

FRIEDRICH WILHELM  
NIETZSCHE

**OPERE  
FILOSOFICHE**

  
**UTET**

*CLASSICI DELLA FILOSOFIA*

COLLEZIONE FONDATA DA  
NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA  
TULLIO GREGORY

Friedrich Wilhelm Nietzsche

## OPERE FILOSOFICHE

*A cura di*

SOSSIO GIAMETTA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE



© De Agostini Libri S.p.A. - Novara 2013

UTET

[www.utetlibri.it](http://www.utetlibri.it)

[www.deagostini.it](http://www.deagostini.it)

ISBN: 978-88-418-9415-6

Prima edizione eBook: Marzo 2013

© 2002 Unione Tipografico-Editrice Torinese corso Raffaello, 28 - 10125 Torino

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dall'Editore.

Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail [info@clearedi.org](mailto:info@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

La casa editrice resta a disposizione per ogni eventuale adempimento riguardante i diritti d'autore degli apparati critici, introduzione e traduzione del testo qui riprodotto.



# INDICE DEL VOLUME

Introduzione  
Nota biografica  
Nota bibliografica

## LA GAIA SCIENZA E IDILLI DI MESSINA

Introduzione  
IDILLI DI MESSINA  
Il principe Vogelfrei  
Il brigantino chiamato «Angiolina»  
Canto del capraio (al mio vicino Teocrito di Siracusa)  
La piccola strega  
Il mistero notturno  
«Pia, caritatevole, amorosissima» (nel campo santo)  
L'uccello albatro  
Giudizio di uccello  
LA GAIA SCIENZA  
Prefazione alla seconda edizione  
«Scherzo, malizia e vendetta». Preludio in rime tedesche  
Libro primo  
Libro secondo  
Libro terzo  
Libro quarto  
Libro quinto  
Appendice. Canti del principe Vogelfrei

## COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA

Introduzione  
COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA

Proemio di Zarathustra

Parte prima. I discorsi di Zarathustra

Delle tre metamorfosi

Delle cattedre della virtù

Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo

Dei disprezzatori del corpo

Delle passioni gaudiose e dolorose

Del delinquente pallido

Del leggere e scrivere

Dell'albero sul monte

Dei predicatori di morte

Della guerra e dei guerrieri

Del nuovo idolo

Delle mosche del mercato

Della castità

Dell'amico

Dei mille e uno scopi

Dell'amore del prossimo

Del cammino del creatore

Delle femmine giovani e vecchie

Del morso della vipera

Dei figli e del matrimonio

Della libera morte

Della virtù che dona

Parte seconda

Il fanciullo con lo specchio

Sulle isole beate

Dei compassionevoli

Dei preti

Dei virtuosi

Della plebaglia

Delle tarantole

Dei sapienti famosi

Il canto della notte

Il canto della danza

Il canto dei sepolcri

Del superamento di sé

Dei sublimi

Del paese della cultura

Della conoscenza immacolata

Dei dotti  
Dei poeti  
Dei grandi eventi  
L'indovino  
Della redenzione  
Dell'accortezza con gli uomini  
L'ora più silenziosa  
Parte terza  
Il viandante  
Della visione e dell'enigma  
Della beatitudine contro voglia  
Prima del levar del sole  
Della virtù che rimpicciolisce  
Sul monte degli olivi  
Del passare oltre  
Degli apostati  
Il ritorno  
Delle tre cose cattive  
Dello spirito di gravità  
Delle tavole vecchie e nuove  
Il convalescente  
Del grande anelito  
L'altra canzone da ballo  
I sette sigilli (Ovvero: la canzone del «sì e amen»)  
Parte quarta e ultima  
Il sacrificio del miele  
Il grido di aiuto  
Colloquio con i re  
La sanguisuga  
Il mago  
A riposo  
L'uomo più brutto  
Il mendicante volontario  
L'ombra  
Al meriggio  
Il saluto  
La cena  
Dell'uomo superiore  
Il canto della malinconia  
Della scienza

Tra le figlie del deserto  
Il risveglio  
La festa dell'asino  
Il canto del nottambulo  
Il segno

## AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

Introduzione

## AI DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

Prefazione

Parte prima. Dei pregiudizi dei filosofi

Parte seconda. Lo spirito libero

Parte terza. L'essere religioso

Parte quarta. Sentenze e intermezzi

Parte quinta. Per la storia naturale della morale

Parte sesta. Noi dotti

Parte settima. Le nostre virtù

Parte ottava. Popoli e patrie

Parte nona. Che cos'è aristocratico

DA ALTI MONTI

## GENEALOGIA DELLA MORALE

Introduzione

## GENEALOGIA DELLA MORALE

Prefazione

Prima dissertazione. «Bene e male», «Buono e cattivo»

Seconda dissertazione. «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili

Terza dissertazione. Che cosa significano gli ideali ascetici

## CREPUSCOLO DEGLI IDOLI

Introduzione

## CREPUSCOLO DEGLI IDOLI

Prefazione

Sentenze e frecce  
Il problema di Socrate  
La «ragione» nella filosofia  
Come il «mondo vero» finì col diventare una favola. Storia di un errore  
Morale come contronatura  
I quattro grandi errori  
Quelli che «migliorano» l'umanità  
Ciò che manca ai Tedeschi  
Scorribande di un inattuale  
Ciò che devo agli antichi  
Il martello parla

## L'ANTICRISTO

Introduzione

## L'ANTICRISTO

Prefazione

## UMANO, TROPPO UMANO

Introduzione

1. *Umano, troppo umano* in *Ecce homo*
2. ... e nelle due prefazioni del 1886
3. L'aforisma

Il contesto biografico

UMANO, TROPPO UMANO, I

Prefazione

Parte prima. Delle prime e ultime cose

Parte seconda. Per la storia dei sentimenti morali

Parte terza. La vita religiosa

Parte quarta. Dell'anima degli artisti e degli scrittori

Parte quinta. Sintomi di cultura superiore e inferiore

Parte sesta. L'uomo nella vita sociale

Parte settima. La donna e il bambino

Parte ottava. Uno sguardo allo Stato

Parte nona. L'uomo con se stesso

Fra amici. Un epilogo

UMANO, TROPPO UMANO, II

Prefazione

Parte prima. Opinioni e sentenze diverse

Parte seconda. Il viandante e la sua ombra

AURORA

Introduzione

Il contesto biografico

AURORA. PENSIERI SUI PREGIUDIZI MORALI

Prefazione

Libro primo

Libro secondo

Libro terzo

Libro quarto

Libro quinto

Indici

Indice dei nomi

Indice delle tavole

## *INTRODUZIONE*

## IL POSTO DI NIETZSCHE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

### 1. *Il posto di Nietzsche secondo Heidegger*

È opinione diffusa che Heidegger abbia avuto il merito di inserire Nietzsche nella storia della filosofia. Il che vuol dire che prima Nietzsche era considerato un pensatore anomalo, che non aveva le carte in regola per rientrarvi. Era, in effetti, considerato da alcuni piuttosto un poeta e profeta, da altri un moralista e psicologo, da altri ancora un pensatore politico e critico della società o civiltà, o un filosofo dell'esistenza: l'una o l'altra cosa. Ma Franco Volpi, uno dei più autorevoli sostenitori della suddetta opinione, stigmatizza come «riduttivo e insufficiente» ciascuno di questi modi di interpretare Nietzsche<sup>1</sup>. Nello stesso tempo, però, si preoccupa di chiarire che Heidegger fa i conti con Nietzsche e «con i pensatori per lui importanti della filosofia occidentale, [...] mirando non alla ricostruzione storiografica della loro posizione, bensì a cogliere la logica interna dei problemi da essi individuati e a sollecitarne, secondo la loro stessa dinamica, una formulazione più radicale»<sup>2</sup>. In questo senso, aggiunge, dopo essersi occupato di «pensatori fondativi della tradizione filosofica — soprattutto Aristotele e Kant, ma anche Descartes e Leibniz — in un rapporto di appropriazione che attraverso la distruzione mirava a una costruzione più radicale, quando matura l'idea che la metafisica può essere superata solo lasciandola a se stessa, senza più voler cambiare niente di essa, Heidegger si rivolge soprattutto alle figure del compimento della metafisica: cioè Nietzsche e i pensatori che rappresentano una alternativa alla metafisica, vuoi pre-metafisica (i Presocratici), vuoi post-metafisica (Hölderlin). L'emergere di Nietzsche come pensatore decisivo ha qui, dunque, una sua precisa ragione filosofica». Nietzsche, conclude Volpi, è (sempre secondo Heidegger) «colui che porta a compimento la tradizione metafisica iniziata con Platone in quanto, pur rovesciando il platonismo, cioè la dottrina dei due mondi, rimane entro l'orizzonte di pensiero che pretende di rovesciare, e per questo è definito come "il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale"»<sup>3</sup>.

Dunque l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche è quella di un filosofo che non mira a stabilire la verità storica di Nietzsche, a ricostruirne e chiarirne



la personalità e l'opera, ma a proseguirne il lavoro; cioè Heidegger «si sforza di leggere e illuminare il testo nietzscheano mediante le proprie intuizioni filosofiche», come si può dire generalizzando ciò che Volpi riferisce a due capitoli dello *Zarathustra*<sup>4</sup>. Ma così fanno appunto tutti i filosofi, che non sono meri interpreti dei loro predecessori. La preoccupazione di Heidegger per la «metafisica», da lui intesa con lo speciale accento sulla soggettività che essa riceve da Cartesio in poi, è un punto di vista personale ma certamente meritevole di vaglio, per il grandioso svolgimento che Heidegger gli riserva. Ma la storia della metafisica, di questa heideggeriana e anche di quella più generale tradizionale, per quanto importante, non si identifica con la storia della filosofia *tout court* ed è lungi dall'esaurirla. Perciò il posto di Nietzsche nella storia della filosofia può non essere e difatti non è quello di ultimo dei metafisici che gli assegna Heidegger, preoccupato com'è di superare tutta la metafisica precedente a quella che, nell'accezione tradizionale appunto, si può chiamare la sua stessa «metafisica dell'essere»<sup>5</sup>.

## 2. Il messaggio laico

Qual è esso allora? Qui si potrebbe addirittura rispondere, anticipando il risultato finale: quello dell'antimetafisico più radicale, che non diventa affatto «il platonico più sfrenato». Perché Nietzsche rimase sempre, fondamentalmente, il moralista scevro di metafisica, quale risulta dalla lettera inviategli il 27 marzo 1882 da Malwida von Meysenbug. In questa lettera la sua materna amica, presentandogli il suo nuovo «acquisto» Lou Salomé, dice:

[...] mi sembra sia giunta nel pensiero filosofico agli stessi risultati cui è giunto Lei, cioè all'idealismo pratico, con l'eliminazione di ogni presupposto metafisico e di qualsiasi preoccupazione per la spiegazione dei problemi metafisici<sup>6</sup>.

Nell'aforisma 16 del *Viandante e la sua ombra* Nietzsche aveva detto, infatti, che le «sicurezze sugli orizzonti estremi non sono affatto necessarie per vivere un'umanità piena e grande». E una conferma in questo senso è anche la dichiarazione contenuta in *Ecce homo*, dunque alla fine della sua vita cosciente, nel capitolo *Perché sono così accorto*:

«Dio», «immortalità dell'arrrima», «redenzione», «aldilà», sono tutti concetti ai quali non ho dedicato nessuna attenzione, neanche il mio tempo, neppure da fanciullo, — forse non sono mai stato abbastanza infantile per farlo?

Vedremo che queste osservazioni non sono affatto casuali, ma circoscrivono negativamente il suo grande ideale laico, ne indicano per così dire le ricadute negative.

Come spesso un grande fiume, le cui acque finiscono col raccogliere anche melma e detriti, nasce da una piccola e pura sorgente, la partenza di Nietzsche

era stata all'insegna del più schietto idealismo e delle più elementari virtù umane. Nel *Canto dei sepolcri*, Nietzsche-Zarathustra piange il depredamento della sua purezza e saggezza giovanile:

Così parlò un giorno, all'ora buona, la mia purezza: «Tutti gli esseri devono essere per me divini».

Allora mi assalite con sporchi fantasmi; ah, dove volò mai quell'ora buona?

«Tutti i giorni devono essere per me santi» — così parlò un giorno la saggezza della mia gioventù: in verità, il parlare di una saggezza gioconda!

Si tratta di un motto di Emerson che Nietzsche aveva fatto suo. Esso figurava in testa alla prima edizione (1882) della *Gaia scienza*: «Per il poeta e per il saggio tutte le cose sono affratellate e sacre, tutte le esperienze utili, tutti i giorni santi, tutti gli uomini divini». Ma già nella lettera all'amico Cari von Gersdorff del 15 aprile 1876, Nietzsche scriveva:

[...] ho capito questo: l'unica cosa che persone di ogni genere davvero riconoscono e davanti a cui si inchinano è l'azione ispirata a nobili sentimenti. Per nulla al mondo si deve scendere a compromessi!

E nella lettera in pari data all'altro amico Heinrich Romundt scriveva:

Da quando sono stato restituito a me stesso venero una sola cosa ogni giorno e ogni ora: l'affrancamento e l'insubordinazione morale, e odio ogni infiacchimento e scetticismo. Elevare se stessi e gli altri mediante il travaglio quotidiano, avendo davanti agli occhi l'idea della purezza, sempre come un *excelsior* — questa è la vita che desidero per me e per i miei amici.

Tralasciamo altre testimonianze consonanti, perché da queste citate i tratti fondamentali del carattere di Nietzsche emergono già con piena chiarezza. Non si avrà dunque difficoltà ad accettare che quello che gli premeva veramente era, come disse una volta negli anni di Basilea, che l'uomo andasse nella vita a testa alta, cioè senza stampelle di comodo, affrontando la realtà con coraggio, dirittura e veracità, e rifuggendo da ogni forma di menzogna, superstizione, sotterfugio e ipocrisia<sup>7</sup>. La sua divisa era quella raccomandata da Goethe «vivere risolutamente nell'integrità, nella pienezza e nella bellezza», come scrisse a Cari von Gersdorff il 18 novembre 1871<sup>8</sup>. Questo suo grande ideale, il suo vero e più proprio ideale, è espresso in forma impressionante nel capitolo dello *Zarathustra* intitolato *Dei sapienti famosi*, laddove parla della volontà leonina del «verace», che «va nei deserti senza dèi e ha spezzato il suo cuore venerante». Questa «volontà leonina» è la volontà dell'uomo che ha l'orgoglio della sua indipendenza e disprezza ogni cedimento e appoggio illegittimo. La volontà del verace è «famelica, violenta, solitaria, senzadio». E «libera dalla felicità dei servi, redenta da dèi e adorazioni, impavida e terribile». Sono le più grandi parole che un uomo possa pronunciare per la libertà umana. Questo è il vero e più grande messaggio di Nietzsche, un messaggio fondamentale

laico; questo il suo «intimo impulso» e il «nobilissimo intento morale dell'opera sua», come riconosceva già Croce<sup>9</sup>; questa la molla della sua grandezza, che fa dire al suo biografo Richard Blunck: l'azione di Nietzsche è «un'azione la cui purezza e necessità non può venir turbata né annullata da alcun suo effetto, per quanto equivoco o addirittura terrificante»<sup>10</sup>; è anche ciò che lo inclina allo «scetticismo virile»<sup>11</sup>, ed è infine il criterio principe per l'interpretazione e la spiegazione della sua vita e della sua opera, per quanto striata di ambiguità, sviamenti e contraddizioni.

### 3. Karl Jaspers

C'è un saggio di Karl Jaspers che è intitolato *Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie* (Il significato di Nietzsche nella storia della filosofia). Esso fa parte dell'opera *Aneignung und Polemik. Zur Geschichte der Philosophie. Gesammelte Reden und Aufsätze*, a cura di Hans Saner (München, R. Piper-Verlag, 1968), ma era già uscito nel 1950 nella rivista «Neue Rundschau», 61. Successivamente, nel 1980, è stato incluso nella raccolta di saggi su Nietzsche (*Nietzsche*) curata da Jörg Salaquarda per la Wissenschaftliche Buchgesellschaft di Darmstadt (pp. 50-62), ed è in questa raccolta che lo abbiamo letto. Per il suo titolo, questo saggio merita di essere qui commentato, indipendentemente dalla grossa monografia dedicata da Jaspers a Nietzsche, *Einführung in das Verständnis seines Philosophie-rens*, 1974 (*Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano, Mursia, 1996), in cui l'autore non manca, secondo il costume degli interpreti, di jaspersizzare Nietzsche, trasformando il moralista laico in una specie di apostolo della trascendenza. Esso merita di essere qui ricordato, non solo perché rientra nel nostro assunto, ma anche perché è emblematico della confusione che da sempre regna su Nietzsche.

Jaspers vede tre difficoltà alla comprensione di Nietzsche. La prima è costituita dal fatto che la sua opera è un *Trummerhaufen*, un ammasso di frammenti o di macerie e non l'opera dispiegata e calma, di lungo respiro, di un filosofo classico, anche se poi l'ammasso è percorso da un nesso o da nessi che collegano i frammenti e che gli studiosi dovranno acclarare (ma non l'hanno ancora fatto). L'ammasso è comunque dovuto, dice Jaspers, alla cagionevolezza di Nietzsche, che al più tardi dal 1874 fino al 1889 fu quasi sempre malato. E la malattia rendeva impossibile la calma e l'ostinata continuità di lavoro (*hartnäckige Arbeitskontinuität*) che sarebbero state necessarie per un'opera di lungo respiro. Ma poiché proprio la calma e l'ostinata continuità di lavoro sono il miracolo operato dall'egrotante Nietzsche, provatissimo dai fatti, cioè dalla lunga serie delle opere portate a termine e dall'irrimediabile materiale accumulato per altre, ognuno può misurare

il peso di questo argomento, mentre il *Trummerhaufen* di aforismi, appunti, lettere, saggi e poesie è vero, ma è dovuto a ben altre ragioni, che si diranno in appresso.

La seconda difficoltà è rappresentata dal fatto che la malattia di Nietzsche, la paralisi progressiva come conseguenza della sifilide (Jaspers era medico), allentava i freni inibitori di Nietzsche, sicché egli ne faceva e diceva di tutti i colori. E noi, ammonisce Jaspers, dobbiamo stare attenti a proteggerlo da tutto ciò che non è lui stesso. Bel compito, quello di sceverare in Nietzsche ciò che è Nietzsche e ciò che non è Nietzsche! Non lo è, comunque, l'umoralità, la stravaganza, l'estrema eccessività, l'unilateralità, la cecità e l'illusione, non senza un resto di ineliminabile assurdità (*ein Rest nicht einschmelzbarer Absurdität*). Nietzsche sarebbe stato dunque un pazzo furioso anche prima di diventarlo. Infatti, cosa faceva? Correggeva i suoi pensieri trasformandoli in pensieri nuovi senza dirlo, o dimenticava quello che aveva già fatto ed era sempre pronto a rovesciare quello che aveva appena pensato. E tutto questo lo sapeva, dato che poco prima della fine disse che non era riuscito ad andare oltre i suoi tentativi e colpi di testa, gli annunci e le promesse di ogni sorta.

La terza difficoltà consiste nel modo di filosofare. Nietzsche non si stancava di fare schizzi e abbozzi di sistemi, ma dal sistema rimaneva sempre lontano, sicché non è possibile dire in qualche frase che cosa sia la sua filosofia. Questa incapacità di identificare la propria filosofia fu anche una delle angosce di Nietzsche. «Ma la mia “filosofia”, se ho il diritto di chiamare così ciò che mi tormenta fin nelle radici del mio essere, non è più comunicabile», scrive a Overbeck il 2 luglio 1885. Non lo era, non lo era stata e non lo sarebbe stata. Perché non era filosofia. Ed egli appunto non aveva il diritto di chiamarla così. Dunque per questa parte Jaspers dice una cosa giusta, anche se su una base che è lontana dalla verità.

Ma allora, quali sono secondo lui le ragioni della grandezza di Nietzsche che pure riconosce? Egli io dice: la serietà convincente, la chiaroveggenza sull'epoca che è ancora la nostra, la grande onestà. Cioè, a parte la seconda cosa, per due «strumenti tecnici», non per dei contenuti. E infatti Jaspers accredita a Nietzsche, e agli altri due pensatori con cui da un certo punto in poi del saggio lo fa marciare mano nella mano, Kierkegaard e Marx, soprattutto la rottura con la tradizione, sicché il significato di Nietzsche nella storia della filosofia è in sostanza solo questa rottura, con la chiaroveggenza sull'epoca e l'apertura a nuove possibilità, che egli condivide con gli altri due suoi compagni forzati (al posto di Kierkegaard altri pongono Freud, ma con l'amore della trascendenza di Jaspers si può capire la sostituzione).

#### 4. *Il chiasma*

Ma procediamo con ordine e ritorniamo alla domanda iniziale: qual è il posto di Nietzsche nella storia della filosofia? Ad essa rispondiamo: il posto di Nietzsche nella storia della filosofia (occidentale) è quello che gli compete come seguace ribelle di Schopenhauer.

Può sembrare infatti cosa meccanica, ma in generale il posto di un filosofo è determinato da quello del filosofo precedente. Non però per un meccanicismo, che sarebbe indegno dell'alto esercizio d'intelligenza che la filosofia rappresenta, ma perché nel filosofo precedente è contenuta, per filogenesi e ontogenesi, tutta la filosofia precedente, e perché lo sviluppo dialettico di questa — la successione per integrazione e contrasto dei vari sistemi (e antisistemi) — è il solo modo per gli uomini di far fronte all'infinità, così come il fatto che i vari sistemi interpretino, *sub specie aeternitatis* — cioè sullo sfondo di tutta la storia e la filosofia precedenti e con lo sguardo rivolto al più lontano futuro — le esigenze attuali, storiche, è il solo modo per gli uomini di far fronte all'eternità. Come risultato, si può rovesciare la comune e certo non infondata credenza che «gli uomini sono da considerare come organi del loro secolo, che si muovono per lo più inconsapevolmente», come dice Goethe<sup>12</sup>, e affermare che i vari sistemi sono le facce cangianti della verità, così come le varie epoche sono le facce cangianti dell'eternità. Se ne deduce che ogni sistema è per definizione unilaterale e bisognoso di integrazione, ossia di critica e approfondimento trasvalutante (quello che fa Heidegger), alla stessa stregua, del resto, delle succedentisi concezioni scientifiche dell'universo.

Ma mentre tutti sanno o dicono che «Nietzsche viene da Schopenhauer e contrappone al suo pessimismo l'ottimismo tragico», non sembra ci sia stato finora qualcuno che abbia cercato di risolvere questo luogo comune in una meditazione rigorosa e articolata. Ma se questo non è avvenuto, è certamente perché le risposte di Nietzsche alle questioni di Schopenhauer non sono simmetriche, bensì formano con esse un chiasma. Non che tra le due posizioni la simmetria manchi del tutto: essa c'è ed è tale da far dire a molti che il pensiero di Nietzsche non è se non quello di Schopenhauer rovesciato, cioè il medesimo con segno cambiato. La simmetria c'è in particolare nella scelta e impostazione dei temi e nella contrapposizione, alla negazione di Schopenhauer, ossia all'egoismo che è alla base del pessimismo schopenhaueriano, dell'abnegazione, cioè di un eroico disinteresse e di un leale amore della vita, che con la massima accettazione e fruizione comportano appunto la massima abnegazione. Ma d'altro lato Nietzsche ha contrapposto a quella che si può chiamare la parte derivata, affiorante e in qualche modo dispositiva, temperamentale della filosofia di Schopenhauer il suo pessimismo romantico, dovuto secondo lui all'età giovanile (26 anni) in cui il suo sistema fu concepito<sup>13</sup> la parte fondamentale, positiva della propria dottrina, cioè la

visione dionisiaca; mentre ha opposto alla parte fondamentale della dottrina di Schopenhauer, il suo impianto concettuale e la sua metafisica, la parte derivata, strumentale della propria dottrina, cioè una scepsti rinnovata, poetizzata e potenziata rispetto a quella di Kant.

Quanto al pessimismo di Schopenhauer, non si può non metterlo in relazione — in relazione di contrasto appunto, in conformità del suddetto modo di procedere della filosofia — con l'ottimismo di Hegel. Mentre Hegel insegnava, in un'aula affollata dell'Università di Berlino, la cavalcata trionfale attraverso la storia del suo *Weltgeist* o Spirito del mondo, in un'altra aula quasi vuota Schopenhauer negava ogni speranza di salvezza fondata sulla storia. Quanto alla scepsti di Nietzsche, essa è di natura neo-sofistica, però molti, anche sulla base di un orientamento temporaneo di Nietzsche, la fraintendono per illuminismo. Ma mentre essa combacia tendenzialmente con la funzione rischiaratrice dell'illuminismo, non combacia affatto con la funzione sociale, progressista che, insieme con la prima, costituisce l'altra caratteristica essenziale dell'illuminismo. In realtà la scepsti di Nietzsche è, da un lato, l'altra faccia della rivendicazione di indipendenza dell'uomo, il «virile pessimismo», come abbiamo detto, e dall'altro il rovescio necessario della visione dionisiaca, la sua arma di difesa e offesa, con cui Nietzsche combatte quello che è, di tale visione *poetica*, aperta, il nemico naturale: la filosofia sistematica, chiusa. E per questo suo carattere derivato, funzionale e reattivo, mancante di originarietà, unità e autonomia, che la scepsti è costretta a esprimersi per aforismi e non può diventare sistema, donde lo spasimo di tutta una vita per Nietzsche, che solo alla fine abbandonò il sogno di un progetto sistematico. Essa è sempre critica di qualcosa, e dunque le occorre questo qualcosa da criticare, che è qualcosa di sempre diverso e che si può trarre solo dall'alveo del gran fiume storico.

## 5. Non filosofo ma moralista

Perché Nietzsche combatteva la filosofia sistematica (e la vera filosofia è sempre sistematica, anche se non è organizzata in sistema)? Per un motivo che può apparire fin troppo semplice: perché aveva animo di poeta e i poeti non credono nella filosofia. Ma in ciò non si conosceva abbastanza. Si pentì di non aver scritto in versi *La nascita della tragedia*<sup>14</sup>, che Cosima Wagner disse di aver letto come una poesia e che Croce ricollega addirittura alla poesia del *Faust*; nello *Zarathustra* proclama che «soltanto nella danza sa dire il simbolo delle cose supreme»; e alla fine si riconobbe *nur Narr, nur Dichter!*, solo giullare, solo poeta, e non *Freier der Wahrheit*, non pretendente della verità, non filosofo; ma prima — praticamente per tutta la vita — pensava che la filosofia fosse la sua vera vocazione. E intendeva proprio la filosofia sistematica,

non il moralismo applicato alla filosofia, che era il suo *Fach* e che egli stesso ha distinto dalla filosofia, anzi contrapposto ad essa, nella parte iniziale dell'aforisma 5 di *Opinioni e sentenze diverse*:

*Un peccato originale dei filosofi.* — In tutti i tempi i filosofi si sono appropriati i detti di coloro che scrutano gli uomini (i moralisti) e li hanno corrotti, — proprio quando credevano di elevarsi in tal modo al di sopra di essi, — col prenderli in senso assoluto e col voler dimostrare come necessario ciò che dai moralisti era inteso solo come indicazione approssimativa o addirittura come verità di un decennio, particolare a un paese o a una città [...]

Nel (lungo) seguito dell'aforisma, egli contesta questo errore a Schopenhauer, a proposito del quale dice poi, nell'aforisma 33 della stessa opera:

*Voler essere giusti e voler essere giudici.* Schopenhauer, la cui grande conoscenza dell'umano e del troppo umano, il cui originario senso dei fatti è stato non poco pregiudicato dal variegato manto di leopardo della sua metafisica (che bisogna prima togliergli, per scoprirvi sotto un vero genio moralista) [...]

Nell'aforisma 214 del *Viandante e la sua ombra*, Nietzsche sottolinea inoltre la superiore sostanziosità dei moralisti francesi rispetto agli astratti filosofi tedeschi, e nell'aforisma 254 di *Al di là del bene e del male* indica, nell'«antica, multiforme cultura *moralistica*», la seconda cosa — dopo la capacità di avere passioni artistiche e dedizione alla forma — su cui la Francia può fondare la sua superiorità culturale sul resto dell'Europa.

Cercò dunque, a Basilea, di farsi assegnare una cattedra di filosofia che era rimasta vacante, e nella relativa domanda si disse «spinto con forza irresistibile dalla natura a ben ponderare filosoficamente temi unitari e a soffermar *si* a lungo e indisturbato su un problema, in lunghe concatenazioni concettuali»<sup>15</sup>, cioè così come fanno i filosofi sistematici. Per tutta la vita, anche, ambì a scrivere «un'opera fondamentale» (*ein Hauptwerk*). Ma non la scrisse mai. E anche quando, alla fine, pensò di farlo organizzando un certo numero di frammenti sotto il titolo di «Volontà di potenza», finì col non farne niente. Essa, dice Roberto Calasso e prima di lui aveva dimostrato Mazzino Montinari, «in realtà non fu mai un'opera, perché Nietzsche stesso la distruggeva via via che la faceva».

Come pensatore moralista poeticamente ispirato, Nietzsche era dotato, e non solo di talento e ingegno, ma anche di genio. Come filosofo puro, cioè sistematico, non lo era: gli mancava quell'iniziativa e quell'inventiva *in campo concettuale* che fanno l'originalità e l'autonomia del filosofo. Le prove filosofiche che fu comunque costretto a fare — perché occupandosi di filosofia si sentiva costretto a riempire i vuoti che egli stesso produceva con la sua scepsti dissolutrice — furono un fallimento generale e degenerarono in cattivi miti (a

cui molti nietzschologi, che non sanno di essere dominati dagli *idola theatri*, ancora dedicano saggi e libri): il superuomo, l'eterno ritorno, l'innocenza del divenire, la grande politica, la grande salute, la volontà di potenza e, nei suoi esiti ultimi, nefasti, anche la trasvalutazione, di per sé geniale {per non parlare dell'«allevamento» e della «selezione matrimoniale»}; furono, queste, escogitazioni risonanti e caratterizzanti ma povere, o veri e propri travimenti, indotti peraltro dalla cultura del tempo (evoluzionismo) e dalla crisi storica.

Come poteva, del resto, essere un vero filosofo chi, come lui, svalutava la logica e il concetto, che sono il principio e la fine della filosofia? Se si prende oggi T.S. Eliot, si trova la stessa cosa, e in più il compianto per il povero confratello Coleridge, che non aveva saputo resistere alle ille-cebre della filosofia<sup>16</sup>. Siccome, ad ogni modo, le critiche e argomentazioni devono essere pur fondate su qualcosa, Nietzsche fondava le sue, *in definitiva*, su principi morali e non concettuali, in conformità della sua natura di moralista. Su principi morali, però, non si fonda un sistema. Perciò, il paragone che Heidegger fa con Aristotele (il pensiero di Nietzsche non sarebbe «meno oggettivo e rigoroso del pensiero di Aristotele») è il meno calzante che si potesse trovare. Nietzsche è piuttosto un novello Gorgia, e ha fatto quello che fece anche Gorgia: un antisistema, anche se quello di Nietzsche, a differenza di quello di Gorgia, serve una visione poetica. In questo senso Nietzsche può ben essere detto filosofo, come è detto lo stesso Gorgia, purché sia chiaro che cosa c'è sotto il nome. Nietzsche si accanì a negare la conoscenza e la morale: il nichilismo non è altro. Ma nel far ciò era prigioniero (non da solo, bensì in compagnia nutrita, che arriva fino ai nostri giorni) di una teoria gnoseologica inadeguata, quella della verità come *adaequatio rei et intellectus*, e inoltre della mancata distinzione della sfera intraumana da quella extraumana. Ma sta di fatto che la conoscenza e la morale rientrano nella prima, mentre il nichilismo si applica soltanto alla seconda. Nietzsche si scagliava contro la logica, perché pensava che essa fosse una macchina autoaffermativa che rende pensabile il mondo che non lo è e ribalta nell'universo caotico i principi interiori di ordine e razionalità dell'uomo, cioè dei principi antropomorfici finalizzati all'autoconservazione.

## 6. *Il dissidio interiore*

Anche nell'antisistema, però, non fu coerente né scevro di contraddizioni: il poeta sottostante scalciava e scalzava il pensatore in superficie, *Yesprit de finesse* inquinava *l'esprit de geometrie* e viceversa, con un'ambiguità di cui egli si rendeva conto, ma che non era in grado di sanare. Cercò di teorizzarla e sublimarla nell'aforisma 276 di *Umano, troppo umano*, I. Il suo dramma era che egli non era soltanto moralista o soltanto psicologo, soltanto «profeta»,



soltanto *Kulturkritiker* ecc., ma tutte queste cose insieme. Esse erano in lui organicamente collegate in funzione della base poetica, sicché a lui si può applicare il detto di Hegel che «il vero è l'intero». Ma per di più egli voleva essere filosofo. Non come Schopenhauer, magari, perché alla fine per lui Schopenhauer non era neanche più un filosofo<sup>17</sup>, bensì come Aristotele appunto.

Questa ressa di attitudini e aspirazioni contrastanti comportava disordine e lacerazione. Nella sua biografia, Janz chiama questo intimo dissidio di Nietzsche «il vero conflitto tragico della sua esistenza». Esso viene mostrato nella sua drammaticità soprattutto nel secondo volume della sua biografia (p. 533)<sup>18</sup>. Ma già nel primo volume si trovano interessanti osservazioni al riguardo (pp. 80, 309 sg., 322, 381, 469). Vale la pena di riportare una considerazione di Richard Blunck<sup>19</sup>, perché ha a che fare con lo scopo del presente saggio e offre l'occasione di chiarire un equivoco in cui cadono molti: «Nietzsche era ben conscio del suo duplice genio, della propria doppia essenza, di artista e di filosofo, e la sua opera sorge in questa tensione, in parte proprio da questa tensione. Il problema sempre ricorrente, se Nietzsche vada ascritto alla storia della filosofia in modo sostanziale o solo di passaggio, ha in ultima analisi il suo motivo reale in questa ambivalenza della sua personalità».

Dunque è chiaro da che cosa sorge il problema della collocazione di Nietzsche nella storia della filosofia. Ma di questo Heidegger neanche si occupa. Per lui, come per tanti che lo seguono, Nietzsche è filosofo in tutto e per tutto, e ciò basta a far capire come la sua pur grandiosa interpretazione sia *à coté* della verità generale di Nietzsche. In questa citazione, d'altra parte, si usa il termine «filosofo» come lo si usa comunemente, cioè senza distinguere da quello di moralista, e ciò perché comunemente non si usa distinguere queste due specie di pensatori. Ma qualche volta, come in questo caso, la differenza è essenziale. Nietzsche non è Aristotele, come Pascal non è Descartes. Per Nietzsche, come per Pascal, bisogna dunque dire moralisti e non filosofi. E modificare in conseguenza la formulazione del dissidio. D'altra parte, in aggiunta a quanto detto circa i frutti di tale tensione, va precisato che proprio questa ricchezza conferisce a Nietzsche quell'unità complessa e sfaccettata che ne fa «la gigantesca figura dominante dell'epoca post-goethiana», come dice Gottfried Benn. Anche l'esercizio della trasvalutazione, che riportando ogni spiritualità alla natura si dimostrò alla fine disastroso (cioè già come esercizio filosofico), è spiegabile in parte con quella propensione e attitudine allo scavo della natura che sono del poeta più che del filosofo. Resta comunque singolare e anche caratteristico<sup>20</sup> che Nietzsche dipingesse la propria tormentosa condizione parlando dell'infelice amico Romundt: «In lui erano disperatamente mescolati i tratti di studioso, poeta e filosofo, sicché si

arrovellava in una perpetua insoddisfazione»<sup>21</sup>.

Una conseguenza maggiore del suo essere moralista applicato alla filosofia, come abbiamo detto, fu la trasformazione, operata dalla sua scepsi, della filosofia, convinta di invalidità, in moralismo, cioè la trasformazione dello studio della realtà, di cui l'uomo è parte, in studio dell'uomo sull'uomo, che scivola dal centro verso una *x*<sup>22</sup>. A questa trasformazione si affianca l'esaltazione dell'impresa tutta umana, poetica e poietica di Nietzsche-Zarathustra, di antropomorfizzare il mondo, cioè di creare un senso umano, uno degli innumerevoli sensi possibili e magari il più alto possibile, nella vita priva di senso: impresa simmetrica e contraria all'altra negativa, valida in funzione della teoresi (della verità), di disumanizzare, cioè disantropomorfizzare la natura. Con la scepsi, ad ogni modo, il moralismo può produrre «opere fondamentali» alla stessa stregua della filosofia sistematica, cioè opere che, pur avendo una base *ultima* diversa da quella concettuale (per esempio storica, psicologica, morale), convogliano tuttavia un grande significato storico-filosofico. Proprio il caso di Nietzsche lo conferma. Se infatti è vero che egli non scrisse mai l'opera sistematica che ambiva a scrivere (l'opera «sistematica» secondo il suo ingegno è *Così parlò Zarathustra*, grande avventura della conoscenza e della morale all'insegna della negazione della conoscenza e della morale), scrisse tuttavia un'opera che si può ben dire il capolavoro del suo antisistema: la *Genealogia della morale*. Quest'opera, che da un lato può far pensare al capolavoro dell'antisistema di Gorgia, *Del non essere o della natura*, fa pensare dall'altro ai *Pensieri* di Pascal: e ciò con maggior ragione, perché Nietzsche è veramente un antipascal.

Senza seguire pedissequamente la gigantografia che della *Genealogia* dà, nel suo *Nietzsche et la philosophie*, Gilles Deleuze, pensatore dotato ed estroso, ma tendente a strafare<sup>23</sup>, si può dire, in effetti, che essa è il vertice «sistematico» dell'antisistema nietzschiano. Frutto di un profondo senso storico, di una genialità psicologica e moralistica senza pari, la *Genealogia della morale* è il colpo di grazia vibrato al cristianesimo già da secoli languente e ormai rinsecchito, non tanto come religione (al riguardo Nietzsche è ingiustamente violento e unilaterale) quanto come motore della bimillenaria civiltà succeduta a quella pagana antica.

## 7. Antischopenhaueriano-schopenhaueriano

Nietzsche ha fatto più volte chiaro che fin dalla prima, entusiastica lettura di Schopenhauer (trovò per caso<sup>24</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* in una libreria di Lipsia nell'autunno del 1865), ammirò in quest'ultimo il filosofo di stampo antico che fa della filosofia la vita, ma non fu conquistato dalla sua filosofia<sup>25</sup>. Da questa, col tempo, si distaccò sempre più fino a intessere, con il

suo «unico maestro», una polemica sempre più insistita, che trapassa alla fine nella derisione, sia pure inframmezzata da ritornanti espressioni di rispetto. Oltre che da molte enunciazioni, il suo atteggiamento bivalente è confermato dalla terza inattuale (1874), dedicata appunto a *Schopenhauer come educatore*. In essa, infatti, si parla ben dell'uomo, ma niente affatto della sua filosofia. Di questa si parlava invece, e in senso molto critico, nel frammento *Su Schopenhauer* scritto nella primavera del 1868. Anche lo «schopenhauerismo» della *Nascita della tragedia*, ossia il tentativo di Nietzsche di «costruire una propria metafisica dell'arte basata sulla trasformazione di concetti schopenhaueriani», come dice Giuliano Campioni, «ha fra le sue condizioni l'avvenuto distacco [...] dalla "quintessenza del sistema" del maestro»<sup>26</sup>.

Sorprende un po' leggere poi che nella seconda considerazione inattuale, uscita due anni dopo *La nascita della tragedia*, dunque a distacco avvenuto, «l'impostazione generale data da Nietzsche ci sembra ancora legata alle concezioni dell'ideale metafisico e sotto l'influenza della tematica filosofica di Schopenhauer anche per quanto riguarda le particolari considerazioni sulla storia»<sup>27</sup>. Il distacco c'era, ma era per lo meno atipico, per non dire ambiguo. Nietzsche visse in realtà per anni nell'ammirazione del maestro, facendo anche proselitismo, e rimase a lungo tanto impregnato dalla filosofia schopenhaueriana che *La nascita della tragedia* (1872), più che dimostrare l'avvenuto distacco, a prova del quale Campioni invoca soltanto il frammento *Su Schopenhauer* del 1868, dimostra il persistente attaccamento a tale filosofia. *La nascita della tragedia* è in effetti un'opera schopenhaueriana di un perfetto schopenhaueriano. In essa Nietzsche «collega antichi simboli: Dioniso, Apollo e Socrate, direttamente a Schopenhauer e a Wagner, interpretandoli con l'ottica, la metafisica della filosofia schopenhaueriana», come dice Janz<sup>28</sup>. Nella *Nascita della tragedia*, egli aggiunge, «Nietzsche ricerca, partendo dalla metafisica schopenhaueriana, una posizione contrapposta e sostitutiva del cristianesimo [...] e la ritrova nel simbolo di Dioniso-Zagreus, nel mito di Dioniso fatto a pezzi, della frantumazione dell'Uno originario in tutti i destini singoli, nel mondo delle apparenze, che egli designa [come] la parte "apollinea". L'Uno originario, [...] la "volontà" di Schopenhauer — è per lui immediatamente sperimentabile e viene effettivamente sperimentato tramite la musica»<sup>29</sup>. E qui Janz riporta un passo sulla musica che sembra scritto non da Nietzsche ma da Schopenhauer stesso. Esso non fa affatto presagire quanto Nietzsche avrebbe detto, con disincanto ma anche con maggiore verità, molti anni dopo: «La musica *non* rivela l'essenza del mondo e la sua "volontà" [...]: la musica rivela solo i signori musicisti!»<sup>30</sup>. Cioè la musica rivela l'anima del compositore, dell'artista, come fa ogni opera d'arte. Non meraviglia dunque che l'amico di Nietzsche Erwin Rohde abbia visto nella *Nascita della tragedia* «una brillante

conferma» della filosofia di Schopenhauer. «A quest'opera, per quanto attiene alla spiegazione e giustificazione del *fenomeno*», egli riconosce «addirittura la stessa importanza dell'opera principale di Schopenhauer per quanto attiene alla penetrazione dell'essenza delle cose che si agita sotto tutti i fenomeni»<sup>31</sup>. Di quest'opera dunque costituisce «una prosecuzione e trasformazione», come dice Thomas Mann. Allora: che ne è delle critiche mosse fin dal primo momento? Forse esse, anche qui caratteristicamente, giacevano in profondità, ricoperte dallo schopenhauerismo allora comandato dall'amicizia con Wagner, e vennero fuori quando questa cessò. Siamo comunque di fronte a una di quelle ambiguità che in Nietzsche non mancano e che contrastano sorprendentemente con la rigorosa e perfino terribile coerenza che egli ebbe nelle altre cose.

#### 8. *Pessimismo e ottimismo: giudizi di parte*

Il pessimismo di Schopenhauer è tutt'altro che gratuito. È anzi fermamente radicato nel suo impianto concettuale e corrisponde, come già la *ser-vitus humana* in Spinoza, alla natura modale, particolare — qui fenomenica — degli individui. E inoltre alla struttura a piramide degli esseri viventi, di cui quelli che stanno sopra sono condannati a nutrirsi di quelli che stanno sotto e talvolta viceversa. Ciò nonostante, il nobile scrittore e poeta Adalbert von Chamisso, nella cui vita e opera solitudine, precarietà e angoscia non mancarono affatto, consigliò a Schopenhauer, in un incontro che ebbe con lui a Berlino, di non dipingere il diavolo troppo nero, perché un buon grigio sarebbe bastato. Sta di fatto che, così come è concepito, cioè secondo un criterio cogente, esclusivo, assoluto e senza compensi, il pessimismo di Schopenhauer non è in tutto e per tutto necessitato. Anzi è talmente unilaterale e gonfiato, che viene facilmente ridicolizzato da Francesco De Sanctis nel noto dialogo su *Schopenhauer e Leopardi*, lodatissimo da Schopenhauer nonostante le frecciate e battute ironiche al suo indirizzo, come compendio preciso e completo della sua filosofia. Ancora peggio, il suo sviluppo sistematico, che mette capo a una impossibile negazione della volontà — impossibile, dal momento che finanche l'ascesi serve in definitiva la volontà, come Nietzsche ha mostrato<sup>32</sup> — sbilancia e ribalta il sistema in una costante contraddizione — come Nietzsche, ancora, non ha mancato di rilevare<sup>33</sup>. Sviluppato non senza coerenza dai suoi seguaci, esso arriva poi al grottesco. Von Hartmann raccomanda il suicidio universale e Mainländer si suicida egli stesso. In realtà il pessimismo di Schopenhauer potrebbe coesistere o rovesciarsi addirittura nel suo opposto. Nel mondo in ogni senso sconfinato non c'è limite neanche all'ottimismo, oltre che al pessimismo; ma soprattutto sia l'uno sia l'altro, vale a dire piacere e dolore, non sono i fini della vita bensì i mezzi di cui la natura si serve per

guidare dall'interno gli uomini<sup>34</sup>. Poiché dunque gli uomini non sono al di sopra della vita, ma parti in causa, quei mezzi non si prestano per fondare un giudizio sulla vita<sup>35</sup>.

Dal canto suo, l'affermazione tragica di Nietzsche persegue i beni della vita: bellezza, felicità, amore, intelligenza, integrità, salute, crescita, realizzazione, potenza; ma sa che essi sono inglobati nel caos invincibile dell'esistenza, nella sua onda beatificante e però anche distruttiva, nel gioco senza meta del farsi e disfarsi dei significati, nella immanente trasvalutazione che alterna a-dialetticamente umano e oltreumano, profondità e superficie, verità e menzogna. Quindi essa accetta anche il disordine, la precarietà, la lotta, il dolore, la vecchiaia, la malattia e la morte, insomma i mali che di tali beni sono l'inevitabile corteggio. Anzi, con volo inaudito, fa della precarietà stessa (invece che dell'eternità) la garanzia del valore della vita.

Dunque la risposta al *filosofo* Schopenhauer fu il *giullare e poeta* Nietzsche. Ma nel filosofo c'era anche un moralista-poeta e nel poeta anche un moralista-filosofo, donde l'affinità e il chiasma. Tuttavia, anche se la parte principale di Nietzsche è il pensiero poetico, e quella derivata (in ordine logico) la scepsi: nella storia della filosofia, che conosce incontri e scontri di filosofi, ma non di filosofi e di poeti, il posto di Nietzsche è quello che gli spetta per la scepsi, filosoficamente ragionata, e non per la visione dionisiaca, che rimane sotto l'orizzonte filosofico (come era rimasta sotto — o sopra — l'orizzonte filologico).

## 9. *Scepsi e nichilismo*

Dobbiamo quindi esaminare i caratteri di tale scepsi e vedere perché e in che modo essa si distingua da quella di Kant e da quella di Schopenhauer stesso, dal quale ultimo deriva più direttamente. Non ci occuperemo invece di Hume e degli altri filosofi precedenti che l'avevano preparata, fino ai sofisti antichi, la cui cultura del resto è pregiata da Nietzsche al di sopra di tutte le altre<sup>36</sup>. In quanto si oppone alla metafisica di Schopenhauer, la scepsi nietzschiana sembra, a prima vista, un ritorno a Kant, al Kant della *Critica della ragione pura*, naturalmente, e non certo a quello della filosofia della pratica. La chiusura al noumeno, alla cosa in sé, a cui questa prima *Critica* mette capo, è la stessa alla quale, seguendo Kant, arriva pure Schopenhauer. H quale addirittura la rafforza, anche se poi va più oltre. Concorde infatti, *formalmente*, con quei critici che contestano a Kant la derivazione della cosa in sé dal fenomeno, cioè «negano ogni connessione tra l'incondizionato, il mondo metafisico e il mondo conosciuto, sicché nell'apparenza non apparirebbe affatto la cosa in sé», come dice Nietzsche<sup>37</sup>. Ma, *in sostanza*, concorda invece con Kant.

Secondo lui, Kant ha ragione di distinguere dal fenomeno la cosa in sé, solo che quest'ultima non è stata fatta oggetto di una speciale trattazione, come avrebbe dovuto essere. Per Kant essa deriva automaticamente dal fatto che, essendo il fenomeno condizionato dal soggetto, essendo cioè esso una visione soggettiva di qualcosa di oggettivo, ci dev'essere allora questo qualcosa di oggettivo, in sé inconoscibile, che è appunto la cosa in sé. Ma a Kant fu fatto osservare che questa necessità deriva dalla legge di causalità, ossia da una legge del soggetto (dell'intelletto), dunque essa è solo una necessità soggettiva, non valida al di là dell'ambito soggettivo. Ma già il fatto di considerare la cosa in sé un oggetto, rincara Schopenhauer, è un errore. L'oggetto, egli dice, fa parte del fenomeno, è uno dei due termini inseparabili della rappresentazione, apertura del primo occhio sull'orizzonte dell'essere. La cosa in sé non può essere dunque né soggetto né oggetto:

sulla via della rappresentazione non si potrà mai andare oltre la rappresentazione; essa è un tutto concluso e non ha nei suoi propri mezzi alcun filo che conduca all'essenza, da essa *toto genere* diversa, della cosa in sé<sup>38</sup>.

Quindi dalla rappresentazione non si arriva neanche alla necessità della cosa in sé, e in questo senso Kant ha torto di ipotizzarla. Tuttavia per Schopenhauer i critici di Kant alla fine non hanno ragione. Perché alla cosa in sé noi abbiamo comunque accesso, dice, per via interna, nell'autocoscienza. Essa arriva a noi come «volontà».

Nietzsche non accetta questo accesso alla cosa in sé né il concetto di volontà, come vedremo. Ma non si può dire che la sua scepri segni un ritorno a Kant. Ciò perché Kant non se n'era stato alla sua conclusione scettica. L'aveva *escamotée*, cortocircuitata, inoltrandosi sul terreno dell'autonomia della morale. Per Schopenhauer questo rappresenta un suo grande merito, perché costituisce un passo importante verso la «volontà». Per Nietzsche invece è una ricaduta nella superstizione dopo che Kant, con dirittura e coraggio, l'aveva sbaragliata<sup>39</sup>. Già per questo si capisce che Nietzsche, quanto a lui, non si era invece mosso da quella conclusione negativa se non per portare la scepri al suo massimo sviluppo: il nichilismo. Fece ciò in due tempi: 1) confutando la metafisica di Schopenhauer; 2) spingendo avanti il di lui ascetismo fino a ribaltarlo nel nichilismo.

## 10. Le critiche a Schopenhauer

Nietzsche non crede al varco che Schopenhauer ritiene di aver aperto nella cappa del fenomeno fatta scendere da Kant su tutta la conoscenza umana. Nel frammento 24 [6] dell'estate 1877 egli loda il maestro per la felice espressione «volontà di vivere», che «colma una lacuna della lingua» (nello *Zarathustra*

invece la criticherà come un'ovvietà, anteponevole la formula «volontà di potenza»), ma sottopone il concetto di volontà a una critica radicale. Contrariamente a ciò che afferma Schopenhauer (l'uomo esiste per una sua stessa decisione precedente all'esistenza, cioè per una decisione della volontà extratemporale che egli è), prima che l'uomo sia non esiste la sua volontà individuale, che non si sa cosa sarebbe. Poi: l'uomo non conosce, nell'autocoscienza, la volontà di vivere, ma tutt'al più la volontà di rimanere in vita, insomma il ben noto istinto di conservazione. Ma neanche veramente questo: sono soltanto sensazioni di piacere o dolore in qualche organo, sensazioni che sono di solito assolutamente insignificanti. Ad ogni modo, questa ricerca del piacere e fuga dal dolore non è un fatto primario e originario, come secondo Schopenhauer è la volontà: presuppone l'esperienza, e questa presuppone a sua volta l'intelletto<sup>40</sup>. Nel frammento 38 [8] del giugno-luglio 1885, Nietzsche afferma che la volontà non è niente di semplice, ma è fatta insieme di sentimento, pensiero e affetto, da cui non si può dissociare. Così anche, nel frammento 10[F98] inizio 1881, afferma che senza il riconoscere e il dedurre non c'è volontà. Nell'aforisma 5 delle *Opinioni e sentenze diverse*, che dopo la parte da noi citata è, come abbiamo già accennato, tutto un attacco a Schopenhauer, definisce la volontà una metafora poetica, e nel frammento 47 [5] del settembre-novembre 1879 dice che il grande errore di fondo di Schopenhauer è stato di non aver capito che «la brama (la "volontà") è solo una *specie del conoscere* e nient'altro».

Nel frammento *Su Schopenhauer* del 1868 afferma che la volontà «è una parola dal conio grossolano e molto comprensiva» e muove a Schopenhauer quattro critiche: 1) la cosa in sé è solo una categoria nascosta, come aveva già detto il critico di Schopenhauer Ueberweg; 2) la volontà è frutto di un'intuizione poetica; 3) alla cosa in sé, inconoscibile e impensabile, sono attribuiti predicati attinti dal mondo fenomenico: unità, atemporalità e libertà, ossia mancanza di fondamento; 4) «la trama essenziale di Schopenhauer gli si impiglia tra le dita [...] soprattutto perché il mondo non si lascia inserire così comodamente in un sistema»<sup>41</sup>. Altre critiche sono contenute nell'aforisma 99 della *Gaia scienza*, che è una specie di bilancio dei pregi e difetti di Schopenhauer. Vi si rilevano in particolare gli imbarazzi e sotterfugi mistici, vi si dichiara indimostrabile la teoria della volontà, vi si criticano la negazione dell'individuo, l'esaltazione del genio, la compassione come rottura del *principium individuationis* e come fonte di ogni moralità. Alla fine di questo aforisma Nietzsche ribadisce la propria posizione di apertura e di coraggiosa accettazione della vita riportando un brano della quarta inattuale (*Richard Wagner a Bayreuth*). In esso afferma

che la passione è migliore dello stoicismo e dell'ipocrisia, che l'essere sinceri, anche nel

male, è meglio che perdere se stessi per l'eticità della tradizione, che l'uomo libero può essere tanto buono che cattivo, ma che l'uomo schiavo è un'ignominia della natura e non partecipa a nessuna consolazione celeste o terrena.

Quanto al passaggio dall'ascetismo al nichilismo, esso è descritto sia nell'aforisma 357 della *Gaia scienza* sia nel paragrafo 28 e ultimo della terza dissertazione della *Genealogia della morale*.

## 11. *L'individuo e la specie*

Un altro motivo di contrasto tra Nietzsche e Schopenhauer è la loro diversa concezione dell'individuo. Una critica alla concezione dell'individuo di Schopenhauer è contenuta implicitamente nella concezione dell'individuo di Nietzsche. Per il primo l'individuo non conta niente: conta solo la specie<sup>42</sup>. Per il secondo conta solo l'individuo:

L'individuo è qualcosa di totalmente *nuovo e innovatore*, qualcosa di assoluto, ogni azione è *sua propria*<sup>44</sup>; [...] Per l'uomo, soltanto l'individuo ha la massima importanza; su di lui egli misura l'importanza dei secoli, a lui porge la corona dell'immortalità, in lui egli ama l'umanità<sup>45</sup>.

La specie è il gregge, è l'alleanza dei mediocri a scopo di difesa e offesa contro i grandi<sup>45</sup>. Nello *Zarathustra*, veramente, Nietzsche parla del *Selbst* (ora diremmo Inconscio) come «possente imperatore» che comanda dall'interno agli individui, imponendo loro di fare o non fare questo o quello per non sentire dolore o per sentire piacere<sup>46</sup>, e non si accorge che questo *Selbst* non è altro che la specie di Schopenhauer, fa la sua stessa funzione. Entrambe le concezioni sono ad ogni modo parziali, unilaterali, e però contengono importanti elementi di verità, per cui, se opportunamente congiunte, mettono capo a una verità fondamentale, cercata inutilmente da secoli.

A Schopenhauer si può opporre che la specie non esiste se non negli individui, anche se non si identifica con nessuno di essi in particolare, ma sempre e solo con l'insieme di essi nel loro numero attuale; perché dal loro numero dipende la sua articolazione (a piramide), e dall'articolazione l'emergere al vertice del «genio», cioè di quegli individui rappresentativi in cui i suoi bisogni sono incarnati come bisogni personali. Questi individui, cioè, vivono bisogni oggettivamente altruistici, «generici», in forma egoistica<sup>47</sup>. Ciò avviene soprattutto nei periodi di affermazione collettiva, generalmente nei primi tempi di una civiltà, di un movimento, di una corrente. Da ciò si capisce già in quale senso la concezione di Nietzsche sia giusta. Essa dà massimo risalto all'individuo, perché solo nella forma dell'individuo la specie trova i suoi adempimenti più alti, le sue realizzazioni più piene. E certo per conseguire i suoi fini l'individuo (da Nietzsche concepito in genere come grande individuo e al suo massimo come superuomo) deve vincere le resistenze che, nella lotta



di tutti contro tutti, gli oppongono gli altri individui. Ma tale concezione è poi errata in quanto interpreta questa divisione a scopo di lotta e di autorealizzazione come una divisione istitutiva, permanente e immutabile, che reseca l'individuo dalla sua matrice naturale. Per conseguenza Nietzsche vede il trionfo del suo individuo soprattutto nelle epoche di corruzione, di disgregamento del tessuto connettivo della collettività.

Apparentemente autonoma, questa concezione, che mette capo in definitiva al *Gewaltmensch*, all'individuo scatenato, che secondo Nietzsche non deve servire niente e nessuno salvo se stesso e la propria sete di dominio, corrispondeva in realtà alla situazione di decadenza dei valori e di degenerazione della civiltà. Era la situazione che si esprimeva appunto teoreticamente attraverso Nietzsche, in quanto la cultura non è «lusso calma e voluttà», ma il completamento degli avvenimenti storici. I tempi della specie sono i tempi della gioventù, della forza e della moralità: della grandezza. I tempi dell'individuo sono i tempi della vecchiaia, dell'indebolimento, dell'amoralità (della natura nuda e cruda): della grandiosità<sup>48</sup>. Mettendo insieme gli elementi validi delle due concezioni, si arriva a quello che è il vero fondamento della morale: l'incarnazione individuale dei bisogni della specie sulla base della solidarietà biologica, come forza di gravità interna<sup>49</sup>.

## 12. L'autodifesa di Schopenhauer

Non è questo il luogo per vagliare pedissequamente la fondatezza delle critiche mosse da Nietzsche a Schopenhauer. L'ho fatto in altra sede<sup>50</sup> e non starò a ripetermi. Citerò, però, una parte del pezzo che, dell'autodifesa di Schopenhauer, mi sembra il più significativo e, per quanto riguarda il nostro problema, decisivo. Nel capitolo 17 dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer dice:

Se si trova uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto, se ne tenta l'interpretazione finché si giunge a ipotizzare un significato delle lettere, grazie al quale esse formano parole intelligibili e periodi coerenti. Allora però non resta alcun dubbio sull'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la coerenza in cui questa interpretazione pone tutti i segni di quello scritto siano meramente fortuite e che, qualora si attribuisse un tutt'altro valore alle lettere, si potrebbero riconoscere allo stesso modo parole e periodi in questa loro disposizione. In simile guisa, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi perfettamente da sé. Deve spandere una luce uniforme su tutti i fenomeni del mondo, portando a concordare anche quelli più eterogenei, in modo da risolvere la contraddizione anche tra quelli più contrastanti<sup>51</sup>.

Dunque in primo luogo Schopenhauer non fa una questione di fondatezza della volontà («ipotizzare»), bensì una questione di efficacia della sua teoria ai fini ermeneutici. Così, allora, possiamo fare anche noi. Possiamo considerare

cioè, sperimentalmente, la teoria della volontà, che è tutta la metafisica di Schopenhauer, come un'ipotesi o, come si direbbe oggi, una simulazione, che altri sono liberi di interpretare come categoria nascosta, come intuizione poetica, come metafora o ancora in altri modi. Ciò è del resto in tono con quello che Schopenhauer stesso pensava delle teorie filosofiche. Esse, secondo lui, sono tutte ipotesi bisognose di conferma da parte dell'intuizione, ma che per decoro — cioè per non insegnare con incertezza e oscillazioni — i filosofi non possono presentare come tali. D'altra parte è sterile stare a dibattere della natura dell'albero, quando quel che conta sono soprattutto i frutti.

Nel caso di Schopenhauer, l'ipotesi funziona. Funziona come «penetrazione dell'essenza delle cose che si agita sotto tutti i fenomeni», per usare le parole di Rohde; e funziona come principio unificatore e criterio di interpretazione dell'esperienza nel suo complesso. E l'originalità e il colpo di genio di Schopenhauer. Esso gli consente — contro il parere di Nietzsche che la dice fallita — quella *Erklärung der Welt*, quella spiegazione o decifrazione del mondo, in cui consiste secondo lui il compito della filosofia. Che cosa lo prova? Semplicemente lo stupore con cui, leggendo Schopenhauer, vediamo sciogliersi sotto i nostri occhi, come per miracolo, un enigma dopo l'altro. Pagina dopo pagina, l'autore ci conduce per mano, con uno stile limpido, coadiuvato da acconci paragoni e metafore e sulla base di una solida cultura classica e scientifica, antica e moderna, alla soluzione di tanti problemi e misteri della vita, che non avremmo mai sperato di poter un giorno penetrare. Ci fa gettare sguardi verso le scaturigini, che illuminano come lampi le tenebre che ci serrano da presso. Che altro, se no, è filosofia? Questa «lettura» del mondo, inteso appunto come quel documento scritto in una lingua sconosciuta, nessun filosofo l'aveva mai data prima di Schopenhauer; è dunque preziosa, nonostante lasci la «x» della volontà come «x» e non sia affatto esauriente, come non vuole e non può essere, e non sia neanche scevra di escrescenze ed errori, che vanno certo studiati, isolati ed eliminati.

### 13. *Non la cosa in sé, ma l'Uno*

È un'ipotesi che consente inoltre di eliminare, sempre sperimentalmente, la divisione (non la distinzione!) del fenomeno dalla cosa in sé, il mondo fisico dal mondo metafisico, ossia di mantenere questo in quello, di fare del secondo la continuazione per quanto inafferrabile del primo, insomma di concepire la realtà come unica, quella sola che conosciamo, ma che la nostra conoscenza non potrà mai abbracciare nella sua immensità. È ciò che Goethe, prima ancora di Schopenhauer, afferma nell'importante colloquio filosofico che ebbe con Riemer, precettore del figlio e bibliotecario a Weimar, il 2 (6/7?) agosto 1807:

Tutta la filosofia della natura non è, in fin dei conti, che dell'antropomorfismo; detto altrimenti, l'uomo, unità in se stesso, estende questa idea di unità a tutto ciò che non è egli stesso, lo attira nella propria unità e lo unifica con se stesso. Per conoscere la natura, bisognerebbe che egli fosse la natura stessa. Ciò che egli enuncia della natura è ben qualcosa, vale a dire qualcosa di reale, di esistente, ma in relazione a lui. Però ciò che egli ne dice non è tutto, non è la natura intera, egli non la esprime nella sua totalità. [...] Ciò per intenderci e metterci d'accordo con i pensatori che parlano ancora di cose in sé. [...] Noi dovremmo parlare non di cose in sé, bensì dell'Uno in sé. Le cose esistono solo nel modo di concepire degli uomini, che pone la diversità e la pluralità. Tutto non è che uno, ma chi oserebbe parlare di questo Uno in sé?<sup>52</sup>.

Che differenza c'è tra queste idee e quella di Nietzsche, per il quale conoscere è «schematizzare un caos secondo bisogni pratici»? Non una differenza di fondo, ma soltanto la caratterizzazione della conoscenza, qui della scienza in particolare, come «bisogni pratici», e quella della natura come «caos».

Nella nostra visione e conoscenza non potremo dunque mai liberarci dell'antropomorfismo, dato che, come abbiamo visto, ciò equivarrebbe a liberarci di noi stessi. Tutto quello che è dell'uomo è umano e non può non esserlo. E diventa «antropomorfo» in quanto la conoscenza umana, come diceva già Spinoza, rispecchia più l'uomo che la cosa conosciuta<sup>53</sup>, soprattutto la cosa conosciuta è «incarnata» nell'uomo. Ma questo antropomorfismo periferico, necessario e inevitabile, non è da confondere con quegli antropomorfismi interni, che sono frutto di ignoranza, cedimenti, errori, a cui la mente umana è soggetta, ma che essa può correggere o evitare, per esempio la concezione tolemaica della Terra. In questo senso dunque c'è appunto anche sempre, con l'antropomorfismo, la forza che lo combatte, e scienza e filosofia consistono soprattutto in questa lotta.

La nostra conoscenza, ad ogni modo, non è valida, quando è valida, perché le idee corrispondano all'ideato. Per tutta la vita Nietzsche ha ossessivamente sottolineato l'impossibilità di questa corrispondenza, presumendo appunto che da essa dipendesse la validità della conoscenza, come abbiamo già detto. Lo ha dimostrato in particolare nel saggio giovanile *Su verità e menzogna in senso extramorale*, che non fu mai pubblicato in vita e che passa per essere il non plus ultra della negazione nietzschiana della conoscenza. La validità della nostra conoscenza riposa invece sulla sua base ontologica. Non è data dall'*adaequatio rei et intellectus*, bensì dall'identità di pensiero e realtà, di *res extensa* e *res cogitans*, due attributi della stessa sostanza, come, di nuovo, fu già insegnato da Spinoza. Le idee sono le cose stesse nella loro realtà ideale, che in noi affermano o negano qualcosa di sé. La verità consiste quindi in una particolare giustezza e coerenza del processo di pensiero (certo problematica); la sua corrispondenza alle cose esterne è un risultato, non un fondamento<sup>54</sup>. La

mente non rispecchia, crea (come la musica che, se è «imitativa», è cattiva musica). Ma questo, che per Nietzsche è quel che rende non valida la nostra conoscenza, è invece proprio la cosa giusta, la sola giusta. Proprio gli strumenti umani, «antropomorfici», che per Nietzsche ostacolano la conoscenza (e la moralità), la rendono invece possibile, come l'aria che è condizione prima che ostacolo del volo. Nietzsche, che conobbe Spinoza tardi e inadeguatamente, ebbe il torto di non aggiungere questo punto fondamentale ai cinque punti in cui riscontrò, con sorpresa e giubilo<sup>55</sup>, la concordanza del suo pensiero con quello di codesto suo grande predecessore<sup>56</sup>. Perciò, quando egli elimina la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ovvero tra mondo apparente e mondo vero, non è poi così lontano da Schopenhauer come crede.

#### 14. La differenza e la psicologia

Rimane tuttavia, tra Nietzsche e Schopenhauer, una differenza importante. Nietzsche fa dei due mondi un solo mondo, ma a favore del fenomeno, cioè nel senso della scepsi e della negazione<sup>57</sup>. In Schopenhauer invece l'unificazione avviene nel senso della cosa in sé, cioè dell'affermazione. Nel primo caso l'ordine umano storico, tradizionale, si dissolve, si perde; nel secondo si conserva, si salva. La dottrina positiva di Schopenhauer conserva il mondo umano e la sua articolazione in teoria e pratica e nelle varie partizioni dell'una e dell'altra, con diramazioni e generi, specie e sottospecie. Si possono discutere le singole teorie, mettere per esempio in questione che il fondamento della morale sia, come egli sostiene, la compassione, e che questa costituisca una rottura del *principium individuationis*, invece che dell'egoismo inteso in un senso grossolano; o che la musica esprima direttamente la volontà alla stessa stregua del mondo come fenomeno, e sia quindi superiore di un grado alle altre arti. Ma l'ordine e la gerarchia dei valori sono confermati: conoscenza, verità, realtà e moralità sono circoscritte, ma sono mantenute; il valore della bontà è salvato ed essa prevale sul genio come la luce del sole su quella artificiale, e come del pari, più in generale, i valori del carattere (della «volontà») prevalgono sui valori dell'intelletto. Anche la mistica e i fenomeni paranormali trovano nel sistema posto e giustificazione.

Invece la scepsi di Nietzsche, che è in primo luogo di natura psicologica, se usata moralisticamente (se applicata a un'epoca e a un luogo) funziona bene; se usata filosoficamente (sistematicamente e in universale) lo svia e lo corrompe. A partire dall'*instaurano magna* di *Umano, troppo umano* e per tutto il resto della vita, Nietzsche ha esercitato il suo genio psicologico per scoprire che cosa c'era dietro i pensieri, le credenze, le affermazioni e le pretese di carattere spirituale. E ha trovato che c'erano bisogni egoistici e anzi fisiologici. Ha così preteso che

la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, per servire e preparare la quale esistono le altre. Giacché la psicologia è ormai di nuovo la via che porta ai problemi fondamentali<sup>58</sup>.

Consequentemente, ha man mano allargato questa sua indagine psicologica a categorie sociali, popoli, società e infine all'intera umanità. Il nichilismo non è altro che la scoperta dell'antropomorfismo e dell'autoconservazione che si annidano anche dietro ogni più alta conoscenza come dietro la moralità spinta fino agli ideali ascetici<sup>59</sup>. E ciò perché ogni vivente, che si tratti di una zanzara, di un uomo, delinquente o santo, o dell'intera umanità, non può fare a meno di considerarsi come un centro, come il centro dell'universo, e di ribaltare nell'universo la sua unità, razionalità (e irrazionalità) e, più che lo spinoziano *conatus suum esse servando* il suo *conatus potentiae querendae* (da tutti questi viventi Nietzsche esclude naturalmente se stesso mentre scopre tutto questo stato di cose).

Dunque egli è arrivato a quella che è la sua massima conquista filosofica, il nichilismo appunto, non «soffermandosi a lungo e indisturbato sul problema, in lunghe concatenazioni concettuali», come aveva scritto nella domanda per la cattedra di filosofia, bensì psicologizzando, dopo tutti gli altri individui singoli e collettivi, anche quell'individuo massimo che è l'umanità o, se si vuole, la specie. E per questa sua opera merita bene di essere detto il nuovo Machiavelli. Ma la suddetta spinta, che era in lui dettata dall'insofferenza di ogni falsità e che lo portava a combattere i tentativi di ogni genere, ma in particolare quelli di quegli smalzati avvocati del tornaconto in senso superiore che sono per lui i filosofi sistematici — tentativi di edulcorare l'asprezza dell'esistenza, di gettarvi sopra manti di mentita o malconcepita spiritualità, con effetti di corruzione e denigrazione della vita e del mondo, sempre però traendone nutrimento e godimento — lo portava a tradurre, a *trasvalutare* sistematicamente i valori spirituali in valori fisiologici<sup>60</sup>. Ma ciò appunto fa precipitare tutte le partizioni e distinzioni di valori nell'imbuto unico della vitalità, il cosiddetto nichilismo attivo, e fa capire tutta la drammaticità dell'incitamento dell'amico Paul Deussen nel-l'apprendere che colui che l'aveva iniziato a Schopenhauer se n'era ormai distaccato:

Ma che succede? — Non sei più dalla parte di Schopenhauer? [...] è inconcepibile, non è possibile. — A questo punto dico: Nietzsche deve tornare indietro!<sup>61</sup>

## 15. La naturalizzazione dell'uomo

Nietzsche non tornò indietro. Non poteva. Avendo soppresso la conoscenza, la moralità, la verità e la realtà stessa, intesa come una qualunque costituzione delle cose<sup>62</sup>, e avendo così compiuto la «disumanizzazione della natura», procedette sempre più verso la «naturalizzazione dell'uomo». Questo

era appunto il suo ideale, concepito come ideale di veracità, di purezza e di realismo. È la sfida, soprattutto a se stesso, del poeta Nietzsche, del grande poeta tragico Nietzsche, ad amare la vita nella sua aspra autenticità, di cui non solo la diabolicità è terribile, come egli dice, ma anche la bellezza. E *Yamor fati*. La più forte provocazione in questo senso, Nietzsche la riceveva certamente dallo spettacolo mortificante della decadenza e falsità dei valori vigenti, dei valori cristiani, che erano stati valori morali, sociali e politici oltre che religiosi, ma che ora ristagnavano e marcivano, intimamente svuotati, in un'atmosfera di mollezza, morbosità e ipocrisia. Era la vecchiaia e il deperimento, lo svuotamento del cristianesimo e della civiltà da esso forgiata, la quale aveva già da tempo depositato quello che ancora aveva da dare nella laicità degli Stati nazionali europei.

All'incontro di questa tendenza, la Germania non aveva vissuto tutto quel processo che aveva portato altri Stati europei — Italia, Spagna, Francia, Olanda e soprattutto Inghilterra — su posizioni avanzate e moderne. Dopo il grande balzo in avanti, anzi in alto, che aveva spiccato con la *Goe-thezeit*, essa era sprofondata, già col romanticismo, in una *Sehnsucht* per il suo passato medioevale, e ciò a causa delle sue condizioni di arretratezza, che avevano consentito solo una carente ricezione dell'illuminismo (Kant era un filosofo, non un *philosophe*).

In realtà questo sprofondamento, che è passato in parte anche per Schopenhauer, ma soprattutto per Wagner e, ai tempi nostri, ancora per Heidegger, coi mortiferi effetti che provocava deve aver colpito e spaventato Nietzsche, sebbene egli non potesse farsene, più di un secolo fa, l'idea chiara che possiamo farcene noi oggi. È significativo comunque che Wagner non amasse il Rinascimento e la Modernità e Heidegger, con la sua caratteristica arbitrarietà, neanche li ammettesse: per lui non c'era che l'evo antico e il medioevo, naturalmente soprattutto il medioevo germanico, che arrivava fino a noi e che si trattava in qualche modo di ripristinare. Dietro tutta la sua filosofia, come pure dietro il suo atteggiamento politico, c'è questo misonismo, questa arretratezza e *Sehnsucht* del Baden-Württembergese che viveva nella Foresta Nera, in una baita di montagna originariamente priva di acqua e di elettricità. Nietzsche visse tutto questo ripiegamento in prima persona, se ne saturò, per amore della grandezza altrui (in particolare di Schopenhauer e Wagner), come accade appunto ai grandi, ma poi sperimentò la reazione e il rifiuto. La sua onestà si ribellò, la sua veracità lo mise sulla strada di una decisa e irreversibile opposizione.

Ma non si vive impunemente in un'epoca e in una temperie culturale, e la filosofia non si distacca, formalmente, dalla propria epoca se non per esprimerla meglio, come si dice, in realtà per completarla. Nietzsche si ribellò

all'epoca, sentendosi inattuale, ma non poté non farsi attuale a sua volta. Si era intrappolato nella sua scepse e non seppe più uscirne. Tutto quello che rimediò furono i dubbi, i significativi lamenti e scoramenti e le ipotesi in contrario che ogni tanto lo sollevavano sulle convinzioni acquisite, ma senza poter fargli abbandonare il cammino intrapreso. Su quella via la sua battaglia, coraggiosamente ingaggiata, non poteva però dare i frutti sperati. Volendo combattere la *décadence*, la accelerò, giusta una sua stessa lucida previsione<sup>63</sup>, ribaltando la mollezza nella violenza, che è appunto l'altra faccia della *décadence*.

La trasvalutazione naturalizzante, approdo in sé geniale della sua ricerca morale, apre alla mente umana un vastissimo orizzonte di comprensione rivoluzionaria e insieme tragica dei rapporti tra uomo e natura; e trionfa della falsità e dell'ipocrisia dei valori vigenti, dei valori cristiani intimamente corrosi, divenuti pseudovalori. Ma il suo esercizio sistematico, accompagnato da sogni di palingenesi e da anticipazioni del futuro, che sono in realtà richiami al passato pagano e alla sua cultura in funzione anticristiana, porta infine a un massiccio ribaltamento di ogni forma di spiritualità in un crudo vitalismo. Al cristianesimo e alla civiltà da esso creata, ormai in preda al *cupio dissolvi*, Nietzsche dà così l'ultima spinta verso l'involutione e la catastrofe finale. Questa si sarebbe prodotta in particolare con le due guerre mondiali, quelle «guerre durissime ma necessarissime» che egli aveva previsto e auspicato<sup>64</sup>. Sotto la pressione delle cause storiche, il suo naturalismo si macchia di rapacità e ferocia, che serviranno, se non ad ispirare (a ciò pensa direttamente la storia), a legittimare il più colossale e terribilmente armato imbestiamento umano<sup>65</sup>.

## 16. Conclusione

Nietzsche aveva amato e studiato Goethe, aveva certamente preso da lui molte idee che sono anticipazioni sintetiche, per lo più in forma di massime, di sue importanti teorie, compreso il nichilismo. Ma non aveva tenuto conto dei suoi incitamenti a non mescolare ideale e reale; del suo monito che «non impunemente si scambiano ideale e realtà», del fatto che

l'uomo, per quanto lo attiri la terra coi suoi mille e mille fenomeni, innalza lo sguardo indagatore e desioso al cielo, che in incommensurabili spazi si inarca su di lui, perché sente in modo chiaro e profondo di essere un cittadino di quel mondo spirituale, in cui non ricusiamo di credere, e anzi non vi rinunciamo<sup>66</sup>.

In tal modo pagava il fio dell'aver violato i limiti della sua più autentica natura di poeta e pensatore moralista, e di aver fatto irruzione, non troppo dissimilmente da quella da lui paventata nei suoi giardini e contro cui elevava steccati, nei campi a lui non riservati della pura e sublime filosofia. Invece di

*patere legem quam ipse tulisti*, aveva contravvenuto al suo stesso divieto di assolutizzare i valori moralistici, depositato nel già citato aforisma 5 delle *Opinioni e sentenze diverse*. Il suo itinerario, specie nel periodo post-zarathustriano, acquista così, pur tra i continui lampeggiamenti del suo genio, il valore di un rispecchiamento del tormentato sviluppo logico del declino della bimillenaria civiltà cristiano-europea, del tramonto dell'Occidente, di fronte a un futuro imprevedibile e non certo rassicurante. Ma questo tramonto egli, a differenza del suo grande seguace Spengler, che si limita a rilevarlo, ha contribuito a produrlo, fornendogli appunto quella copertura teoretica di cui esso aveva bisogno. Per questo soprattutto, perché questa era la sua missione specifica, fatale, come organo del suo secolo, egli si era staccato da Wagner: per sopravanzarlo; e non era potuto tornare al suo grande maestro Schopenhauer, arroccato in una fortezza inespugnabile, ma in qualche luogo del passato. «In definitiva», aveva già detto, «non possiamo vivere per noi stessi»<sup>67</sup>.

### La presente edizione

Riuniamo nel presente volume e nel successivo, attualmente in stampa, le opere del Nietzsche maturo, da *La gaia scienza* a *L'Anticristo*, per un impatto pieno e immediato, di cui si potrà poi allargare la base risalendo verso le origini. Escludiamo le due ultime opere preparate da Nietzsche per la stampa: i *Ditirambi di Dioniso* e *Ecce homo*, perché sono opere autobiografiche, in cui l'Autore si è ormai staccato dai problemi filosofici<sup>68</sup>.

Le traduzioni sono condotte sui testi dell'edizione critica Colli-Montinari pubblicata dall'editore de Gruyter di Berlino dal 1967 in poi: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Di tale edizione critica il curatore è stato collaboratore insieme con Maria Luisa Fama Pampaloni. Le traduzioni sono di una stessa mano, e il traduttore è anche l'autore dei saggi introduttivi, del saggio generale in apertura del presente volume e dell'apparato critico. Dunque il lettore può contare, per quel che importa, su una coerenza che non si riscontra in altre edizioni delle opere di Nietzsche. Essa - sia permesso dirlo - è frutto di un'esperienza di quattro decenni e di un lavoro che, pur svolto con indipendenza, non si è mai rinchiuso su se stesso, ma ha sempre cercato di tener conto dei risultati migliori ottenuti da ogni parte nel campo degli studi nietzschiani, in primo luogo di quelli degli editori e maestri Colli e Montinari, nonché del loro discepolo e continuatore Giuliano Campioni.

Nelle note abbiamo cercato di servire il lettore non come se fosse un filologo, ma come qualcuno che è soprattutto interessato a capire i testi. Dunque abbiamo ommesso le stesure preparatorie e le varianti, che in traduzione



non possono neppure rispecchiare il valore stilistico che rispecchiano nella lingua originale, e abbiamo invece dato chiarimenti e indicazioni capaci di ampliare la base di comprensione. A tal fine abbiamo fatto uso, secondo possibilità e opportunità, di citazioni che consentono un agevole reperimento dei passi e luoghi citati.

La traduzione di *La gaia scienza*, con il relativo saggio introduttivo, è la stessa, salvo qualche raro ritocco, pubblicata nella Biblioteca Universale Rizzoli nel maggio 2000. La traduzione di *Così parlò Zarathustra* è a sua volta la stessa, salvo ritocchi, pubblicata per la prima volta nella stessa collana nel maggio 1985. Il relativo saggio introduttivo è una versione modificata del saggio intitolato *Così parlò Zarathustra*, in *Saggi nietzschiani*, Napoli, La città del sole, 1998.

La nota bibliografica è dovuta all'amichevole collaborazione di Domenico M. Fazio, che qui ringrazio.

Ci scusiamo col Lettore per qualche ripetizione che si può riscontrare nei saggi introduttivi, scritti originariamente per una destinazione non comune. Trattandosi a ogni modo di concetti nuovi e non proprio facili da assimilare, è forse consentito invocare qui il *repetita iuvant*.

1. *Postfazione al Nietzsche di Martin Heidegger*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 969.

2. *Ibidem*, p. 951.

3. *Ibidem*, p. 952.

4. *Ibidem*, p. 971.

5. In un'intervista apparsa su «la Repubblica» del 1° agosto 2000, Roberto Calasso dice: «Heidegger ha ritagliato all'interno di Nietzsche una figura che si presenta come una sorta di fatalità del pensiero occidentale». L'intervistatore osserva: «È una grande operazione strategica». E Calasso: «E l'unica che poteva permettere a Heidegger di presentare poi il proprio pensiero come il primo addentrarsi nella radura che si apre al di là della metafisica. Prima però occorreva catturare quell'altro evaso dal castello incantato della metafisica che era Nietzsche stesso. Occorreva catturarlo e installarlo poi, con tutti gli onori, come direttore della prigione. Un'operazione paradossale, anche geniale. Ma noi ormai dovremmo essere capaci di vederla anche nel suo aspetto di macchinazione teatrale [...]».

6. C.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, traduzione di Mario Carpitella, Bari, Laterza, vol. II, 1981, pp. 107 sg.

7. Si veda il duro confronto fra Tucidide e Platone in *Crepuscolo degli idoli. Quel che devo agli antichi*, 2.

8. Citazione variata dalla poesia di Goethe *Confessione generale (Generalbeichte)*: «Noi vogliamo, secondo il tuo cenno, / Sforzarci senza posa / Di disabituarci alle mezze cose / E di vivere risolutamente nell'integrità, nel bene e nella bellezza». Preso da Goethe, questo ideale diventa in Nietzsche grandioso e tragico, per il modo in cui egli lo vive e incarna.

9. B. CROCE, *Nuove pagine sparse*, Bari, Laterza, 1966, vol. II, p. 248.

10. C.P. JANZ, op. cit., vol. I, 1980, p. 7.

11. Si veda, nell'illuminante e anche impressionante aforisma 209 di *Al di là del bene e del male*, il vero significato dello scetticismo di Nietzsche, come pure la contrapposizione di due specie di scetticismo, uno segno di impotenza e l'altro di potenza. Innestando il proprio scetticismo su quello dei grandi del suo popolo, a partire da Federico il Grande, e respingendo d'altra parte la fede cristiana come contagio e malattia mortale (ivi, af. 46), Nietzsche si erge a massimo campione della a-religiosa razza germanica (con l'eccezione dei Celti). Di cui tuttavia, con la sua radicalità e veemenza, sotterraneamente alimentata dalle spinte storiche, fomenta anche la violenza (gli effetti «equivoci e terrificanti» della sua azione).

12. *Massime e riflessioni*, massima 957.

13. *Frammento* 25 [n] Primavera 1884.

14. «Quest' "anima nuova" avrebbe dovuto cantare — e non parlare! Che peccato che io, ciò che allora avevo da dire, non abbia osato dirlo da poeta: forse avrei potuto!»: *La nascita della tragedia, Tentativo di autocritica*, 3.

15. C.P. JANZ, op. cit., vol. I, 1980, pp. 371 sg.

16. «Coleridge scrisse k *Biographia litteraria* molto più tardi nella vita, quando la poesia, eccetto per quell'unico breve e toccante lamento sulla perdita della giovinezza, lo aveva abbandonato, e quando gli effetti disastrosi di una lunga dissipazione e stupefazione delle sue capacità nella metafisica trascendentale lo stavano portando a uno stato di letargia»: Wordsworth and Coleridge, in *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, London, Faber, 1964, p. 67. Di se stesso Eliot dice: «Ho letto alcune cose di Hegel e Fichte [...] e le ho dimenticate; di Schelling ignoro tutto ci prima mano, ed egli è uno di quegli autori che, quanto più li lasci da parte senza leggerli, tanto meno ti viene voglia di leggerli. [...] La mia mente è troppo pesante e concreta per i voli del ragionamento astruso»: ivi, p. 77.

17. *Frammento* 34 [ 15 o] BN Aprile-giugno 1885.

18. «Sull'artista, sul poeta, vennero a gravare le visioni del filosofo, che lo mettevano al servizio delle finalità filosofiche; l'artista attirava il filosofo oltre l'ambito di quanto è razionalmente concepibile, negli *intermundia* della fantasia e dell'ispirazione; la sua natura appassionata non concedeva requie al filosofo, e le esigenze della filosofia non concedevano mai all'uomo appassionato la tranquillità della vita».

19. In C.P. JANZ, op. cit., vol. I, 1980, p. 6.

20. Caratteristico nel senso che, per un chimismo misterioso, ma che esalta in definitiva il suo senso della verità, Nietzsche ha dato, parlando d'altri o d'altro, le critiche più efficaci (contro) i propri difetti ed errori. Esse si possono quindi prendere di peso e far valere nei suoi confronti.

21. C.P. JANZ, op. cit., vol. 1, 1980, pp. 184 sg.

22. «Da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una x»: frammento 21127] 5 1885-1886.

23. Nietzsche si mangia Kant e Hegel come niente. Di Schopenhauer invece nessuna parola.

24. Come egli dice. Ma a Bonn aveva seguito delle lezioni su Schopenhauer.

25. «Mia diffidenza verso il sistema fin dall'inizio. In primo piano veniva la *persona*, lui *tipico* carne filosofo e promotore di cultura. [...] Per me l'unico effetto era la generazione del filosofo — ma *io stesso* fui ostacolato dalla superstizione del genio. Chiudere gli occhi»: frammento 3019] n Estate 1878.

26. F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici* 1867-1869, a cura di Giuliano Campioni e Federico Gerratana, Milano, Adelphi, 1993, p. 18.

27. G. CAMPIONI, *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, ETS, 1992, p. 85.

28. C.P. JANZ, op. cit., vol. 1, 1980, p. 402.

29. *Ibidem*, p. 405.

30. *Frammento* 2 [29] 1885-1886. Questa espressione acquista significato pregnante se la si intende nel senso che la musica rivela l'anima e l'arte dei musicisti, dei compositori, e non ha uno statuto speciale e superiore alle altre arti. Già in *Opinioni e sentenze diverse*, aforisma 171, Nietzsche aveva detto più pacatamente: «La musica non è appunto un linguaggio universale fuori

del tempo [...] essa corrisponde invece esattamente a una misura di sentimento, di calore e di tempo, che una singola civiltà [...] porta in sé come legge interna».

31. C.P. JANZ, op. cit., vol. I, 1980, p. 432. Nella traduzione abbiamo sostituito «che è desta» (sich regenden) con «che si agita». Per Schopenhauer la volontà non dorme mai e quindi non è mai neanche «desta».

32. Cfr. *Genealogia della morale*, §28, in fine.

33. «La forza della sua coscienza intellettuale, che sostenne per tutta una vita la contraddizione tra essere e volere e lo costrinse a contraddirsi anche nei suoi scritti costantemente e quasi in ogni punto»: La gaia scienza, aforisma 99.

34. Cfr. *Così parlò Zarathustra, parte I, Dei disprezzatori del corpo*.

35. Cfr. *Crepuscolo degli idoli, Morale come contronatura*, 5. Cfr. pure aforisma 225 di *Al di là del bene e del male*.

36. Cfr. *Aurora*, aforisma 168.

37. Frammento 23[88] 1877.

38. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt ah Wille und Vorstellung*, Wiesbaden, Brockhaus, 1972, vol. I, p. 596.

39. «Io penso allora al vecchio Kant che, come castigo per essersi *sgraffignato* la “cosa in sé” — un'altra cosa ridicolissima! — fu poi accalappiato dall'“imperativo categorico” e con questo in cuore *fece ritorno ai vecchi errori* “Dio”, “anima”, “libertà” e “immortalità”, come una volpe che ha la cattiva idea di ritornare nella sua gabbia: — ed erano state la *sua* forza e la *sua* intelligenza che avevano *forzato* questa gabbia!»: *La gaia scienza*, aforisma 335. Qui non è affatto inopportuno notare, come segno di affinità e fratellanza anche nel negativo, che un'osservazione analoga, solo in apparenza maliziosa, si può fare a proposito della Teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche. Con essa, infatti, egli recuperò l'essere dopo averlo in tutti i modi bandito a favore del divenire, quando quest'ultimo gli divenne angoscioso e insopportabile.

40. Frammento 24[6] Estate 1877.

41. F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici* cit., pp. 92 sg.

42. «L'individuo invece ha per la natura solo un valore indiretto, cioè solo in quanto è un mezzo per conservare la specie»: A. SCHOPENHAUER, op. cit., vol. II, p. 401.

43. C.P. JANZ, op. cit., vol. 1, 1980, p. 13.

44. *Ibidem*, p. 647.

45. Cfr. *La gaia scienza*, aforismi 23, 116, 143, 149.

46. *Dei disprezzatori del corpo*.

47. È quello che Nietzsche intende quando parla di «egoismo superiore» contrapposto all'«egoismo inferiore», e quello che Croce avrebbe dovuto intendere quando diceva che l'individuo è un'istituzione — egli intendeva: dello spirito. La specie è il limite a cui si ferma ogni suo membro, e quella umana è concretamente ciò che molti immaginano come Dio, lo spirito, l'assoluto ecc. Al di là di essa l'uomo va solo col pensiero astratto, non col sentimento.

48. In base a quanto qui detto per Nietzsche, non bisogna concludere che Schopenhauer, per aver assegnato il primato alla specie, fosse ispirato, invece, da un'epoca di gioventù, moralità ecc. La sua evidenziazione della specie non è un'esaltazione di essa, anzi è una connotazione negativa, che ne ricorda la potenza per far valere, contro di essa, il pessimismo e la negazione. Ed è attraverso pessimismo e negazione che egli manifesta l'appartenenza alla sua epoca.

49. Il dramma della morale non è che non c'è o non ha fondamento, ma che il disinteresse dell'individuo serve l'interesse della specie, la sua *utilità*, così come la grandezza e l'altruismo del politico servono l'utilità e l'egoismo dello Stato.

50. *Nel seminario sui rapporti tra Schopenhauer e Nietzsche tenuto il 4 maggio 2000 all'Università di Napoli. Esso sarà pubblicato nella rivista «Annuario filosofico».*

51. A. SCHOPENHAUER, op. cit., vol. 31, cap. 17, pp. 204 sg.

52. *Goethes Gespräche*, Biedermannsche Ausgabe, a cura di Wolfgang Herwig, München, 1998,

vol. II, pp. 246 sg.

53. «[...] le idee, che abbiamo dei corpi estemi, indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni»: B. SPINOZA, *Etica*, Boringhieri, Torino, 1959-1978, p. 89. «Conoscere più o meno perfettamente un oggetto non vuol dire perciò accogliere in sé un'immagine soggettiva che riproduca l'oggetto, ma vuol dire accogliere in sé l'oggetto stesso nella sua realtà ideale: è l'oggetto stesso che in noi afferma o nega qualcosa di sé (Tr. br., II, 16, 5). In questo senso si deve intendere l'affermazione del *Tractatus brevis* (II, 15-16) che ogni conoscere è un patire: in quanto è un accogliere in sé una realtà ideale attiva e vivente»: P. MARTINETTI, *Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 150 sg.

54. Stabilito che «concetto esprime azione della mente», cioè creazione, non passività, Spinoza prosegue: «Intendo per idea adeguata un'idea, la quale, in quanto è considerata in sé, senza relazione con un oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche di un'idea vera. *Spiegazione*. Dico intrinseche, per escludere quella che è invece estrinseca, vale a dire la convenienza dell'idea col suo ideato»: *Etica* cit., p. 68.

55. Cfr. cartolina postale a Franz Overbeck del 30 luglio 1881. In realtà i punti erano anche più di cinque. Che cosa sono infatti i «bisogni pratici» in base ai quali l'uomo schematizza il caos, chiamando questa schematizzazione «conoscenza», se non lo sforzo di conservare il proprio essere, che per Spinoza è l'essenza dell'uomo? Certo Nietzsche ha dato a questo problema uno sviluppo particolare, facendone derivare la necessità dell'errore proprio per conservare il proprio essere; ma le sue conclusioni non vanno in sostanza oltre quella di Spinoza sopra enunciata (cfr. nota 53).

56. Qui Spinoza «inconfutabile» si vendica per così dire delle critiche distruttive mossegli da Nietzsche negli aforismi 349 e 272 della *Gaia scienza*.

57. Cfr., per esempio, aforisma 354 della *Gaia scienza*.

58. *Al ài là del bene e del male*, aforisma 23 *in fine*.

59. cfr. nota 3.

60. Frammento 14[104] 1888-1889.

61. C.P. JANZ, op. cit., vol. 1, 1980, p. 733.

62. Frammento 9[35] 2. *Presupposti di quest'ipotesi*, Autunno 1887.

63. *Crepuscolo degli idoli*, *Scorribande di un inattuale*, 43, e *11 problema di Socrate*, II.

64. «Ci saranno guerre come non ce ne sono ancora state sulla terra»: *Ecce homo*, *Perché sono un destino*, 1.

65. Interessante notare che a questo imbestiamento si giunse per reazione a un altro «imbestiamento». «*La degenerazione totale dell'uomo*, giù giù fino a quello che ai babbei e agli zucconi socialisti appare il loro «uomo dell'avvenire» — il loro ideale! — questa degenerazione e riduzione dell'uomo a un perfetto animale del gregge (o, com'essi dicono, a uomo della «società libera»), questo imbestiamento dell'uomo fino alla sua trasformazione in animale nano degli uguali diritti e pretese è possibile, non c'è alcun dubbio!»: *Al di là del bene e del male*, aforisma 203 *in fine*.

66. Colloquio del 29 aprile 1818 col cancelliere Muller, in Goethe a colloquio, a cura di Barbara Allason, Torino, Francesco De Silva, 1947, p. 179.

67. *Lettera a Erwin Ronde del 3 o 4 maggio 1868*.

68. «*1 Dittirambi di Dioniso*», dice Giorgio Colli, «come scritto destinato alla stampa, seguono da vicino la conclusione di *Ecce homo*, di un'opera cioè in cui l'interesse per problemi oggettivi di pensiero si rovescia in una sovraccitata contemplazione della propria persona. [...] La lotta filosofica per abbracciare un universo di relazioni, per ridurle in cifra si è arenata, il tormento si è mutato in baldanzosa lievità, poiché l'oggetto arcigno è stato soppresso, il soggetto è diventato oggetto docile che si lascia raccontare»: F. NIETZSCHE, *Dittirambi di Dioniso e Poesie postume* (1882-1888), Milano, Adelphi, 1970, pp. 218 sg.

guono da vicino la conclusione di *Ecce homo*, di un'opera cioè in cui l'interesse per problemi oggettivi di pensiero si rovescia in una sovraccitata contemplazione della propria persona. [...] La

lotta filosofica per abbracciare un universo di relazioni, per ridurle in cifra si è arenata, il tormento si è mutato in baldanzosa lievità, poiché l'oggetto arcigno è stato soppresso, il soggetto è diventato oggetto docile che si lascia raccontare»: F. NIETZSCHE, *Ditirambi ài Dioniso e Poesie postume* (1882-1888), Milano, Adelphi, 1970, pp. 218 sg.

## NOTA BIOGRAFICA

~~1814~~ Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce il 15 ottobre a Röcken presso Lötzen, nella Sassonia prussiana, dal pastore protestante Karl Ludwig (1813-1849) e da Franziska Oehler (1826-1897), figlia di un pastore protestante.

~~1846~~ luglio nasce la sorella Elisabeth.

~~1849~~ febbraio nasce il fratello Joseph. Il 30 luglio muore il padre.

~~1850~~ gennaio muore il piccolo Joseph. Franziska Nietzsche si trasferisce a Naumburg con i figli, la suocera e le cognate. Friedrich cresce in un'atmosfera religiosa. Ma insieme alle letture della Bibbia hanno importanza per lui anche la poesia, la musica e il canto.

~~1858~~ Nietzsche è ammesso alla prestigiosa scuola di Pforta, fondata nel XVI secolo. Vi avevano studiato Klopstock, Fichte, Ranke. Nietzsche vi riceve una rigorosa formazione classica. Letture di Hölderlin, Goethe, Feuerbach, Byron, Emerson, Sterne. Stringe amicizia con Paul Deussen e Cari Gersdorff.

~~1860~~ gli amici di Naumburg Gustav Krug e Wilhelm Pinter fonda l'associazione musicale-letteraria «Germania», che durerà tre anni. Scrive per essa poesie, composizioni musicali e saggi filosofico-letterari, tra cui *Fato e volontà* e *Libertà della volontà e fato*, in cui si manifesta già una tendenza antimetafisica.

~~1864~~ frequenta l'università di Bonn con l'amico Deussen. Si iscrive alla corporazione studentesca «Franconia», ma non sopporta la vita studentesca.

~~1865~~ febbraio, in una gita a Colonia, avrebbe fatto visita a un bordello e contratto la sifilide che sarebbe all'origine, secondo alcuni, della sua pazzia. Thomas Mann ha messo questo episodio al centro del suo romanzo *Doctor Faustus*. A ottobre Nietzsche passa all'università di Lipsia per seguire il grande filologo Friedrich Ritschl. Prima lettura di Schopenhauer.

~~1866~~ viene membro attivo della Società filologica di Lipsia. Legge la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, uno dei libri che lo influenzeranno.

~~1867~~ amicizia con Erwin Rode. Sul «Rheinisches Museum», rivista diretta da Ritschl, pubblica il primo lavoro filologico su Teognide, sul quale aveva scritto un saggio in latino per la maturità classica. Dal 9 ottobre, servizio militare nell'artiglieria a cavallo a Naumburg.

~~1868~~ marzo fine del servizio militare a causa di una caduta da cavallo. L'università di Lipsia, dove lavora come *Privatgelehrter*, premia un suo lavoro sulle fonti di Diogene Laerzio. In novembre, a casa dell'orientalista Hermann Brockhaus, incontra Richard Wagner.

~~1869~~ febbraio è chiamato alla cattedra di filologia classica dell'università di Basilea (senza esami). Giunge qui il 19 aprile. Il 17 maggio fa una prima visita a Richard Wagner e Cosima von Bulow a Tribchen presso Lucerna. Il 28 maggio tiene la prolusione su *Omero e la filologia classica*. Conosce Jacob Burckhardt.

~~1870~~ gennaio conferenza all'università sul *Dramma musicale greco*, il 1° febbraio su *Socrate e la tragedia*. In primavera stesura della *Visione dionisiaca del mondo*. Il 19 luglio scoppio della guerra franco-prussiana. In agosto si arruola come infermiere. Il 7 settembre si ammala di dissenteria e differite. È ricoverato a Erlangen. A fine ottobre toma a Basilea. Assiste alle lezioni di Burckhardt *Sullo studio della storia*, poi stampate come *Considerazioni sulla storia universale*. Rapporti con Burckhardt. Amicizia con il professore di teologia Franz Overbeck. Abiterà con lui per cinque anni e Overbeck diventerà il suo amico più fedele e prezioso.

~~1871~~ gennaio fondazione dell'impero tedesco, il 28 capitolazione di Parigi. In febbraio Nietzsche ottiene un periodo di riposo per ragioni di salute. In viaggio per Lugano, incontra sul Gottardo Giuseppe Mazzini. Il 18 marzo scoppio della Comune parigina, che a maggio viene soffocata. Nietzsche è sconvolto dalla falsa notizia dell'incendio del Louvre, Lavora alla *Nascita della tragedia*.

~~1872~~ *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* con dedica a Richard Wagner. In gennaio-marzo conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* alla Società accademica. Dal 25 al 27 aprile a Tribchen per l'ultima volta. A maggio Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff attacca *La nascita della tragedia*. Replica di Wagner e Rohde. Wagner e Cosima lasciano la Svizzera. Il 22 maggio posa della prima pietra del teatro wagneriano a Bayreuth. Nietzsche conosce Malwida von Mey-senbug. A Natale dedica a Cosima il manoscritto *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*.

~~1873~~ *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Verità e menzogna in senso extra-morale*, che saranno pubblicati postumi. Esce la prima considerazione inattuale: *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*. Viene lodata da Karl Hillebrand. Amicizia con Paul Rée. Un *Appello ai Tedeschi*, chiestogli da Wagner per Bayreuth, è respinto dalle associazioni wagneriane. Primi disturbi agli occhi.

~~1874~~ seconda e terza considerazione inattuale: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e *Schopenhauer come educatore*. Amicizia con Marie Baumgartner e

suo figlio Adolf. Seconda edizione della *Nascita della tragedia*.

~~1875~~ 1875 appunti per l'inattuale *Noi filologi*, rimasta allo stato di abbozzo. Legge Dühring e Rée. Programma di studi scientifici. Cattiva salute.

~~1876~~ 1876 occasione del primo festival di Bayreuth in agosto (prima esecuzione dell'*Anello del Nibelungo*), appare la quarta inattuale, *Richard Wagner a Bayreuth*. Delusione di Nietzsche per la mondanizzazione dell'evento. Fa la conoscenza di Louise Ott, che si innamorerà di lui (senza seguito). Primi appunti per *Il vomere*, un «libro per spiriti liberi», che confluiranno in *Umano, troppo umano*. Prima collaborazione dell'allievo Heinrich Köselitz, poi chiamato da Nietzsche Peter Gast. Dal 24 ottobre a Sorrento, Villa Rubinacci, con il suo allievo Albert Brenner e l'amico Paul Rée, presso Malwida von Meysenbug. Ultimi incontri coi Wagner.

~~1877~~ 1877 le letture, fra cui Diderot e Voltaire. A maggio soggiorni a Ra-gaz e Rosenlaubad in Svizzera, poi di nuovo a Basilea, dove riprende le lezioni. Gast lo aiuta a preparare il manoscritto della sua nuova opera.

~~1878~~ 1878 gennaio riceve da Wagner la partitura del *Parsifal*. In maggio esce *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. Sui «Bayreuther Blätter» Wagner attacca senza nominarla la nuova opera di Nietzsche.

~~1879~~ 1879 pubblica *Opinioni e sentenze diverse*, come appendice a *Umano, troppo umano*. Le condizioni di salute si aggravano. Nietzsche abbandona l'università. Riceverà una pensione di tremila franchi annui. Estate in Alta Engadina (St-Moritz). In autunno a Naumburg. Pubblica a fine anno *Il viandante e la sua ombra*, «seconda e ultima appendice» a *Umano, troppo umano*.

~~1880~~ 1880 gennaio riceve la visita di Paul Rée a Naumburg. In febbraio è a Riva del Garda. Dal 12 marzo alla fine di giugno è a Venezia con Gast. Studi sul cristianesimo, lettura di Pascal e Stendhal. Estate a Marienbad. In settembre di nuovo a Naumburg. Passando per Francoforte, visita gli Overbeck a Basilea. In ottobre è a Stresa, a novembre a Genova.

~~1881~~ 1881 pubblica *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*. In maggio a Recoaro con Gast. Dal 4 luglio al 1° ottobre primo soggiorno a Sils-Maria. Pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose. Alternanza di stati depressivi ed euforici. In ottobre di nuovo a Genova. Assiste alla *Carmen* di Bizet.

~~1882~~ 1882 febbraio visita di Rée. Questi conosce a Roma, il 13 marzo, Lou von Salomé a casa di Malwida von Meysenbug. Rée e Malwida scrivono a Nietzsche della «giovane Russa». In aprile Nietzsche è a Messina. Il 20, a Roma, incontra Lou e Rée nella basilica di S. Pietro. Progettano un periodo di studio e di vita in comune. Domanda di matrimonio a Lou tramite Rée, respinta da Lou. Con Lou e la madre a Orta, in viaggio verso la Svizzera. Dal 13 al 16 maggio con Rée e Lou a Lucerna. Seconda domanda di matrimonio respinta. Dal 23



maggio al 24 giugno a Naumburg. Poi a Tautenburg, dove termina *La gaia scienza*. Dall'inizio di agosto è in compagnia della sorella e di Lou. Rimane a Tautenburg fino al 27 agosto. Lite con la madre e la sorella a causa di Lou. In ottobre, a Lipsia, ultimo incontro con Rée e Lou. Il progetto di studio in comune è formalmente mantenuto. Alla fine di agosto è uscita *La gaia scienza*. Nella rivista dell'editore Schmeitzner escono gli *Idilli di Messina*. Il 15 novembre a Basilea dagli Overbeck. Dal 23 a Rapallo. In dicembre crisi dei rapporti con Lou e Rée.

~~1883~~ 1883. Espressione, idee di suicidio, abuso di sonniferi. H 13 febbraio a Venezia muore Wagner. Dal 23 al 3 maggio a Genova. A Roma, riconciliazione con la sorella. Rottura definitiva con Lou e Rée. In aprile esce *Così parlò Zarathustra* (*Proemio e Discorsi di Zarathustra*). Nuova crisi con Elisabeth, che si fida con l'antisemita e wagneriano Bernhard Forster. In agosto esce la seconda parte di *Così parlò Zarathustra*. Da quest'anno Nietzsche trascorre l'estate a Sils-Maria e l'autunno-inverno a Nizza, con viaggi vari. A dicembre visite di Joseph Paneth, amico di Freud.

~~1884~~ 1884. Gennaio compimento della terza parte dello *Zarathustra*, che esce a marzo. Nietzsche considera l'opera completata. In agosto, a Sils-Maria, visita di Heinrich von Stein. Da fine settembre a fine ottobre a Zurigo, dove conosce Gottfried Keller. Si riconcilia nuovamente con la sorella.

~~1885~~ 1885. Aprile stampa a proprie spese (come poi ogni scritto successivo), in quaranta esemplari, la quarta parte dello *Zarathustra*. Il 22 maggio matrimonio della sorella.

~~1886~~ 1886. Pubblica *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, inizialmente progettato come continuazione di *Umano, troppo umano*. Scrive le prefazioni per la nuova edizione di *Umano, troppo umano* (primo e secondo volume) e *La nascita della tragedia (Tentativo di autocritica)*. Lavora al quinto libro della *Gaia scienza* e scrive le prefazioni per la nuova edizione di quest'opera e di *Aurora*. La sorella si trasferisce col marito in Paraguay. Carteggio con Hippolyte Taine.

~~1887~~ 1887. Nove edizioni di *Aurora* e della *Gaia scienza*. Ad *Aurora* è aggiunta una prefazione; alla *Gaia scienza* una prefazione, il quinto libro e un'appendice: i *Canti del principe Vogelfrei*. Nietzsche scrive d'estate la *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, che esce in novembre. H 26 novembre prima lettera di Georg Brandes. Appunti per la *Volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. Rottura con Erwin Rohde. Lettura di Baudelaire, Renan, Tolstoj, Dostoevskij.

~~1888~~ 1888. Ora fino a marzo alla *Volontà di potenza*. Brandes tiene conferenze sulla filosofia di Nietzsche all'università di Copenaghen. Il 5 aprile Nietzsche giunge a Torino da Nizza. Vi resta fino al 5 giugno, poi torna a Sils-Maria. Di nuovo a

Torino dal 21 settembre. Esce *Il caso Wagner. Il problema di un musicante*. Dal materiale della *Volontà di potenza* nascono due opere: il *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*. Da novembre a dicembre scrive *Ecce homo*. A metà dicembre *Nietzsche contra Wagner*. Contatti epistolari con Strindberg.

~~Termina~~ i *Ditirambi di Dioniso*. Rinuncia a pubblicare *Nietzsche contra Wagner*. Tra il 3 gennaio, giorno probabile del crollo psichico, e il 7 gennaio, i cosiddetti biglietti della follia ad amici, a uomini politici, a Cosima Wagner, «ai Polacchi», a Umberto I. In alcuni compare la firma «Dioniso, Il Crocifisso». Una lettera del 6 gennaio mette in allarme Burckhardt, che informa Overbeck. L'8 gennaio Overbeck arriva a Torino. Il giorno dopo conduce Nietzsche a Basilea, dove Nietzsche è ricoverato in una clinica per malattie mentali. Il 18, accompagnato dalla madre, è trasferito nella clinica universitaria di Jena. In Paraguay Förster, in seguito al fallimento della colonia da lui fondata, si suicida.

~~Dal~~ 13 maggio Nietzsche è a Naumburg, assistito dalla madre.

~~Prima~~ edizione de *L'Anticristo*.

~~Muore~~ la madre di Nietzsche. La cura di Nietzsche è assunta dalla sorella, che lo conduce a Weimar, dove, dal 1896, si era trasferita con Archivio Nietzsche, fondato nel 1894 a Naumburg.

~~Nietzsche~~ muore il 25 agosto. Il suo nome è ormai famoso. *Ecce homo* uscirà, manipolato, solo nel 1908.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### *Le opere*

Le prime edizioni dei testi originali di Friedrich Nietzsche furono curate dal Nietzsche-Archiv di Weimar:

*Werke*, 19 voll., Leipzig, 1894 e sgg., nota come *Großoktavausgabe* (GOA). Un ventesimo volume di indici fu aggiunto nel 1926. Il vol. XV (1901) contiene la prima versione della *Volontà di potenza*, a cura di P. Gast, di 483 pseudoaforismi. Una seconda versione della *Volontà di potenza*, a cura di E. Förster-Nietzsche e P. Gast, comprendente 1066 pseudoaforismi, esce nel 1906 come voll. IX e X della *Taschenausgabe*, 11 voll., Leipzig, 1906. Una terza versione della *Volontà di potenza*, a cura di O. Weiss, sostituisce il vol. XV del 1901 e si trova nei voll. XV e XVI della *Großoktavausgabe*. Oltre ai 1066 pseudoaforismi della *Taschenausgabe*, contiene i diversi piani dell'opera preparati da Nietzsche.

*Gesammelte Werke*, a cura di R. Oehler, M. Oehler e F.Ch. Würzbach, 23 voll., München, 1920-1929, nota come *Musarionausgabe*, riproduce la *Großoktavausgabe*, aggiungendo una scelta di scritti giovanili.

*Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura di H. J. Mette e K. Schlechta, München, 1933 e sgg., interrotta per la disfatta nazista dopo i primi 5 volumi delle opere (scritti fino al 1868-69, noti anche come BAW) e i primi 4 delle lettere (sino al 1877, noti anche come BAB), è stata ristampata a München nel 1994.

Negli anni cinquanta, una nuova edizione curata da Karl Schlechta ha avuto il merito di riaprire il dibattito sulla questione della *Volontà di potenza*:

*Werke in drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, München, 1954-1956, al quale nel 1957 fu aggiunto un IV volume di apparati.

L'edizione critica canonica è oggi quella curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari:

*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguita da W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, Berlin-New York, 1967 e sgg., tuttora in corso (KGW).

Di questa edizione esistono anche una versione elettronica: *Werke in CD-ROM*, Berlin-New York, 1984, nonché un'edizione di più agile consultazione: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 15 voll., München-Berlin-New York, 1980 (KSA).

L'edizione critica Colli-Montinari, che per la prima volta propone i frammenti postumi (anche quelli della cosiddetta *Volontà di potenza*) nel loro ordine cronologico e pubblica il testo autentico di *Ecce homo*, è la base delle edizioni italiana (Milano, Adelphi, 1964 e sgg.), francese (Paris, Gallimard, 1967 e sgg.) e giapponese (Tokyo, Hakusuisha, 1969 e sgg.).

### *Le lettere*

L'edizione dell'epistolario curata dall'Archivio Nietzsche, suddivisa in base ai destinatari delle lettere, lacunosa e inattendibile, è:

*Gesammelte Briefe*, 5 voll., Berlin-Leipzig, 1900-1909.

Nell'ambito dell'edizione critica Colli-Montinari è in corso di realizzazione anche l'edizione dell'epistolario, comprendente, in ordine cronologico, le lettere di Nietzsche e a Nietzsche:

*Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguita da N. Miller e A. Pieper, Berlin-New York, 1975 e sgg. (KGB).

Un'edizione di più agile consultazione, che non comprende le lettere a Nietzsche è:

*Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 8 voll., München-Berlin-New York, 1986 (KSB).

Anche delle lettere sono in corso l'edizione italiana (Milano, Adelphi, 1976 e sgg.) e l'edizione francese (Paris, Gallimard, 1986 e sgg.).

### *Le composizioni musicali*

*Der musikalische Nachlaß*, a cura di C.P. Janz, Basel, 1976.

Alcuni brani musicali di Nietzsche si possono ascoltare nell'esecuzione di D. Fischer-Dieskau, A. Reimann e E. Budde in: *Lieder*, Philips Classic Production, 1995.

### *Bibliografie e strumenti*

*International Nietzsche Bibliography*, a cura di W. Reichert e K. Schlechta, Chapel Hill, 1960. Una seconda edizione aggiornata è uscita nel 1968. Un

ulteriore aggiornamento, a cura di W. Reichert, è in «Nietzsche-Studien», II 1973, PP. 320-339.

*Weimarer Nietzsche Bibliographie*, a cura della Stiftung Weimarer Klassik e della Herzogin Anna Amalia Bibliothek di Weimar. Prevista in 5 volumi, il primo dei quali, che contiene la letteratura primaria dal 1867 al 1998, è uscito nell'agosto 2000. L'intera bibliografia potrà essere consultata via Internet al sito [www.weimar-klassik.de](http://www.weimar-klassik.de).

G. TURCO LIVERI, *Lessico dei concetti e dei nomi delle opere nietzscheane*, Roma, 1982.

S. LO GIUDICE, *Introduzione al lessico di Nietzsche*, Roma, 1990.

C. DIETHE, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham-London, 1999.

F. MONTEVECCHI, *Nietzsche. Dizionario delle idee*, Roma, 1999.

*Nietzsche. Atlante della sua vita e del suo pensiero*, a cura di G. Penzo, Santarcangelo, 1999.

*Nietzsche Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, a cura di H. Ottmann, Stuttgart-Weimar, 2000.

### *Le riviste*

«Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung», fondata da M. Montinari, W. Müller Lauter, H. Wenzel, Berlin-New York, 1972 e sgg.

«International Studies of Philosophy. Papers Delivered to the North American Nietzsche Society», a cura della North American Nietzsche Society, Adanta, 1982 e sgg.

«Journal of Nietzsche Studies», a cura della Friedrich Nietzsche Society, Dudley, 1991 e sgg.

«Nietzsche Forschung. Eine Jahreschrift», a cura di R. Eichberg, H.M. Gerlach e H.J. Schmidt, Berlin, 1994 e sgg.

### *Introduzioni*

M. MONTINARI, *Che cosa ha «veramente» detto Nietzsche*, Roma 1975, poi col titolo *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Milano, 1999.

G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, 1985.

G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Milano, 1990.

M. FERRARIS, a cura di, *Nietzsche*, Roma-Bari, 1999.

*Cronache, biografie e testimonianze*

K. SCHLECHTA, *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München-Wien, 1975.

*Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, a cura della Stiftung Weimarer Klassik, München-Wien, 2000.

L. ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894 (trad. it. a cura di E. Donaggio e D. M. Fazio, *Vita di Nietzsche*, Roma, 1998).

E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 voll., Leipzig, 1895-1904.

P. DEUSSEN, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901.

C.A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft*, 2 voll., Jena, 1908.

CH. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 3 voll., Paris, 1958.

H. F. PETERS, *Zarathustra's Sister*, New York, 1977 (trad. it. di B. Baumbusch, *La sorella di Zarathustra. Biografia di Elisabeth Forster-Nietzsche*, Firenze, 1977).

A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino, 1978, poi col titolo *La tragedia di Nietzsche a Torino*, Milano, 1997.

C.P. JANZ, *Friedrich Nietzsche. Eine Biographie*, 3 voll., München-Wien, 1978-1979 (a cura di M. Carpitela, *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Roma-Bari, 1980-1982: la prima parte del primo volume è costituita da R. Blunck, *F. Nietzsche. Kindheit und Jugend*, München-Basel, 1953).

H. ALTHAUS, *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München, 1985 (trad. it. di M. Carpitella, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Roma-Bari, 1994).

J. KÖHLER, *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Nördlingen, 1989 (trad. it. di P. Fontana, *Il segreto di Zarathustra*, Milano, 1994).

S. GILMAN, *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn, 1987.

C. POZZOLI, *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, Rizzoli, 1990.

## *Nietzsche nel mondo*

### Germania:

D. M. HOFFMANN, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin-New York, 1991.

R. KRUMMEL, *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachtum 1867-1945*, 3 voll., Berlin-New York, 1974-1998.

### Svizzera:

D.M. HOFFMAN, *Nietzsche und die Schweiz*, Basel, 1994.

### Italia:

M.A. STEFANI, *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica 1893-1970*, Assisi-Roma, 1975.

D.M. FAZIO, *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*, Milano, 1988.

### Francia:

J. LE RIDER, *Nietzsche en France*, Paris, 1999.

### Gran Bretagna:

P. BRIDGEWATER, *Nietzsche in Anglosaxony: A Study of Nietzsche's Impact on English and America Literature*, Leicester, 1972.

### America:

H. STEILBERG, *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption 1890-1950*, Berlin-New York, 1996.

T. ANDINA, *Il volto americano di Nietzsche. La ricezione di Nietzsche in America dal 1945 al 1996*, Napoli, 1999.

### Spagna:

G. SOBEJANO, *Nietzsche en Espagna*, Madrid, 1967.

### Grecia:

D. RAFTOPULOS, *Interpretazioni del pensiero di Nietzsche nella cultura greca contemporanea (1898-1994)*, «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», XI (1993-95), pp. 341-356.

### Asia:

*Nietzsche and Asian Thought*, a cura di G. Parkes, Chicago, 1991.

### *La critica*

- G. BRANDES, *En Afhandling em aristokratisk radikalisme*, Kobenhavn, 1889.
- O. HANSSON, *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Leipzig, 1890.
- R. STEINER, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, 1895 (trad. it. di P. Cammerinesi, *Friedrich Nietzsche. Un lottatore contro il suo tempo*, Roma, 1985).
- G. SIMMEL, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 1896 (trad. it. di E. Donaggio, *Friedrich Nietzsche. Un profilo filosofico morale*, «La società degli individui», 1998, pp. 87-101).
- A. RIEHL, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897.
- F. TÖNNIES, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, 1897 (trad. it. *Il culto di Nietzsche. Una critica*, a cura di E. Donaggio e D.M. Fazio, Roma, 1998).
- H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, 1898.
- E. ZOCCOLI, *Federico Nietzsche. La filosofia religiosa, la morale, l'estetica*, Modena, 1898.
- G. D'ANNUNZIO, *Su Nietzsche*, Catania, 1994.
- H. VAHINGER, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902.
- F. ORESTANO, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, Palermo, 1903.
- G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, Berlin, 1907 (trad. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, 1995).
- E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918 (trad. it. di M. Keller, introduzione di L. Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Bologna, 1988).
- M. DE UNAMUNO, *Semblanza del premier superhombre. Nietzsche y el nietzschismo*, Madrid, 1919.
- W. DEL NEGRO, *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Nietzsches*, München, 1923.
- S. ZWEIG, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Leipzig,



- 1925 (trad. it. di A. Oberdorfer, *La lotta col demone*, Milano, 1945).
- A. BAEUMLER, *Nietzsche der Philosoph und der Politiker*, Leipzig 1931 (trad. it. di L. Strockner, *Nietzsche filosofo e politico*, Padova, 1983).
- A. BANFI, *Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-34*, a cura di D. Formaggio, Milano, 1974.
- K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, 1936 (trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, 1982).
- K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936 (trad. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano, 1996).
- H. MANN, *The Living Thought of Nietzsche*, New York-Toronto, 1939 (trad. it. a cura di S. Barbera, *Nietzsche*, Milano, 1993).
- E. PACI, *Federico Nietzsche*, Milano, 1940.
- K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-New York, 1941 (trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949).
- G. BATAILLE, *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris, 1944 (trad. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, Milano, 1994).
- Th. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, «Neue Studien», 1948 (trad. it. di B. Arzeni e L.À. Chiusano, *La filosofia di Nietzsche*, in *Saggi: Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Milano, 1988, pp. 67-104).
- F. G. JÜNGER, *Nietzsche*, Frankfurt am Main, 1949.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort: «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950 (trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1999, pp. 191-246).
- W. KAUFMANN, *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950 (trad. it. di R. Vigevani, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze, 1974).
- M. HEIDEGGER, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (trad. it. di G. Vattimo, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, pp. 66-82).
- G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954 (trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Torino, 1974).
- K. SCHLECHTA, *Nietzsches großer Mittag*, Frankfurt am Main, 1954 (trad. it. di

- U.M. Ugazio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Napoli, 1981).
- K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, München, 1958.
- E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (trad. it. di P.R. Traverso, introduzione di M. Cacciari, *La filosofia di Nietzsche*, Padova, 1973).
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, 1961 (trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, 1994).
- G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962 (trad. it. di S. Tassinari, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, 1978).
- E. HEFTRICH, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt am Main, 1962.
- K. SCHLECHTA - A. ANDERS, *Nietzsche. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart, 1962.
- G. DELEUZE, *Nietzsche*, Paris, 1965 (trad. it. di F. Rella, *Nietzsche*, Verona, 1973).
- A.C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1965.
- RJ. HOLLINGDALE, *Nietzsche. The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, 1965 (trad. it. di G. Sardelli, *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Roma, 1966).
- J. GRANIER, *Le probleme de la verité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966.
- M. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Nietzsche*, Actes du Colloque Philosophique International de Royaumont, Paris, 1967, pp. 183-192.
- G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, 1967.
- J. HABERMAS, *Nachwort*, in F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main, 1968 (trad. it. di N. Paoli, *Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche (Una postilla)*, in *Cultura e critica*, Torino, 1980).
- P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, 1969 (trad. it. di S. Tu-rola, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, 1981).
- P. BOUDOT, *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, 1971.
- M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hippolite*, Paris, 1971 (a cura di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Torino, 1977, pp. 29-54).
- W. MÜLLER LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, 1971.

- S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1972.
- A. KREMER MARIETTI, *L'homme et ses labyrintes. Essai sur Friedrich Nietzsche*, Paris, 1972.
- F. SERPA, *La polemica sull'arte tragica*, Firenze, 1972.
- J. DERRIDA, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, in *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, 1973 (trad. it. di G. Cacciavillani, prefazione di S. Agosti, *Sproni Gli stili di Nietzsche*, Milano, 1991).
- G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano, 1974.
- P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, 1974.
- G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, 1974.
- M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, 1976.
- R. GRIMM, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin-New York, 1977.
- F. MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, 1978.
- A. NEGRI, *Nietzsche. Storia e cultura*, Roma, 1978.
- E. BONDEL, *Nietzsche: le cinquième Evangile?*, Paris, 1980.
- F. KAULBACH, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien, 1980.
- J. SALAQUARDA, *Nietzsche*, Darmstadt, 1980.
- G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, 1981.
- J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin-New York, 1982.
- M. MONTINARI, *Su Nietzsche*, Roma, 1982.
- G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Milano, 1983.
- S. BARBERA - G. CAMPIONI, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Milano, 1983.
- E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia*, Napoli, 1983.
- A. VENTURELLI, *Nietzsche in Berggasse 19*, Urbino, 1983.
- G. ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige*

Wiederkehr, Berlin-New York, 1984.

J. DERRIDA, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, 1984 (trad. it. di R. Panattoni, prefazione di M. Ferraris, *Otobiographies*, Padova, 1993).

G. A. DI MARCO, *Marx Nietzsche Weber*, Napoli, 1984.

A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Napoli, 1984.

M. DJURIC, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York, 1985.

H. G. GADAMER, *Das Drama Zarathustras*, Tübingen, 1986 (trad. it. di C. Angelino, *Il dramma di Zarathustra*, Genova, 1991).

P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt am Main, 1986.

H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York, 1987, seconda edizione riveduta Berlin-New York, 1999.

G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Roma, 1987, poi col titolo *Nietzsche e il nazismo*, Milano, 1997.

TH. BÖNING, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin-New York, 1988.

C. CRAWFORD, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin-New York, 1988.

S. GIAMETTA, *Oltre il nichilismo. Nietzsche, Hölderlin, Goethe*, Napoli, 1988.

C. G. JUNG, *Nietzsches Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, a cura di J. Jarret, 2 voll., Princeton, 1988.

M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, 1989.

D. SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, 1989.

E. NOLTE, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt am Main-Berlin, 1990 (trad. it. di S. Brunelli e N. Paoli, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Firenze, 1991).

P.D. VOLZ, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg, 1990.

D.M. FAZIO, *Nietzsche e il criticismo*, Urbino, 1991.

S. GIAMETTA, *Nietzsche. Il poeta, il moralista, il filosofo*, Milano, 1991.

- H.J. SCHMIDT, *Nietzsche absconditus, oder Spurenlesen bei Nietzsche*, 2 voll., Berlin, 1991-1992.
- G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, 1992.
- G. CAMPIONI - A. VENTURELLI, *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, 1992.
- A. KREMER MARIETTI, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, 1992.
- E. KUHN, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New York, 1992.
- K. SPIECKERMANN, *Naturwissenschaft als subjectlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*, Berlin-New York, 1992.
- V. VIVARELLI, *L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Genova, 1992.
- G. CAMPIONI, *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, 1993. G. PENZO, *Nietzsche allo specchio*, Roma-Bari, 1993.
- B. E. BABICH, *Nietzsches Philosophy of Science*, Albany, 1994 (trad. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza*, Milano, 1996).
- A. NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Roma-Bari, 1994.
- TH. BROBJER, *Nietzsche's Ethics of Character: a Study of Nietzsche's Ethic and Its Place in the History of moral Thinking*, Uppsala, 1995.
- P. D'IORIO, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, 1995.
- S. GIAMETTA, *Nietzsche e i suoi interpreti*, Venezia, 1995.
- A. PHILONENKO, *Nietzsche. Le tire et le tragique*, Paris, 1995.
- F. SAVATER, *Idea de Nietzsche*, Barcelona, 1995.
- M. ZAPATA GALINDO, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburg, 1995.
- C. DIETHE, *Nietzsche's Women: Beyond the Whip*, Berlin-New York, 1996.
- S. GIAMETTA, *Commento allo «Zarathustra»*, Milano, 1996.
- A. ORSUCCI, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin-New York, 1996.
- M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaften der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York, 1997.

- D. LOSURDO, *Nietzsche e la critica della modernità*, Roma, 1997.
- D. FRANCK, *Nietzsche et Vombre de Dieu*, Paris, 1998.
- S. GIAMETTA, *Saggi nietzschiani*, Napoli, 1998.
- R. SCHMIDT - C. SPRECKELSEN, *Also sprach Zarathustra. Eine Lese-Einführung*, München, 1998 (trad. it. di T. Cavallo, *Così parlò Zarathustra. Guida e commento*, Milano, 1998).
- F. GHEDINI, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli, 1999.
- E. SCHLIMGEN, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York, 1999.
- P. D'IORIO, *HyperNietzsche. Modèle d'un hypertexte savant sur Internet pour la recherche en sciences humaines*, Paris, 2000.
- K. GALIMBERTI, *Nietzsche. Una guida*, Milano, 2000.
- W. MÜLLER LAUTER, *Nietzsche-Interpretationen*, 3 voll., Berlin-New York, 1999-2000.
- G. SCHANK, *«Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche*, Berlin-New York, 2000.
- M. STEINMANN, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin-New York, 2000.

LA GAIA SCIENZA  
E  
IDILLI DI MESSINA

*Sigle usate nelle note*

**GT** *nascita della tragedia*

**W** *Siandante e la sua ombra*

**EW** *Gaia scienza*

**EWB** *Di del principe Vogelfrei*

**EWB** *Erzo, malizia e vendetta*

**IM** *illi di Messina*

**M** *urora*

**Z** *asì parlò Zarathustra*

**N** *ietzsche contra Wagner*

**BN** *ri della biblioteca di Nietzsche*

**Opere di Friedrich Nietzsche**, Milano, Adelphi, dal 1965 in poi (volume, tomo, pagina). I frammenti postumi sono citati nella sistemazione che essi hanno trovato in questa edizione. Per quanto riguarda *La gaia scienza*, essi si trovano soprattutto in V, 1 e in V, 2 (ediz. riv. 1991). Le lettere sono citate da F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSA)*, in otto volumi della dtv De Gruyter, Berlin, 1986. Quando non è indicata la fonte, la traduzione è del curatore.



## LA GAIA SCIENZA NELL'OPERA DI NIETZSCHE

*La gaia scienza* è sicuramente una delle opere fondamentali di Nietzsche. Offre una ghirlanda di cose che sono tra le sue più belle e importanti e ha un tono e una luce che la distinguono dalle altre sue opere. La distinguono anche dalle due opere aforistiche precedenti: *Umano, troppo umano* e *Aurora*, di cui è la continuazione e in certo senso la conclusione. Questo tono e questa luce hanno certamente a che fare con la gaiezza, la serenità, l'armonia, l'equilibrio, la salute, la «sovrana, lievissima sospensione» (Giorgio Colli), di cui sempre si parla a proposito della *Gaia scienza*. Ma non nel senso che con questi concetti la si possa stringere in unità, già per il fatto che essa è un'opera composita e di contenuti molto diversi, spesso contrari a tutte quelle belle cose. Basta pensare che contiene, oltre ai cinque libri di aforismi, in cui spesso l'accento è posto sul dolore, sullo stento e sull'imperfezione, tre raccolte di versi: gli *Idilli di Messina*, *Scherzo, malizia e vendetta* e *I canti del principe Vogelfrei*, di cui quest'ultima è un rifacimento e un ampliamento della prima; e che questo rifacimento e ampliamento, insieme al V libro e alla *Prefazione alla seconda edizione*, fu aggiunto all'edizione del 1882 cinque anni dopo, cioè nell'edizione del 1887. Col V libro, infatti, il tono e la luce cambiano. Esso è un'operina a sé, che non partecipa più dello stato d'animo «illuministico» (in realtà sofisticato intriso di poesia) di serena ricerca e smantellamento sistematico di fedi credenze convinzioni filosofemi e principi invalsi, prevalente nelle tre opere aforistiche pre-zarathustriane appunto, ma è pervasa dalla dura polemica, quando non dalla furia trasvalutatrice (trasvalutazione = traduzione dei fatti spirituali in fatti naturali, fin nella bestialità), che presiede alla composizione delle opere post-zarathustriane.

Nietzsche stesso, che di quest'opera in *Ecce homo* dice poco, dopo aver definito *Aurora* «un libro che dice sì, profondo, ma chiaro e benigno», aggiunge che «lo stesso vale di nuovo e in grado supremo per la *gay a scienza*». E qui specifica, con uno dei suoi vanti poetici: «quasi in ogni sua frase profondità e petulanza si tengono teneramente per mano». Poi riporta la poesia di apertura del IV libro, *Sanctus Januarius*, e spiega che la sua

«scienza» è diventata «gaia» per la «suprema speranza» di cui in tale poesia si parla e che allora lo animava. Indica a questo proposito «la bellezza adamantina delle prime parole dello *Zarathustra*» alla chiusa del IV libro e le «frasi granitiche alla fine del Ut libro, frasi con cui un destino, per la prima volta e *per tutti i tempi*, si compone in formule». Gli accenti gai, significa poi, vengono più in particolare dai *Canti del principe Vogelfrei*, che «ricordano esplicitamente il concetto provenzale della “gaya scienza”, quella unità di cantore, cavaliere e spirito libero, che differenzia quella meravigliosa e precoce civiltà dei Provenzali da tutte le civiltà equivoche».

Ad accendere una grande speranza in Nietzsche era stato soprattutto il pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose, che gli era venuto ai primi d'agosto del 1881 a Sils-Maria, «a 6000 piedi sopra il livello del mare e assai di più al di sopra di tutte le cose umane». Esso gli dava il senso, certamente corroborante, di avere una missione da compiere. A ciò si aggiungevano vicende liete vissute a Genova nell'inverno del 1881-1882 e il bel tempo prevalente, che aveva un effetto benefico sulla sua salute. In una lettera indirizzata alla materna amica Malwida von Meysenbug probabilmente il 21 marzo del 1882, scrive, pieno di ottimismo:

L'energia vitale e ogni forma di energia sono state all'opera in me; e così sto vivendo una seconda esistenza [...] l'arco che il mio cammino descrive è grande e in ogni suo punto io devo aver vissuto e pensato con lo stesso rigore e la stessa energia: devo restare giovane ancora a lungo, a lungo, anche se mi avvicino ai quaranta.

Per il biografo Charles Andler, l'accoglienza calorosa che viene riservata alla *Gaia scienza* è dovuta, oltre che allo schiudersi di una nuova speranza, al fatto che «in nessun luogo Nietzsche ha dato di se stesso un'immagine più amabile»<sup>1</sup>. Questa immagine accattivante sarebbe delineata in particolare negli aforismi 153, 284 e 303. Interessante il giudizio generale: «La gaia scienza [*Gai savoir*] consiste nel renderci conto che non v'è una scienza [*un savoir*]. Anche la verità è un idolo da infrangere. Le nozioni della scienza sono nozioni fabbricate per un'utilità cangiante. Un gioco subconscio e rapido di istinti pratici ci imbastisce una logica, che ha il solo valore di orientarci nel reale, senza rivelarcelo».

Per Giorgio Colli, invece, questa scienza è «gaia» perché «s'interessa di preferenza [...] degli individui eccezionali e dei comportamenti eccezionali». Ma egli parla anche della «variabilità iridescente del materiale magmatico su cui di volta in volta è costruito ogni suo [se. di Nietzsche] universale»<sup>2</sup>. Interessante anche, a questo riguardo, la sua osservazione che «ogni volta che lo si legge, questo libro appare diverso, soprattutto nuovo». La stessa osservazione fece Goethe a proposito dei libri di J.G. Hamann, non per niente detto «il Mago del Nord». Hamann, che per varie cose importanti si può considerare un precursore di Nietzsche, sia pure in chiave religiosa, aveva una personalità enigmatica di tipo socratico, come forse si può dire di Nietzsche stesso, che non è mai stato sistematico e tendeva, scrivendo, allo stile parlato. Il fenomeno osservato può essere dovuto al fatto che i libri di questi due autori promanano da un'unità sfuggente, che produce ogni volta, nel lettore, effetti caleidoscopici. Ad ogni modo, anche Colli parla di «un magico momento di equilibrio, come Tunicia esperienza di “salute” totale, dove tutti gli estremi sono presenti, ma collegati morbidamente, tenuti sotto controllo, svuotati di ogni fanatismo»<sup>3</sup>.

Qui però per salute, totale o non totale, bisogna intendere quella spirituale, perché la biografia di Nietzsche e le sue stesse lettere ce lo mostrano in preda a gravi oscillazioni tra depressione ed

euforia, oscillazioni del pendolo della pazzia che si era già messo in moto e non si sarebbe più fermato. Quindi la serenità di Nietzsche è, come più d'una volta dice nelle lettere egli stesso, anche per lo *Zarathustra*, quella dipinta dal bisogno e dal desiderio, quella appunto che viene dipinta dai pittori e dai poeti, oltre che dai filosofi, che vivono nella sofferenza e proprio perché vivono nella sofferenza. Per Nietzsche basta qui considerare che la stessa esperienza conoscitiva, sua massima passione e volontà (paragonata nello *Zarathustra* alla volontà del procreare), si accompagna ovunque, dice Colli, «al tormento, all'angoscia, allo sbigottimento»<sup>4</sup>. E perfino la «suprema speranza», la sua «ultima conoscenza», quella dell'eterno ritorno, di che cosa è fatta? Di una «verità più orrenda di ogni altra. Quel passato dell'uomo, fatto di scelleratezze e di angoscia, non soltanto è irrimediabile e non cederà mai il passo a un avvenire di gioia, ma è destinato a ritornare eternamente, uguale a se stesso»<sup>5</sup>.

I primi tre «libri» della *Gaia scienza* nacquero semplicemente come i libri VI, VII e VIII di *Aurora*, da cui è difficile distinguerli. Nietzsche stesso, che aveva cominciato a lavorarvi dalla metà di dicembre 1881, parla della «continuazione di *Aurora*». Tra questi aforismi non mancano quelli che strafanno, spaccano il capello in quattro e sembrano scritti per il partito preso di rovesciare tutto quello che è comunemente creduto. Prestano così il fianco alla critica di quanti, proprio per questo motivo, mettono in dubbio la stessa profondità di Nietzsche. Ma nonostante che Nietzsche si muova davvero, talvolta, in base a un partito preso e a un'idiosincrasia, si tratta più spesso, come ci sembra, di stanchezza dell'ispirazione. Nietzsche ne ha in genere e ne avrà in particolare anche nello *Zarathustra*, il che alimenterà a sua volta le critiche dei non pochi nemici di quest'opera capitale. D'altra parte, tuttavia, non mancano soprattutto, specie nel IH libro, aforismi originali e importanti. E, poiché Nietzsche si aggira sempre tra cose sostanziali, non mancano neanche idee importanti imbozzolate in errori che si possono chiamare i nei di bellezza dei grandi, perché sono fecondi al di là della forma inadeguata. Tale era, per esempio, per Nietzsche, l'ideale ascetico di Schopenhauer, di per sé insostenibile, ma propedeutico al nichilismo che egli ne avrebbe tratto, come è detto nel grande aforisma 357<sup>6</sup>.

Qui la principale di queste idee immature è il fondamento della morale. Proprio Nietzsche, che nell'aforisma 186 di *Al di là del bene e del male* deriderà Schopenhauer e tutti i filosofi che si illudono di aver trovato il fondamento della morale, vi arriva vicinissimo, anzi sopra. Però lo ribalta in negativo, ne fa una bassa necessità difensiva-offensiva invece che la più grande e nobile ricchezza umana. Così si amputa del merito immortale che gliene sarebbe derivato, nonché della possibilità di compensare la distruttività del nichilismo con la positività della conoscenza e della morale appunto, in una più ampia e giusta articolazione della sua dottrina. Invece tocca subito il tema all'inizio del I libro in una cornice falsata.

Nell'aforisma 1 dice che trova sempre gli uomini impegnati in un solo compito: «fare ciò che giova alla conservazione della specie umana. [...] perché questo istinto è appunto l'essenza della nostra specie e gregge». Giustamente sostiene che non solo il bene che si fa a tal fine, ma anche il male che si fa in genere può ridondare a vantaggio della specie. Perché, questo sarebbe stato il corollario: tutti gli individui rappresentano la specie, che lo vogliano o no, presi come sono nella sua dialettica vitale. Per Nietzsche rimane comunque fermo che l'istinto di conservazione della specie (non dell'individuo) è l'essenza della nostra specie. Ma questo e non altro è appunto il fondamento della morale, della morale concepita non come obbedienza a precetti impartiti dall'esterno o dall'alto, ma come libera creatività normativa, come grandezza. Non avendo tratto questa conclusione, Nietzsche si impiglia in una contraddizione che, nell'aforisma 21, crede di poter ribaltare sul «prossimo». Questo esige infatti — ben moralmente dunque se lo si intende come portatore dell'interesse della specie — un agire a favore della specie anche quando va contro l'interesse (egoistico) del singolo. Il principio di grandezza, infatti, che sostanzia la moralità, porta certamente alla conservazione della specie, da intendersi però (anche secondo Heidegger) soprattutto come autopotenzamento della medesima, ma non porta necessariamente alla conservazione dell'individuo, anzi porta spesso al suo sacrificio.

In questo stesso primo aforisma c'è un'altra verità, questa volta neanche imbozzolata in un errore, solo fatta valere in forma limitata invece che universale, applicata ai soli tragedi invece che a tutti gli uomini. Anche i tra-gedi, dice Nietzsche, «operano nell'interesse della specie, per quanto credano di operare nell'interesse di Dio e come messi di Dio». L'aveva già detto Feuerbach? Non così. La visione della specie (come anche del cristianesimo) di Feuerbach ha un diverso contesto e una diversa funzionalità rispetto a quella di Nietzsche, sebbene questa venga certamente da Feuerbach e da Schopenhauer. In particolare in Feuerbach non c'è la dialettica tra specie e individuo che c'è in Nietzsche, sebbene anche la visione di Nietzsche resti insufficiente. La verità, ad ogni modo, è qui che gli uomini, quando credono di pensare a Dio, lontanissimo, staccato dall'uomo e perduto nei cieli dell'assoluto, pensano in realtà alla specie, a un palmo dal naso (rispetto a Dio), prolungamento dell'uomo (e viceversa). Tutte le potenze attribuite a Dio sono quelle della specie, proprio in quanto diversa da «Dio», ossia dalla natura tutta. Si arriva infine alla lapidaria definizione della morale alla fine dell'aforisma 116: «La moralità è l'istinto del gregge nell'individuo». Essa è preceduta dall'affermazione che «con la morale, il singolo viene educato a essere funzione del gregge». E prima si parla delle «valutazioni» e della «gerarchia degli istinti e delle azioni» che sono appunto parte integrante di ogni morale. Insomma ci sarebbero gli elementi per una teoria completa, non fosse per «il gregge». Il «gregge» al posto della «specie», e la «comunità», cioè anche una comunità piccola, comunque limitata, al posto dell'umanità bastano, purtroppo, a togliere a queste affermazioni il valore rivoluzionario che avrebbero avuto, se la morale cioè non fosse stata pensata come legame di autoconservazione e bassezza, invece che di libertà e generosità, e come sbocco sull'infinita, meravigliosa ricchezza e potenza della natura, qual è veramente. Tuttavia solo questo errore porta alla grande verità che vi è imbozzolata. Nello *Zarathustra* Nietzsche parlerà del *Selbst* dentro l'individuo come imperatore dell'individuo, al posto del compromesso «istinto del gregge». Ma non si renderà conto che si tratta dello stesso «genio della specie» che crea la solidarietà biologica.

Un altro travisamento, che imbozzola importanti verità, è in Nietzsche il culto dell'individuo. Esso è esemplificato nel modo più chiaro nell'inattuale su Schopenhauer. Ma non si limita ai grandi, anche se tende a ingrandire gli individui. Questi sono certamente parenti del superuomo, anche se non si identificano con esso. Vere profezie di quel che sarebbe accaduto a circa mezzo secolo di distanza sono poi adombrate in considerazioni sparse. Citiamo qui quelle contenute negli aforismi 23 e 149. Nel primo si legge:

Quando «i costumi si corrompono», emergono anzitutto quegli esseri che si chiamano tiranni: sono i precursori e per così dire gli esemplari precoci, *le primizie degli individui*. Ancora un po' di tempo e questo frutto dei frutti penderà maturo e giallo dall'albero di un popolo, — e solo per questi frutti c'era quest'albero! Una volta che la decadenza sia giunta al culmine e così pure la lotta di ogni specie di tiranni, allora viene sempre il Cesare, il tiranno finale, che pone fine alla stanca lotta per l'egemonia, facendo operare la stanchezza a proprio favore.

Nel 149 è detto lo stesso, in un linguaggio un po' più cifrato:

Ogni volta che la riforma di tutto un popolo fallisce e solo le sette alzano il capo, se ne può arguire che il popolo è già molto composito e comincia a staccarsi dai grossolani istinti del gregge e dall'eticità dei costumi: uno stato di sospensione significativo, che si suole stigmatizzare come decadenza dei costumi e corruzione, mentre annuncia il maturare dell'uovo e l'imminente rottura del guscio.

Tutto ciò si è avverato, salvo che, al posto degli individui, la storia ha messo la massa, cioè il contrario degli individui. Mentre i soli individui che, non frenati dall'eticità dei costumi, hanno sfruttato stanchezza, decadenza e corruzione, sono stati i tiranni.

Un'altra grande verità è adombrata, senza che Nietzsche se ne accorga, verso la fine dell'aforisma 98 riguardo al contrasto tra la ricchezza delle possibilità del poeta e la sua miseria pratica. E quella verità che Baudelaire ha così bellamente poetato nell'*Albatro*, «vaste oiseau des mers». Ma quanto abbiamo detto può bastare per i valori indiretti. Quanto a quelli diretti, grandi intuizioni e verità, nel III libro specialmente ce ne sono tanti. Ma qui ci limiteremo a citare gli

aforismi 108, 109 (i primi due) e 125, che sono tre tragedie, e inoltre, in senso positivo, l'ultima delle «frasi granitiche» alla fine.

L'aforisma 108 annuncia le nuove battaglie necessarie per vincere, dopo che Dio è morto, anche la sua ombra, ed è la tragedia dell'umanità come corpo tetragono e tardigrado, cui occorrono «millenni» per arrivare a ciò a cui singoli individui arrivano con un balzo di genialità. Fin quando dunque non si sarà messa al passo con questi individui geniali, l'umanità non potrà beneficiare della libertà che gliene verrà e dovrà trascinare la vita stretta nei lacci dei vecchi e pesanti errori.

L'aforisma 109, testo pascaliano quant'altri mai, di quel Pascal dopo Pascal che è Nietzsche, è la tragedia della scienza, che più avanza più diser-tifica e disumanizza l'universo, facendolo corrispondere sempre più al grido di dolore dell'antico Lucrezio: il mondo non è fatto per l'uomo! Nietzsche parla in esso insieme come filosofo e come scienziato, e sul piano scientifico ciò che egli ha detto più di un secolo fa non è stato ancora pienamente acquisito. Ma con ciò non è detto che le affermazioni contenute in questo aforisma non soffrano obiezioni. Avendole comunque già mosse in altre sedi, non starò a ripetermi, anche perché i punti critici non tolgono la tragica importanza dell'aforisma.

L'aforisma 125, uno dei più celebri, è la tragedia di Nietzsche stesso. *Vi elatus*, portato dallo slancio conoscitivo, egli si è procurato, con la scoperta della morte di Dio, anzi dell'assassinio di Dio (secondo le sue parole), cioè di ogni senso univoco dell'esistenza, anche ateo o materialistico, una lacerazione che non si rimarginerà più. Di questa tragedia di Nietzsche, figlia della prima, meglio di tutti ha parlato Lou von Salomé nel suo libro *Nietzsche nelle sue opere*. Oggi il nichilismo è diventato un luogo comune. Ma quanti di coloro che ne parlano e sparano l'hanno vissuto come trauma personale? A quanti la naturale resistenza di ogni essere vivente alla propria mutilazione ha impedito per un tempo breve o lungo di capirlo, nel senso sempre di viverlo? Giacché capire e ripetere la formula è semplice: Il mondo non ha senso? Bene. Allora il mondo non ha senso. Vediamo che altro dobbiamo fare. Scegliere naturalmente il nichilismo attivo. Ma qui, anticipando sul V libro, citeremo l'aforisma 345, in cui si distingue appunto tra il pensatore che sta coi suoi problemi in un rapporto personale, che trova in essi il suo destino, la sua pena e la sua felicità, e quello che con essi sta in un rapporto impersonale, che li tocca e afferra «con i tentacoli di un pensiero freddo e curioso», cioè che non arrischia con essi la sua vita e la sua salute spirituale.

E veniamo alla sentenza finale di questo III libro, la «sentenza granitica» che in una prima fase chiudeva la nuova raccolta di aforismi (i primi tre libri): «*Qual è il suggello della raggiunta libertà?* — Non vergognarsi più davanti a se stessi». Ecco, questa è la funzione della cultura e per una volta la vera funzione di sinistra, dove quelli di sinistra non l'hanno, in Nietzsche, mai cercata: esplorare e colonizzare la natura umana verso il basso, riscattarne e legittimarne («sdoganare», si dice oggi) quelle parti che prima bisognava negare o nascondere, di cui ci si vergognava, ma che sono parti costitutive dell'uomo. Questa funzione Nietzsche ha esercitato e voluto esercitare, come e più di qualsiasi altro, cadendo addirittura, per troppo slancio come abbiamo detto, nell'errore e male opposto di legittimare troppo, cioè il male col bene. E questa un'occasione per capire perché anche un pensatore così lontano da Nietzsche come Benedetto Croce abbia potuto riconoscere la «nobilissima» ricerca morale che lo muoveva, e inoltre in che senso questa ricerca sia tralignata, e come uomini votati al male, imbe-stiati, abbiano potuto profittare, ma legittimamente, di idee e teorie nietzscheiane. Basta saltare nel V libro all'aforisma 362 su Napoleone, ri-virilizza-tore dell'Europa, per vedere come Nietzsche si facesse trasportare dalla sua passione indiscriminata. Anche la profezia in esso contenuta, sia pure in forma dubitativa e ottativa, si è puntualmente avverata. Perché c'è stato, dopo Napoleone, qualche altro che ha voluto, come lui, «l'Europa una [...] e questa, *signora della terra*».

Ma facciamo un passo indietro e occupiamoci prima del IV libro. E questo in particolare che dà alla *Gaia scienza* il tono e la luce di serenità che la connotano. Specialmente con la già citata poesia d'apertura e con l'aforisma 276 che vi sta subito sotto. In questo, infatti, si esprime nel

modo più aperto e programmatico *quell'amor fati* che, più dell'eterno ritorno, è la bandiera nietzschiana dell'affermazione. Anzitutto l'eterno ritorno è in contrasto con la più bella e ardita teoria di Nietzsche, che fa della precarietà la garanzia del valore della vita (eliminando dunque aldilà, sostanze e sostrati e retribuzioni). Poi, l'eterno ritorno esiste già da sempre, è eterno non solo nell'avvenire ma anche nel passato; è dunque assolutamente indifferente sia per il presente sia per l'avvenire, ci può essere o non essere, non cambia niente, soprattutto non produce quell'effetto sconvolgente e non approda a quel drammatico aut-aut che Nietzsche prevede nell'aforisma 341. Invece *l'amor fati*, pur essendo non buono né possibile se concepito a sua volta rigorosamente, perché equivale all'accettazione dello stato delle cose qualunque esso sia, è importante se è invece concepito come una formula che porta all'umiltà, al rispetto del mondo e all'accettazione della vita e al rimettersi alla sua legge superiore; che porta cioè alla rinuncia al titanismo e a una virile rassegnazione. E questi due sensi erano certamente inclusi nella formula di Nietzsche, per la quale vale quanto sopra detto a proposito della sua ricerca morale e del suo tralignamento, che si ripete anche qui.

Ciò consente di capire bene la riflessione sulla morte dell'aforisma 278. Questa, una riflessione che può accadere a chiunque di fare di fronte a un pullulare di vita, che sempre è tuttavia destinato a spegnersi nella morte, ci sorprende quasi come una debolezza sentimentale, come una «banalità». Perché è scritta col cuore e non con la mente. E tuttavia non si tratta di banalità, bensì di elementarità, che è ben caratteristica del pensiero di Nietzsche, come di quello di ogni grande pensatore.

Una gemma, e come tale famoso, è l'aforisma 279: il più bell'addio a un'amicizia finita (con Wagner), che può continuare solo in Dio, tra le stelle. Ma va notato, insieme con questo, l'aforisma 98, nel quale, sotto la lode a Shakespeare per la sua fede in Bruto e sotto la comprensione per il mistero che, nel comporre «la sua migliore tragedia, chiamata ancor oggi con un falso nome», si consumò forse nella sua anima, si legge, riprodotto con sottigliezza stupefacente<sup>7</sup>, il dramma della rottura con Wagner e si celebra l'apoteosi di tale gesto, anzi gesta, ispirata dall'«amore della libertà delle grandi anime». La rivendicazione della propria indipendenza diventa poi esplicita nell'aforisma seguente (*I seguaci di Schopenhauer*), prima dell'autocitazione finale («Anche la nostra vita deve» ecc.).

Importante anche l'aforisma 319, in cui si afferma la fede nella ragione, nell'onestà della ragione, in contrasto con il fanatismo o la noncuranza dei «fondatori di religione e simili». Perché è parte integrante del messaggio moralistico e laico per cui, oltre che per quello poeticotragico, Nietzsche conta nella storia della cultura occidentale. Insieme alla filosofia, Nietzsche difende anche la scienza perché, per quanto diversa dalla filosofia, la scienza è a sua volta ragione, disciplina mondana, fatta di onestà, di metodo e di rigore, come quella stessa, con cui per queste cose si identifica. E infatti difficile distinguere la filosofia dalla scienza nel panegirico che Nietzsche fa di quest'ultima nell'aforisma 293, come anche nell'aforisma 123. In quest'ultimo egli sventa l'insidia tesa dal papa Leone X alla scienza coi suoi elogi sperticati nel breve a Beroaldo, dove però resta taciuto il suo giudizio ultimo su di essa, cioè che la scienza è al di sopra dell'arte, ma che al di sopra della scienza c'è sempre la «verità rivelata» e la «salute dell'anima». Questo aforisma si può dunque opporre, sostituendo «filosofia» a «scienza», alla stessa insidia tesa da Giovanni Paolo II alla filosofia nella sua enciclica *Fides et Ratio*.

Tra gli altri aforismi importanti di questo IV libro spicca anzitutto il 333, su che cosa significa conoscere: un aforisma che — mi sia permesso parlare a nome personale — mi incanta ogni volta che lo leggo, per il suo magico tessuto. La sua genialità mi paralizza al punto che non ho ancora deciso se... crederci o no. Figurazione o trasfigurazione? Realtà o poesia? Nella *Gaia scienza*, Nietzsche parla tre volte di Spinoza, e tutt'e tre le volte parla al massimo della genialità. Sembra quasi che non si possa parlare di questo potente pensatore senza «contagiarsi» alla sua genialità. C'è da rammaricarsi che, oltre ai famosi cinque punti di affinità, Nietzsche non abbia trovato anche la sua teoria della conoscenza, che, eliminando la corrispondenza dell'idea all'ideato, avrebbe

potuto portarlo fuori dal labirinto in cui si è perduto. Spiccano infine i due aurei aforismi finali, che nell'edizione del 1882 concludevano tutta l'opera (Nietzsche ha sempre badato a che le conclusioni fossero forti): il 341, *Il peso più grande*, che espone in forma dubitativa, ma chiara e completa, la teoria dell'eterno ritorno (di questo Nietzsche ha detto tutto quel che c'era da dire, e non ha detto quello che non c'era da dire), e il 342, *Incipit tragoedia*, che è l'inizio di *Così parlò Zarathustra*. Perché qui Nietzsche abbia parlato di *tragoedia*, dato che Zarathustra si vuole affermatore, intercessore della vita, è un punto aperto alle più suggestive interpretazioni. Un dramma o una tragedia è sicuramente, per Nietzsche come per ogni uomo votato alla cultura, «il calice che vuol traboccare», il calice che «vuol ridiventare vuoto», il grande che «vuol ridiventare uomo», vivere cioè con le gioie e i dolori di tutti. Perché, a chi si è dato alla cultura, che è grandezza, non resta che la lotta e il sacrificio, non la sognata e agognata comunione e consonanza.

Il V libro ha un sottotitolo e un motto che fanno appello al più grande coraggio. E il primo aforisma, il 343, è posto sotto il segno della serenità. Coraggio e serenità sono in effetti strettamente necessari per accettare quella rivoluzione epocale che è il nichilismo e per sopportarne gli effetti. Ho già avuto occasione di specificare il senso di questa rivoluzione, ma lo farò qui di nuovo per la gravità della cosa. Anche dopo Copernico, che aveva negato la centralità della Terra e dell'uomo nell'Universo, e dopo Darwin, che (con l'evoluziorismo) aveva negato il finalismo e quindi la predestinazione e destinazione divina dell'uomo, e più in generale il disegno divino riguardo agli esseri, si poteva sempre pensare un Dio, per quanto strano ed estraneo, concepire una realtà come una qualsiasi costituzione dell'ente, dare un qualunque senso alle cose. Ma dopo che Nietzsche ha dimostrato che l'uomo produce il senso da se stesso come la lumaca la sua argentea scia, e che la cosiddetta realtà, l'accadimento, non è che una «x» fuori dell'uomo, non si può più pensare un Dio né una realtà, quindi neanche la verità come corrispondenza alla realtà.

Nietzsche ha pensato ciò in assoluto e in assoluto il nichilismo appare inconfutabile (solo qualche dubbio ultimo si può affacciare a suo riguardo, per induzione). Ma egli ne ha applicato le conseguenze anche, anzi in primo luogo, nella sfera umana, con effetti dirompenti, pesantissimi, che ancora durano: la negazione della conoscenza e della moralità. Ma la sfera umana è retta dalla legge della specie. E la sfera del concreto e del corporeo, mentre quella dell'assoluto è la sfera dell'astratto e dell'incorporeo. E nella prima conoscenza e moralità hanno pieno fondamento come solidarietà biologica e forza di gravità psicologica e spirituale. Questo errore di Nietzsche fu dovuto a un retaggio romantico. Il primo romanticismo almeno aveva proiettato l'individuo sullo sfondo dell'assoluto, con contrapposizione netta, saltando l'umanità e la specie, in cui invece l'individuo si trasfonde, si perde e si esaurisce. Ma a parte questo errore, giustamente Nietzsche difende la sua rivoluzione e vanta la propria serenità nell'accettarla. Solo che ciò che regge teoricamente non è detto che regga anche praticamente. Questa rivoluzione è contro natura e Nietzsche stesso non resse alle sue conseguenze distruttive, nonostante ogni sforzo e buona volontà. Questa sofferenza conferisce all'apologia della rivoluzione il senso di un tentativo di *appeasement*. Questo stato d'animo, fatto di esultanza, angoscia, esitazione, dubbio, strenua resistenza, permea molta parte di questo V libro. Una delle più potenti bordate sparate da questa resistenza contro «il bisogno di fede» (in sostegno del nichilismo) è certo quella dell'aforisma 347. In questo si afferma infatti che della fede hanno bisogno i deboli, incapaci di comandare a se stessi e quindi desiderosi di qualcuno che lo faccia per loro. I forti invece comandano a sé e agli altri, hanno la passione del comando e non hanno bisogno della fede. Conseguenza: le due religioni mondiali, buddhismo e cristianesimo, devono essere sorte in seguito allo scatenarsi di una mostruosa malattia della volontà. I deboli possono prendere a prestito la forza che non hanno solo dal fanatismo, cioè ipertroficiando un particolare modo di sentire e vedere.

Sono, queste, considerazioni generali. Vale tuttavia la pena di osservare che, dalla soggezione degli eroi omerici alle forze mutevoli incarnate da «capricciosi» dèi e dee, fino all'erezione a Roma del Tempio della Fortuna virile, la civiltà classica, che ha avuto il culto della forza e ha divinizzato

gli uomini più forti, ha sempre riconosciuto i limiti dell'autonomia umana.

E perfettamente in tono con l'iatissimo slancio dello spirito di Nietzsche la concezione della vita non come conservazione ma come infinita spesa e spreco di una ricchezza comunque inesauribile. La volontà di potenza non è altro. E ciò che rende terribile questa dottrina è proprio che essa, che non dà scampo a nostri desideri fondamentali, è tuttavia una dottrina della generosità, della nobiltà e dell'elevatezza, dell'amore della vita e della fedeltà a se stessi e ad essa, e non della meschinità, dell'avidità, dell'avarizia e della miseria. Con essa Nietzsche assesta in particolare al suo «grande predecessore» Spinoza un colpo terribile nell'aforisma 349. Qui questi è mostrato come «il tistico Spinoza», l'uomo di poca salute che ha bisogno della conservazione e la identifica con Dio. Ma poi Nietzsche ne paga il fio. Nell'aforisma 354 sul «genio della specie» e più in particolare sulla poca importanza che ha la coscienza nella vita, sostiene (contro Schopenhauer) che noi non conosciamo abbastanza neanche per distinguere tra apparenza e cosa in sé, che «non abbiamo appunto nessun organo per il conoscere, per la "verità": "sappiamo" (o crediamo o immaginiamo) esattamente tanto quanto può essere *utile* all'interesse del gregge umano, della specie». Così, cacciata dalla porta, la conservazione (utile = conservazione) rientra dalla finestra. Comunque questo aforisma è molto importante per le critiche di fondo mosse a Schopenhauer, critiche che possono riuscire al lettore meno convincenti che all'autore, ma che vanno affrontate.

Un altro colpo a Spinoza è vibrato nell'aforisma 372. Uno al romanticismo era stato sferrato nell'aforisma 370 e uno alla scienza è sferrato nel 373, «*Scienza*» come pregiudizio. Altri colpi sono sferrati contro il commercio con gli uomini nell'aforisma 364 e contro gli eruditi nell'aforisma 365. E altri ancora ne sfera Nietzsche, che qui veramente filosofa col martello, prima di inclinare, verso la fine, a una certa mitezza. Ma solo con l'appendice, con i *Canti del principe Vogelfrei* vengono gli accenti gai. Anche qui però non subito, perché la prima poesia, *A Goethe*, è tutt'altro che gaia. E tuttavia bellissima, ed è un miracoloso compendio di tutta la dottrina di Nietzsche. E un vero peccato — sia permesso dirlo e valga come scusa presso il lettore — che in traduzione la poesia perda tanto, specialmente se a tradurre è uno come il sottoscritto che non vi è portato. Ma Goethe diceva che in traduzione l'essenziale di una poesia non va perduto e bisogna approfittarne, ci si creda o no. Anche le altre poesie non sono tutte gaie.

Ma quello che a proposito di queste tre raccolte va soprattutto detto è che, più degli *Idilli di Messina* e della loro versione migliorata nei *Canti del principe Vogelfrei*, il vero *exploit*, la vera gemma è *Scherzo, malizia e vendetta* (titolo preso da un *Singspiel* di Goethe musicato da Peter Gast). Queste «rime tedesche» non sono infatti soltanto il «prologo» che dice Nietzsche, bensì uno stupefacente, sincero, diretto, brillante, icastico, «completo» autoritratto di Nietzsche, più convincente, più sano di quello di *Ecce homo*, e non tanto inferiore quanto diverso da quello a tutto tondo dello *Zarathustra*. Entrambi sono originalissimi, ma questo ha un più guizzante *Tjfermut* che, insieme con la coda sublime, lo pone addirittura in vantaggio rispetto alle *Zahme Xenien*, gli epigrammi di Goethe e Schiller, a cui fa comunque pensare e su cui è forse modellato.

Per concludere comunque la presente introduzione in modo adeguato a un'opera che non manca di una certa maestà, diremo, a mitigazione di quanto affermato all'inizio circa la sua mancanza di unità, che sotto la varietà scintillante dei temi e degli argomenti si possono individuare, come correnti profonde, convergenze che cospirano a una misteriosa unità. Se per esempio ci rifacciamo al già citato aforisma 354, rivolto contro Schopenhauer e la sua pretesa di aprire, con la conoscenza per via interna della Volontà-cosa in sé, un varco nella cappa dell'antropomorfismo fatta scendere da Kant su tutta la conoscenza umana, possiamo dire che esso, insieme l'aforisma 355, che mette in questione gli stessi termini di base della conoscenza, con l'aforisma 112, che nega la causalità, con l'aforisma 246, che vede la stessa matematica come «mezzo della universale e ultima conoscenza degli uomini», e con l'aforisma 265, che riduce anche le ultime «verità dell'uomo» ai suoi «errori inconfutabili», chiude il circolo della scepsi fatta valere da Nietzsche come rovescio della sua affermazione dionisiaca.

Questo ritorno potenziato a Kant contro Schopenhauer fu la vicenda filosofica fondamentale di



Nietzsche, vissuta in prima persona ed espressa con tutti i toni e colori del moralista poeticamente ispirato (come per esempio nell'aforisma 59). Ma proprio l'attacco radicale alla conoscenza e insieme alla moralità spiana la via all'irrazionalismo e all'individualismo selvaggio, irrompenti sotto la spinta dell'involuzione storica, come l'altra faccia della decadenza dei valori cristiani. Gli aforismi 357 e 358, che analizzano tale decadenza, mostrando lo stacco della civiltà europea, ispirata e retta appunto dal cristianesimo, da quella classica, ne fanno anche intuire la catastrofe imminente, la fine nel caos e nella violenza. Poiché il nichilismo, la trasvalutazione dei valori, la volontà di potenza e il superuomo, che tosto verrà ad aggiungersi nello *Zarathustra*, non sono soltanto formulazioni filosofiche, bensì l'espressione di un evento storico che corrisponde perfettamente all'horror *vacui* teorizzato da Nietzsche in campo gnoseologico e morale.



Friedrich Nietzsche nel 1869.

E qui si intravede con un brivido, come un vasto fantasma sovrastante, quella che potrebbe essere la vera unità a cui cospirano, in quest'opera e non in altre, le apparentemente sparse manifestazioni e membra dell'*Er-scheinung*, dell'*'avènement Nietzsches*, e sorge il gigantesco interrogativo: avendo messo la scepse al posto della fede<sup>9</sup>, la legge di casualità al posto della legge di causalità, la volontà di potenza al posto della norma morale e della legge di natura, l'errore al posto della verità, la forza al posto della pietà, la laicità al posto della santità, la giustizia al posto della carità, l'amore di sé al posto dell'amore del prossimo, il corpo al posto dell'anima, la natura al posto dello spirito, le cose prossime al posto delle cose ultime, la terra al posto del cielo, il sangue al posto dell'ascetismo, l'orgoglio al posto dell'umiltà, l'indipendenza al posto della devozione, l'egoismo insomma al posto dell'altruismo e il «male» al posto del «bene», non avrebbe Nietzsche prefigurato, in anticipo sul suo seguace Spengler, con meno consapevolezza ma con tanto maggiore ampiezza, altezza e profondità di lui, il *tramonto dell'Occidente*, *idi fine* dell'intera civiltà cristiana con un ritorno al grado zero, dove il richiamo ai valori pagani avrebbe, più che il significato di un rilancio<sup>10</sup>, quello di ripiego che ha in psicoanalisi l'arretrare della libido verso il passato di fronte a un problema che genera angoscia? Nietzsche terminatore della nostra bimillenaria civiltà europea: è veramente troppo dire?

1. C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, vol. II, p. 435, 1958.

2. Nota introduttiva in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 23 sg.

3. *ibidem*, p. 21.

4. *ibidem*, p. 23.

5. *ibidem*, p. 24.

6. Proprio a proposito di Schopenhauer, Nietzsche afferma: «Per gli errori dei grandi uomini occorre avere rispetto perché sono più fecondi delle verità dei piccoli». Dopodiché aggiunge che, anche se lo criticherà, «siamo ben lontani dal voler mettere alle strette Schopenhauer stesso, dal domandargli a sopracciglia inarcate, mostrandogli con aria trionfante i singoli pezzi delle sue dimostrazioni, come sia mai possibile che un uomo con un sistema così pieno di falli avanzi tali pretese»: *Appunti filosofici 1867-1869*, Milano, Adelphi, 1993, p. 95.

7. Ma è la sottigliezza della spontaneità. Già nella terza inattuale su Schopenhauer Nietzsche aveva esaltato Bruto dicendo che «la dignità della filosofia [...] giunse al suo punto più alto con il terremoto della repubblica romana morente e nell'epoca imperiale, quando il suo nome e quello della storia diventarono *ingrata principibus nomina*. Bruto testimonia più di Platone la sua dignità; sono tempi, quelli, nei quali l'etica cessò di contenere luoghi comuni»: *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III*, Milano, Adelphi, 1972.

8. C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, cit. p. 435, 1958.

9. Nota introduttiva in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, pp. 23 sg.

10. *Ibidem*, p. 21.

## IDILLI DI MESSINA

*Il principe Vogelfrei*<sup>1</sup>

Sospeso eccomi qui su curvo ramo  
Alto sul mare e sulla collinetta:  
Suo ospite mi volle qui un uccello —  
Gli volai dietro ed ora ho pace e pace,  
E intanto faccio sbattere le alucce.

Il mare bianco giace addormentato,  
Sopiti sono i miei duoli e sospiri.  
Io ho dimenticato meta e porto,  
Dimenticato tema, lode e pena:  
Adesso volo dietro ad ogni uccello.

Solo passo per passo — non è vita!  
A gamba sempre innanzi stanca e pesa!  
Dai venti in alto mi fo trasportare,  
Amo tanto librarmi sulle ali  
E tener dietro in volo ad ogni uccello.

Ragione? — La ragione è un brutto affare:  
Ragione e lingua incespicano molto!  
Il volare mi diede nuove forze  
E m'insegnò faccende assai più belle,  
Canzoni, scherzi e arie da operetta.

Pensare in solitudine — ciò è saggio.  
Cantare in solitudine — ciò è stolto!  
State a sentire allora la mia aria  
E disponetevi in silenzio in cerchio,  
O miei begli uccelletti, a me d'intorno!

*Il brigantino chiamato «Angiolina»*<sup>2</sup>

Angiolina: questo è il mio nome —  
Ora una nave, un tempo una ragazza,  
Ah, ancor sempre molto una ragazza!  
Giacché intorno all'amore sempre ruota

La mia bella ruotina del timone.

Angiolina: questo è il mio nome —  
Adorna son di cento bandierine,  
E il bellissimo capitauccio  
Si gonfia al mio timone quasi come  
La centunesima bandierina.

Angiolina: questo è il mio nome —  
Verso ogni luogo in cui una fiammella  
Arde per me, io come un agnellino  
Corro per la mia via con struggimento:  
Io sempre sono stata un agnellino.

Angiolina: questo è il mio nome —  
Voi non credete ch'io sappia abbaiare  
Come un cagnetto e che la mia boccuccia  
Vomiti fuoco e fumo a sé d'intorno?  
Ah, del demonio è questa mia boccuccia!

Angiolina: questo è il mio nome —  
Dissi una parolina malignetta  
Una volta, ed il mio amatissimo  
Tosto fuggì nell'ultimo angoletto.  
Sì, lui morì per questa parolina!

Angiolina: questo è il mio nome —  
Saltai dallo scoglietto, appena seppi,  
Verso il fondo e mi ruppi una costola,  
sicché se ne fuggì l'anima cara:  
Sì, se ne fuggì per questa costolina.

Angiolina: questo è il mio nome —  
La mia anima, come una gattina,  
Fece un due tre quattro cinque saltelli,  
Si lanciò poi in questa navicella —  
Sì, lei possiede zampettine leste.

Angiolina: questo è il mio nome —  
Ora una nave, un tempo una ragazza,  
Ah, ancor sempre molto una ragazza!

Giacché intorno all'amore sempre ruota  
La mia bella ruotina del timone.

*Canto del capraio<sup>3</sup>*  
(al mio vicino Teocrito di Siracusa)

Qui giaccio io, malato d'intestino, —  
Le cimici mi stanno divorando.  
E di là ancor luce e festino!  
Li sento, stanno ballando...

Lei voleva circa a quest'ora  
Da me sgattaiolare.  
Aspetto come un cane —  
Non viene nessun segno!

E la croce, quando promise!  
Come potè mentire?  
O corre dietro a ognuno,  
Come le mie capre?

Da dove viene la gonna di seta? —  
Eh sì, superba mia?  
Abita più d'un caprone  
Ancora in questo bosco?

Come storce e avvelena  
L'attesa innamorata!  
Cresce così nell'afa della notte  
Il fungo velenoso nel giardino.

L'amore mi consuma  
Come sette malanni —  
Non posso più mangiare.  
Addio, cipolle mie!

La luna è già scesa nel mare,  
Stanche son tutte le stelle,  
Grigio s'appressa il giorno, —  
Volentieri morirei.

Finché grazioso è il mio corpicino,  
Vale la pena d'esser devota.  
Dio, si sa, ama le donne,  
E soprattutto quelle graziose.  
Al garbato monacello  
Certo perdonerà  
Che com'altri monacelli  
Voglia con me restare.

Non già è un grigio padre della Chiesa!  
No, ancor giovane e spesso rosso,  
Spesso è come il gatto più bigio  
Pien di brama e gelosia!  
Io non amo i vecchioni,  
Egli non ama le vecchie:  
In qual maniera saggia e favolosa  
Iddio ha sistemato questa cosa!

La Chiesa sa vivere,  
Scruta cuore e volto.  
Sempre mi vuol perdonare: —  
Già, chi non mi perdonerebbe?  
Si bisbiglia con la boccuccia,  
Ci si genuflette e si va via,  
E col nuovo peccatuccio  
Si mette il vecchio in un cantuccio.

Sia lodato Dio in terra,  
Che ama le belle figliole  
E così le pene di cuore  
Volentieri a se stesso perdona!  
Finché grazioso è il mio corpicino,  
Vale la pena d'esser devota.  
Quando sarò una vecchia tremolosa,  
Possa il diavolo prendermi in sposa!



La scorsa notte, mentre tutto immerso  
Era nel sonno e il vento con incerti  
Sospiri a stento trascorrea nei vicoli,  
Riposo non mi dava né il cuscino  
Né il papavero o ciò che normalmente  
A fondo fa dormir — buona coscienza.

Infin dagli occhi scossi il sonno e corsi  
Al dolce lume della luna in spiaggia,  
E qui incontrai, in sulla sabbia calda,  
L'uomo e la barca, sonnacchiosi entrambi,  
Pastore e agnello. Sonnacchiosamente  
Da terra si staccò la navicella.

Un'ora, facilmente pure due,  
Fu forse un anno? Sprofondaron sensi  
E pensieri ad un tratto in un'eterna  
Monotonia, ed un abisso senza  
Confin si spalancò: — tutt'era scorso!

— Venne il mattino: sopra neri abissi  
Immota sta una barca che riposa...  
Che accadde? si sentì, così gridaron  
In cento tosto. Che ci fu? C'è sangue? —  
Ma nulla accadde! *Tutti* dormivamo,  
Ah, tanto bene dormivamo, tanto!

«*Pia, caritatevole, amorosissima*»  
(*nel campo santo*)

O fanciulla, che dell'agnello  
Accarezzi il morbido vello,  
A cui due cose, luce e fiamma  
In entrambi gli occhi sfavillan,  
Tu, dolce cosa per scherzare,  
Tu, cara lontana e vicina,  
Così pia, sì mite di cuore,  
*Amorosissima!*

Che tosto spezzò la catena?

Chi ha esulcerato il tuo cuore?  
E se tu amavi, chi avrebbe  
Non riamato te abbastanza? —  
Tu taci — ma delle lacrime  
Già spuntano negli occhi miti: —  
Tacesti — e di desio moristi,  
*Amorosissima?*

*L'uccello albatro*<sup>6</sup>

O prodigio! Vola ancora?  
S'innalza mentre l'ali sue ristanno!  
Che l'innalza e porta allora?  
Che cosa è per lui fine, impeto, freno?

Volò al sommo — adesso innalza  
Il cielo stesso il vincitor nel volo:  
Or posa e tace e si libra,  
Vittoria e vincitor dimenticando.

Come stella ed eternità  
Vive in altezze che la vita fugge  
Sin dell'invidia pietoso —:  
E volò in alto già chi in ciel lo vide.

O albatro, grande uccello!  
In alto un pungolo spingemi eterno.  
A te pensai: sgorgaronmi  
Lacrime su lacrime, — sì, io t'amo.

*Giudizio di uccello*<sup>7</sup>

Poco fa, quando m'assisi,  
A ristoro sott'alberi scuri,  
Sentii ticchettare, ticchettar piano,  
graziosamente, come per ritmo e misura.  
Feci versacci e smorfie;  
Ma alla fine m'arresi,  
Finché addirittura, come un poeta,  
Mi misi anch'io a far tic-tac.

E come nel verseggiare, oplà,  
Saltavan le sillabe l'una sull'altra,  
Scoppiai a ridere, a ridere,  
E risi un quarto d'ora.  
Tu un poeta? Tu un poeta?  
La tua testa va tanto male?  
— «Sissignore, lei è un poeta!»  
— Così disse l'uccello picchio.

1. Vogelfrei è il nome del principe. Vuol dire «proscritto». Cfr. in FWP *Nel Sud*.

2. *Questo Lied* si trova nella lettera che Nietzsche scrisse a Peter Gast il 15 marzo 1882 con il ritornello («Angiolina: questo è il mio nome») ripetuto alla fine.

3. Cfr. in FWP *Canto di un capraio teocriteo*.

4. Cfr. in FWP *La devota Peppa*.

5. Cfr. in FWP *La navicella misteriosa*.

6. Cfr. in FWP *Dichiarazione d'amore*.

7. Cfr. in FWP *Vocazione di poeta*.

## LA GAIA SCIENZA\*

Per il poeta e per il saggio tutte le cose sono  
affratellate e sacre, tutte le esperienze utili,  
tutti i giorni santi, tutti gli uomini divini.

*R.W. Emerson*

(Motto dell'edizione del 1882)

Abito nella mia propria casa,  
Non ho mai imitato niente a nessuno  
E ho riso di ogni maestro  
Che non avesse riso di se stesso.

*Sul mio portone*

(Motto dell'edizione del 1887)

\*Un'opera intitolata *The Gay Science* di E.S. Dallas era stata pubblicata a Londra nel 1866. Nella seconda edizione, del 1887, compare il sottotitolo («la gaya scienza»). La gay a scienza era il titolo di un elenco di trovatori provenzali e di una classificazione dei loro *Lieder*.

PREFAZIONE\*

ALLA SECONDA EDIZIONE

1

Per questo libro forse non serve solo *una* prefazione; e alla fine rimarrebbe ancor sempre il dubbio se qualcuno che non abbia vissuto qualcosa di simile possa essere portato da prefazioni più vicino all'esperienza racchiusa in questo libro. Esso sembra scritto nel linguaggio del vento del disgelo: c'è dentro baldanza, inquietudine, contraddizione, tempo d'aprile, sicché viene costantemente rammentata la vicinanza dell'inverno altrettanto che la *vittoria* sull'inverno, la quale sta venendo, deve venire, forse è già venuta... La gratitudine trabocca continuamente, come se fosse accaduta proprio la cosa più inaspettata, la gratitudine di un convalescente, — giacché la *guarigione* era questa cosa più inaspettata. «Gaia scienza»: ciò significa i *saturnali* di uno spirito che ha resistito pazientemente a una lunga, terribile pressione — pazientemente, rigorosamente, freddamente, senza sottomettersi, ma senza speranza —, e che adesso viene improvvisamente assalito dalla speranza, dalla speranza della salute, *dall'ebbrezza* della guarigione. Nessuna meraviglia che poi vengano alla luce molte cose irragionevoli e matte, molta spavalda tenerezza, sperperata perfino su problemi che hanno una pelle aculeata e non sono fatti per essere accarezzati e vezzeggiati. Tutto questo libro non è appunto nient'altro che un divertimento dopo una lunga privazione e impotenza, il giubilo della forza ritornante, della fede risvegliata in un domani e posdomani, dell'improvviso sentimento e presentimento del futuro, di avventure vicine, di mari nuovamente aperti, di fini nuovamente permessi, nuovamente creduti. E quante cose non avevo ormai dietro di me! Questo pezzo di deserto, di esaurimento, di incredulità, di raggelamento nel bel mezzo della giovinezza, questa senilità incastrata nel posto sbagliato, questa tirannia del dolore sopravanzata ancora dalla tirannia dell'orgoglio che rifiutava le argomentazioni del dolore — e le argomentazioni sono consolazioni —, questo isolamento radicale come legittima difesa contro un disprezzo degli uomini divenuto morbosamente chiaroveggente, questo limitarsi di principio a ciò che nella conoscenza è amaro, aspro e fa male, quale era prescritto dalla *nausea* che era cresciuta a poco a poco da un'improvvida dieta e viziataaggine

spirituale — la si chiama romanticismo —, oh, chi potrebbe sentire tutto ciò come l'ho sentito io? Ma chi lo potesse, mi abbonerebbe certamente molto più di quel tanto di follia, sfrenatezza, «gaia scienza», — per esempio la manciata di canti che questa volta sono aggiunti al libro — canti in cui un poeta, in un modo difficilmente perdonabile, si fa gioco di tutti: poeti. Ohimè, non sono soltanto i poeti e i loro bei «sentimenti lirici», quelli su cui questo rinato è destinato a scaricare la sua cattiveria. Chissà che razza di vittima egli si cerca, che mostro di argomento parodistico lo attirerà tra poco? «Incipit *tragoedia*» — è detto alla fine di questo libro pericoloso-innocuo: si stia in guardia! Si annuncia qualcosa di una cattiveria e malizia della peggior specie: incipit *parodia*<sup>2</sup>, non c'è dubbio...

## 2

Ma lasciamo stare il signor Nietzsche. Che ci interessa che il signor Nietzsche sia guarito?... Uno psicologo conosce pochi problemi così attraenti come quelli che riguardano il rapporto tra salute e filosofia, e nel caso che egli stesso si ammali, porta con sé, nella sua malattia, tutta la sua curiosità scientifica. Si ha cioè, sempreché si sia una persona, necessariamente anche la filosofia della propria persona. Però qui c'è da fare un'importante distinzione. In uno sono le sue manchevolezze a filosofare, in un altro le sue ricchezze e forze. Il primo ha *bisogno* della sua filosofia, sia come sostegno, sia come acquietamento, farmaco, liberazione, elevazione, estraneamente a se stesso; per il secondo essa è soltanto un bel lusso, nel caso migliore la voluttà di una gratitudine trionfante che alla fine vuole ancora iscriversi in maiuscole cosmiche nel cielo dei concetti. Nell'altro caso, più comune, però, quando sono gli stati di necessità a far filosofia, come accade a tutti i pensatori malati — e forse i pensatori malati sono i più nella storia della filosofia —: che cosa ne sarà del pensiero stesso che viene portato sotto la *pressione* della malattia? Questo è l'interrogativo che interessa allo psicologo; e qui è possibile l'esperimento. Non diversamente da come fa il viaggiatore, che si propone di svegliarsi a una certa ora e poi tranquillamente si abbandona al sonno, così noi filosofi, quando ci ammaliamo, ci diamo per un certo tempo anima e corpo alla malattia — per così dire chiudiamo gli occhi davanti a noi. E come quegli sa che qualcosa *non* dorme, che qualcosa conta le ore e lo sveglierà, così anche noi sappiamo che il momento decisivo ci troverà svegli, — che allora qualcosa scatterà e coglierà lo spirito *sul fatto*, voglio dire nella debolezza o nel dietro-front o nella resa o nell'indurimento o nell'offuscamento o comunque si chiamino gli stati morbosi dello spirito, che nei giorni di buona salute hanno contro di sé *Vorgoglio* dello spirito (perché vale sempre il vecchio detto che «l'orgoglioso, il pavone e il

cavallo sono i tre animali più superbi della terra»). Dopo una siffatta interrogazione e sperimentazione di sé, si impara a guardare con occhio smaliziato a tutto quanto in genere è stato finora filosofato; si indovinano meglio di prima gli involontari sviamenti, i vicoli laterali, i luoghi di riposo, i luoghi *soleggiati* del pensiero, verso cui i pensatori sofferenti, proprio in quanto sofferenti, vengono condotti e sedotti, si sa ormai verso che cosa il *corpo* malato e il suo bisogno incalzano, spingano e attraggano inconsapevolmente lo spirito — verso il sole, la pace, la mitezza, la pazienza, il balsamo, il ristoro in qualunque senso. Ogni filosofia che metta la pace al di sopra della guerra, ogni etica con una concezione negativa del concetto di felicità, ogni metafisica e fisica che prevedano un finale, uno stato terminale di qualsiasi specie, ogni aspirazione prevalentemente estetica o religiosa a un a parte, aldilà, al di fuori, al di sopra, autorizza a domandare se non sia stata la malattia a ispirare il filosofo. L'inconscio travestimento dei bisogni fisiologici sotto il mantello dell'obiettività, dell'idealità, della pura spiritualità, va tanto lontano da far spavento, — e abbastanza spesso mi sono domandato se, calcolando in grande, finora la filosofia non sia stata in genere un'interpretazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*. Dietro i giudizi di valore più alti, da cui la storia del pensiero è stata finora guidata, si celano fraintendimenti della conformazione corporea, che si tratti di individui o di classi o di intere razze. Si possono considerare tutte quelle ardite dissennatezze della metafisica, in particolare le sue risposte alla questione del *valore* dell'esistenza, in primo luogo e sempre come sintomi di determinati corpi; e sebbene siffatte affermazioni o negazioni del mondo, misurate scientificamente, non racchiudano in complesso neanche un granello di significato, esse forniscono allo storico e allo psicologo cenni tanto più pregevoli, in quanto sintomi, come ho detto, del corpo, della sua buona e cattiva riuscita, della sua pienezza, potenza, prepotenza nella storia, o invece delle sue inibizioni, stanchezze, impoverimenti, del suo presentimento della fine, della sua volontà della fine. Aspetto ancor sempre che un *medico* filosofico nel senso eccezionale della parola — un medico che debba tener dietro al problema della salute complessiva di popolo, razza, umanità — abbia una volta il coraggio di portare fino in fondo il mio sospetto e osi proclamare che in ogni filosofare non si è affatto trattato finora di «verità», bensì di qualcosa d'altro, diciamo di salute, di avvenire, di crescita, di potenza, di vita...

— Si indovinerà che io non vorrei prendere congedo con ingratitudine da quel tempo di grave infermità, i cui benefici ancor oggi non sono per me

esauriti, così come sono abbastanza ben consapevole di quel che in genere, nella mia salute trasmutante, ho in più rispetto a tutti i tetragoni dello spirito. Un filosofo che ha fatto e sempre rifa il suo cammino attraverso molte saluti, è anche passato attraverso altrettante filosofie: egli appunto non *può* fare altro che trasferire ogni volta il suo stato nella forma e lontananza più spirituale, — proprio quest'arte della trasfigurazione è filosofia. Noi filosofi non siamo liberi di separare anima e corpo come li separa il popolo, e siamo ancor meno liberi di separare anima e spirito. Non siamo ranocchi pensanti, non siamo apparecchi di oggettivazione e registrazione con viscere gelate, — dobbiamo costantemente generare i nostri pensieri dal nostro dolore e provvederli maternamente di tutto quanto abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere — questo significa per noi tutti trasformare quello che siamo in luce e fiamma, anche tutto quello che ci riguarda, proprio non *possiamo* fare altrimenti. E per quanto concerne la malattia: non saremmo quasi tentati di domandare se in genere possiamo farne a meno? Soltanto il grande dolore è l'ultimo liberatore dello spirito, come maestro del *grande sospetto* che di ogni U fa una X, una vera e propria X, ossia la penultima lettera prima dell'ultima... Soltanto il grande dolore, quel lungo, lento dolore che prende tempo, in cui veniamo bruciati quasi come con legno verde, costringe noi filosofi a scendere nelle nostre ultime profondità e a lasciar cadere da noi ogni fiducia, ogni bonarietà, ogni ve-latezza, mitezza, via di mezzo, in cui prima riponevamo forse la nostra umanità. Dubito che un tale dolore «migliori»; ma so che ci *rende più profondi*. Sia che poi impariamo a contrapporgli il nostro orgoglio, il nostro scherno, la nostra forza di volontà, e facciamo come l'Indiano che, pur malamente tormentato, si rivale sul suo tormentatore con la cattiveria della propria lingua; sia che, di fronte a quel dolore, ci ritiriamo in quell'orientale nulla — lo si chiama Nirvana —, nella muta, rigida, sorda dedizione di sé, dimenticanza di sé, estinzione di sé. Si esce da tali lunghi e pericolosi esercizi di dominio di sé come un altr'uomo, con alcuni interrogativi in più, soprattutto con la *volontà* di fare in avvenire più domande, più profonde, più rigorose, più dure, più cattive, più silenziose di quelle fatte fino allora. La fiducia nella vita se n'è andata: la vita stessa è diventata *problema*. — Ma non si creda mica che uno sia perciò diventato necessariamente un tipo fosco! Perfino l'amore della vita è ancora possibile, — solo che si ama diversamente. E l'amore per una donna che ci fa venire dei dubbi... Ma il fascino di tutto ciò che è problematico, la gioia per la X è, in tali persone più spirituali, più spiritualizzate, troppo grande perché questa gioia non trionfi sempre di nuovo, come un chiaro ardore, su ogni angustia del problematico, su ogni pericolo di insicurezza, finanche sulla gelosia dell'amante. Noi conosciamo una nuova felicità...



Da ultimo, affinché la cosa più essenziale non resti taciuta: da tali abissi, da una tale grave infermità, anche dall'infermità del grave sospetto, si ritorna *come rinati*, con una pelle nuova, più permalosi, più cattivi, con un gusto più sottile per la gioia, con una lingua più delicata per tutte le cose buone, con sensi più allegri, con una seconda e più pericolosa innocenza nella gioia, più fanciulleschi insieme e cento volte più sofisticati di quanto non si fosse stati prima. Oh, come ci ripugna ormai il godimento, il godimento grossolano, cupo, scuro, quale altrimenti lo intendono i gaudenti, i nostri «dotti», i nostri ricchi e governanti! Con che cattiveria ascoltiamo ormai il grande stamburamento da fiera con cui oggi l'«uomo colto» e abitante della grande città si fa condurre a forza, con l'aiuto di bevande spiritose, da arte, libro e musica a «godimenti spirituali»! Come ci fa male ora nelle orecchie il grido teatrale della passione, com'è diventato estraneo al nostro gusto tutto il tumulto romantico e guazzabuglio dei sensi che è amato dalla plebe intellettuale, insieme con le sue aspirazioni al sublime, al sopraffino e al bislacco! No, se noi convalescenti abbiamo ancora bisogno di un'arte in genere, allora si tratta di *uri altra atte* — di un'arte beffarda, lieve, fuggevole, divinamente imperturbata, divinamente artificiosa, che divampi come una chiara fiamma in un cielo senza nubi! Soprattutto: di un'arte per artisti, soltanto per artisti! Dopo, noi ci intendiamo meglio di ciò che *a tal fine* è anzitutto necessario: la gaiezza, *ogni gaiezza*, amici miei! Anche come artisti —: io potrei dimostrarlo. Adesso alcune cose le sappiamo troppo bene, noi che sappiamo: oh, come impariamo ormai a ben dimenticare, a ben *non-sapere*, come artisti! E per quanto riguarda il nostro avvenire: difficilmente ci si ritroverà sui sentieri di quei giovinetti egiziani<sup>3</sup> che di notte rendono i templi insicuri, abbracciano le statue e vogliono svelare, scoprire, porre in chiara luce assolutamente tutto ciò che con buone ragioni viene tenuto coperto. No, questo cattivo gusto, questo volere la verità, la «verità a ogni costo», questa pazzia adolescenziale dell'amore della verità — ci ha disgustato: per questo siamo troppo esperti, troppo seri, troppo allegri, troppo bruciati, troppo profondi... Non crediamo più che la verità rimanga ancora la verità se le si strappano i veli; abbiamo vissuto abbastanza per crederlo. Oggi è diventato per noi un fatto di decoro che non si voglia veder tutto nudo, essere presenti a tutto, capire e «sapere» tutto. «È vero che il buon Dio è presente in ogni luogo?», domandò una ragazzina a sua madre. «Ma io trovo ciò indecente». Un cenno per i filosofi! Bisognerebbe tenere maggiormente in onore il *pudore* con cui la natura si è nascosta dietro enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna che ha buoni motivi per non far scorgere i suoi motivi. Forse il suo nome è, per parlare greco, *Baubo*?

4... Oh, questi Greci! Essi sì che sapevano *vivere*. Per questo è necessario fermarsi valorosamente alla superficie, alla piega, alla pelle, adorare la parvenza, credere nelle forme, nei suoni, nelle parole, nell'intero Olimpo della parvenza! Questi Greci erano superficiali — *per profondità*! E non facciamo ritorno appunto a loro, noi scavezzaccolli dello spirito, che abbiamo scalato la vetta più alta e pericolosa del pensiero contemporaneo e da lassù ci siamo guardati intorno, che da lassù abbiamo *guardato in basso*? Non siamo noi proprio in ciò — Greci? Adoratori delle forme, dei suoni, delle parole? Proprio perciò — artisti?

*Ruta di Genova, nell'autunno del 1886*

\* Fu aggiunta, con il V libro e l'Appendice contenente i *Canti del principe Vogelfrei*, nell'edizione del 1887.

1. Durante queste feste dedicate nell'antica Roma a Saturno, gli schiavi si mettevano al posto dei padroni.

2. Allusione misteriosa. Secondo alcuni, il riferimento è a Gesù Cristo, a cui Zarathustra «fa concorrenza». Secondo altri, si tratterebbe di Parsifal.

3. Cfr. FW af. 57 e nota.

4. Divinità eleusina, connessa col mito orfico di Demetra.

«SCHERZO, MALIZIA E VENDETTA»<sup>1</sup>  
PRELUDIO IN RIME TEDESCHE

I

*Invito*

Osate coi miei cibi, o mangiatori!  
Domani essi saranno già migliori  
E posdomani nettamente buoni!  
Se ne volete ancor poi, mi faranno  
Le mie vecchie sette cose  
Coraggio per sette nuove.

2

*La mia felicità*

Quando mi stancai del cercare  
Imparai il trovare.  
Dacché un vento mi si contrappose,  
Veleggio con tutti i venti.

3

*Intrepidamente*

Dove ti trovi, lì scava in profondo!  
Là sotto sta la sorgente!  
Che gli uomini oscuri gridino:  
«Là sotto sta sempre — l'inferno!».

4

*Dialogo*<sup>2</sup>

A. Sono guarito? Ero malato?

E il mio medico, chi è stato?  
Oh, come tutto ciò ho dimenticato!  
B. Adesso sol ti credo risanato:  
Ché sano è sol chi ha dimenticato.

5

*Ai virtuosi*

Pur le nostre virtù devon muover con piedi leggeri:  
Come i versi di Omero, devono venire *e andare!*

6

*Saggezza del mondo*

Non restare in campo piano!  
Non salire troppo in alto!  
E del mondo la bellezza  
Soprattutto a mezza altezza.

7

*Vademecum — vadetecum*

Ti attira il mio modo e linguaggio,  
Mi segui, mi vieni tu appresso?  
Segui fedele te stesso: —  
Così segui me — ma con agio!

8

*Alla terza desquamazione*

S'aggrinza già la pelle e mi si spacca  
Già con nuovo desio in me si attacca,  
Avendone già tanta digerito,  
Il serpente alla terra.  
Già striscio tra pietra ed erba  
Su ricurvo cammin con fame acerba,  
Per mangiar ciò di cui sempre nutrito,

Mi son: te, cibo di serpente, terra!

9

*Le mie rose*

Sì! La mia felicità — vuol far felici —,  
Sì, ogni felicità vuol far felici!  
Volete voi cogliere le mie rose?

Dovete chinarvi e celarvi  
Tra rocce e siepi spinose,  
I ditin spesso leccarvi!

Che la mia felicità — ama punzecchiare!  
Che la mia felicità — ama le malizie! —  
Volete voi cogliere le mie rose?

10

*Il disprezzatore*

Molto lascio cadere e scorrere,  
Mi chiamate perciò disprezzatore.  
Chi beve da calici troppo pieni,  
Lascia molto cadere e scorrere,  
Ma non per ciò trova il vino peggiore.

11

*Parla il proverbio*

Acerbo e mite, rozzo e raffinato,  
Bizzarro e familiare, puro e sporco,  
Convegno dei matti e dei savi:  
Tutto ciò son io, voglio essere,  
Una colomba e insiem serpente e porco!

12

*A un amante della luce*<sup>3</sup>

Stanchezza mente ed occhio non ingombra,  
Se pure dietro al sol corri nell'ombra!

13

*Per i danzatori*

Ghiaccio compatto  
Un paradiso  
Per chi alla danza è atto.

14

*Il valoroso*

Meglio un'inimicizia di legno massiccio  
Che un'amicizia fatta di impiastriccio!

15

*Ruggine*

Ci vuole anche la ruggine: non basta esser taglienti!  
Di te «E troppo giovane!» si dirà sempre altrimenti.

16

*Verso l'alto*

Come si va sul monte vuoi tu indicarci?  
Bada solo a salire e non pensarci!

17

*Motto del prepotente*

Non pregar mai! Smetti i tuoi piagnistei!  
Prendi, io prego te, prendi costantemente!

18

## *Anime strette*

Le anime strette mi sono odiose;  
Non vi son buone né quasi cattive cose.

19

### *Il seduttore involontario*

Sparò per passatempo una vuota parola  
In aria — ma cadde giù una donnicciola.

20

### *Da meditare*

Doppio dolor più lieve è da portare  
D'uno soltanto: vuoi per questo osare?

21

### *Contro la boria*

Non ti gonfiare:  
Basta altrimenti una piccola  
Puntura per farti scoppiare.

22

### *Uomo e donna*

«Prenditi la donna per cui batte il tuo cuore!» —  
Ciò pensa l'uomo; la donna non prende, ruba.

23

### *Interpretazione<sup>4</sup>*

Se mi interpreto, dentro mi son messo:  
Non posso esser l'interprete mio stesso.  
Ma chi in ascesa è sulla propria via,

Porta più chiara anche l'immagin mia.

24

*Rimedio contro il pessimismo*<sup>5</sup>

Lamenti che più niente ti dia gusto?  
Ancor ti prende il grillo tuo vetusto?  
Ti sento bestemmiar, sbraitar, sputare —  
E mi si spezza il cuore e la pazienza.  
Risolvi, amico, di ingollare senza  
Guardare un rospo grasso ed andrà via  
In un baleno la dispepsia.

25

*Pregghiera*

Il cuore conosco di molti,  
Ma non so chi sono io!  
Tropo m'è l'occhio vicino —  
E io non son ciò che vedo e che vidi.  
Potrei meglio aiutarmi,  
se potessi da me seder più lungi.  
Non così lungi come il mio nemico!  
Tropo lontano è già l'intimo amico —  
Ma nel bel mezzo tra me stesso e quello!  
Indovinate quello che domando?

26

*La mia durezza*

Su cento scalini io devo salire,  
Devo salire, ma vi sento dire:  
«Sei duro; siamo noi forse di pietra?» —  
Devo salire su cento scalini,  
Ma nessun vuol essere scalino.

27



### *Il viandante*<sup>6</sup>

«Nessun sentiero più! Abisso intorno e silenzio di morte»! —  
Così volesti! Dal sentier si dipartì la tua volontà!  
Ora, viandante, si parrà! Or guarda freddo e chiaro!  
Perduto sei, se credi — al pericolo.

28

### *Consolazione per principianti*

Guardate il bimbo tra il grugnir dei porci  
Abbandonato e con diti dei piedi ritorti!  
Piangere egli sa, soltanto piangere —  
A stare e a camminare apprenderà?  
Niente paura! Presto, devo credere,  
Questo bimbo danzar veder potrete!  
Appena sarà stato sulle gambe  
Ritto, ritto starà pur sulla testa.

29

### *Egoismo di stelle*<sup>7</sup>

Se, tonda botte, non mi rotolassi  
Intorno a me senza interruzione,  
Come resisterei a correr dietro  
All'infuocato sol senza bruciarmi?

30

### *Il prossimo*

Non amo avere il prossimo d'accanto:  
Se ne vada lontano e in altitudine!  
Come, sennò, potrebb'essermi stella?

31

### *Il santo camuffato*

Perché non ci opprima  
La tua felicità  
Ti ammanti di diabolica perfidia,  
Di diabolica arguzia e abbigliatura.  
Ma inutilmente! Perché dal tuo sguardo  
Fa capolino la tua santità!

32

*Non libero*

A. Ristà e ascolta: cosa l'ha turbato?  
Che cosa sta ronzandogli alle orecchie?  
Cos'era quello che l'ha giù buttato?  
B. Come chiunque catene abbia portato,  
Sente dovunque — di caten stridore.

33

*Il solitario*

Odioso m'è il seguire e il comandare.  
Obbedir? No! E ancor no — governare!  
Chi *a sé* non fa paura, non fa paura a nessuno.  
E solo chi fa paura può gli altri guidare.  
Odioso m'è già guidar me stesso!  
Simile agli animai di bosco e mare,  
Perdermi amo per un buon pezzetto,  
Stare ad almanaccare in dolce intrico,  
Da lungi infine a casa richiamarmi,  
Sedurre e ricondurre me a me stesso.

34

*Seneca et hoc genus omne*

Scrive e scrive le sue sciocchezze insopportabilmente sagge  
Come se si dovesse *primum scrihere*,  
*Deinde philosophari*.

*Ghiaccio*<sup>8</sup>

Sì, talvolta faccio ghiaccio:  
 Il ghiaccio è utile per digerire!  
 Se molto aveste da digerire,  
 Oh, come amereste il mio ghiaccio!

*Scritti giovanili*<sup>9</sup>

L'alfa e l'omega della mia saggezza  
 Mi risuonavan qui: cosa ho sentito!  
 Ormai non mi risuonan più così,  
 Solo l'eterno ah! e oh!  
 Risento ancor della mia giovinezza.

*Prudenza*

In tal region oggi non ben si viaggia;  
 S'hai spirito, sta all'erta doppiamente!  
 Ti si alletta e ti si ama finché non ti si straccia:  
 Sono fanatici —: là sempre lo spirito è assente.

*Parla il devoto*

Iddio ci ama *perché* ci ha creati!  
 «Fu l'uomo a crear Dio!», fate sottili.  
 E non dovrebbe amar quel che ha creato?  
 Lo deve anzi negar, *perché* l'ha creato?  
 Ciò zoppica, porta l'unghia del diavolo.

*D'estate*

Col sudore della fronte  
Il nostro pane mangiar dobbiamo?  
Meglio non mangiar niente, se sudati,  
E il consiglio dei medici più saggi.  
L'Occhio del Cane ammicca: che ci manca?  
Che vuole col focoso suo ammiccare?  
Col sudore della fronte  
Dobbiam bere il nostro vino!

40

*Senza invidia*

Sì, guarda senza invidia: e lo onorate perciò?  
Egli non si guarda attorno, in cerca dei vostri onori.  
Ha l'occhio dell'aquila per le lontananze,  
Non vi vede! — Vede soltanto stelle, stelle.

41

*Eraclitismo*<sup>10</sup>

Tutta la felicità sulla terra,  
Amici, la dà la lotta!  
Sì, per divenir amici  
Ci vuol fumo di polvere!  
In tre cose gli amici son uno:  
Fratelli nel bisogno,  
Uguali davanti al nemico,  
Liberi — di fronte alla morte!

42

*Principio dei troppo fini*

Meglio sulle punte dei piedi  
Che su quattro zampe!  
Meglio per il buco della serratura  
Che attraverso porte aperte!

*Incoraggiamento*<sup>11</sup>

Hai l'animo volto alla gloria?  
 Allora segui questo insegnamento:  
 Rinuncia per tempo liberamente  
 Agli onori!

*Quello che va a fondo*<sup>12</sup>

Uno studioso io? Oh, risparmiate questa parola! —  
 Io son solo *pesante* — tante libbre!  
 Io cado, cado continuamente  
 E infine giungo al fondo.

*Per sempre*

«Io vengo oggi, perché oggi mi va bene» —  
 Pensa ognuno che per sempre viene.  
 Che importa delle chiacchiere del mondo?  
 «Tu vieni troppo presto! Tu vieni troppo tardi!»

*Giudizi degli stanchi*

sole maledicono tutti i fiacchi;  
 Il valore degli alberi è per loro — l'ombra!

*Discesa*

«Si abbassa, adesso cade» — schernite voi talora;  
 La verità è che scende giù da voi!

*La sua troppa felicità gli si mutò in fastidio,*

*La sua troppa luce segue la vostra oscurità.*

48

*Contro le leggi*

Da oggi è appeso a un cordoncino di crine  
Al collo l'orologio delle ore;  
Da oggi cessa il corso delle stelle,  
Sole, canto del gallo ed ombra;  
E quanto prima m'annunziava il tempo,  
E divenuto sordo, cieco e muto: —  
Per me tace ogni natura  
Al tic-tac della legge e dell'ora.

49

*Parla il saggio*

Estraneo al popolo eppur utile al popolo,  
Traggo il cammino, ora con sole ora con nuvola —  
E sempre sopra questo popolo!

50

*Ha perduto la testa*

Ora ella ha spirito — come lo trovò?  
Per lei ultimamente un uom perse la testa,  
La sua testa era ricca prima di questo gioco:  
Al diavolo andò la sua testa — no, no! Alla donna!

51

*Pii desideri*

«Che vadano perdute  
Tutte le chiavi subito,  
E in ogni serratura  
Si giri il grimaldello!»  
Così pensa ogni volta

Chiunque è — un grimaldello.

52

*Scrivere col piede*

Io non scrivo soltanto con la mano:  
Anche il piede vuol sempre esser scrivano.  
Saldo, libero e prode, ora mi parte  
Traverso campi ora traverso carte.

53

*«Umano, troppo umano»<sup>13</sup>. Un libro*

Malinconico e incerto, finché guardi indietro,  
Nel futur confidando, quando confidi in te stesso:  
O uccello, annoverar ti debbo tra le aquile?  
Sei tu la no-nottola amata da Minerva?

54

*Al mio lettore*

Buono stomaco e buona dentatura —  
Questo, lettore, Fautore ti augura!  
E se il mio libro ti è andato bene,  
Con me andrai d'accordo senza pene.

55

*Il pittore realistico*

«Fedele in tutto alla natura!» — Ma come fa?  
Quando mai la natura è *sbrigata* in un quadro?  
Infinito è il più piccolo pezzo di mondo! —  
Dipinge alfine ciò che gli *piace*.  
E che gli piace? Ciò che *sa* dipingere.

56

*Vanità di poeta*

Datemi solo colla, ch   io voglio  
per la colla trovar legno abbastanza!  
Fornire un senso all'insignificanza  
Delle rime — non   piccolo orgoglio!

57

*Gusto schizzinoso*

Se scegliere potessi in libert ,  
Mi sceglierei un posticino  
Nel bel mezzo del paradiso:  
Meglio ancora — davanti alla porta.

58

*Il naso storto*

Il naso guarda dalla faccia tronfia,  
La narice si gonfia —  
Perci  cadi, rinoceronte senza corno,  
Ometto mio superbo, sempre avanti!  
E sempre insieme queste cose porto:  
Superbia ben diritta e naso storto.

59

*La penna scricchiola*

La mia penna scricchiola, che inferno!  
Son io condannato a dover grattare?  
Ardito do di piglio al calamaio  
E scrivo con d'inchostro spessi flussi.  
Come mi scorre pieno, come largo!  
Come mi riesce tutto quel che faccio!  
Certo, allo scritto manca la chiarezza —  
Che fa? Quello che scrivo, chi lo legge?



*Uomini superiori*<sup>14</sup>

Questo sale — io lo esalto!  
Ma quello vien sempre dall'alto!  
E dalla lode dispensato fu,  
Egli è di lassù!

*Parla lo scettico*

Metà vita è passata,  
La lancetta gira, l'anima rabbrivisce!  
Da molto tempo va già intorno errando.  
Cercò e non trovò — ora rista?  
Della vita è passata metà:  
Fu dolore ed errore, ora per ora fin qui!  
Che cerchi ancora? *Perche?* —  
Io cerco appunto questo — ragion per ragione di

*Ecce homo*

Sì, io so da dove vengo!  
Insaziato come fiamma  
Qui ardo e mi consumo.  
Luce diventa tutto ciò che tengo,  
E ciò che lascio, carbone e fumo:  
Fiamma son io sicuramente.

*Morale delle stelle*

Predestinata all'orbita stellare,  
Del buio, o stella, che t'importa mai?  
Ruota beata in questo nostro tempo!

La sua miseria ti sia estranea e lungi!

Del mondo più remoto è la tua luce:  
La compassione sia per te peccato!

Solo un comandamento: resta pura!

1. *Scherzo, malizia e vendetta* è il titolo di una commediola (Singspiel) di Goethe che Peter Gast aveva musicato.

2. 16[12] 1882: «Si è guariti solo quando si sono dimenticati il medico e la malattia» (O V II 551).

3. Questo e altri sei distici sono inviati da Nietzsche a Peter Gast il 17 febbraio 1882. Solo cinque (12-16) sono accolti in FWS.

4. II [336] 1881: «A E.R. Se mi interpreto, dentro mi son messo: / Possa un amico esser l'interprete mio. / E se poi salirà su per il proprio cammino, / Porterà con sé anche l'immagine dell'amico». Febbraio 1882.

5. L'immagine del rospo ricorre in n [20] e 12 [20] 1882. Proviene da Chamfort: «M. de Lassay, homme très doux, mais qui avait une grande connaissance de la société, disait qu'il faudrait avaler un crapaud tous les matins, pour ne trouver plus rien de dégoûtant le reste de la journée, quand'on devait la passer dans le monde». N. DE CHAMFORT, *Pensées-Maximes-Anecdotes-Dialogues*, Paris, 1860, pp. 187 sg., BN.

6. 15 [28] 1881: «Chi si è sperduto in mezzo ai monti deve soprattutto preoccuparsi di non prendere il pericolo per maggiore di quello che è» (O V II 535).

7. 16[12] 1882: «Egoismo! Se non girassimo innanzi tutto e continuamente intorno a noi stessi, non sopporteremmo et correre dietro a un qualche sole!» (O VII 552).

8. Gioco di parole intraducibile con *Eis*, che significa sia ghiaccio sia gelato.

9. Esiste in forma variata nella lettera di Nietzsche a Paul Ree del settembre 1879.

10. 16[3] 1882: «Io voglio *una sola* uguaglianza: quella che conferisce l'estremo pericolo, e l'odore della polvere attorno a noi. Allora siamo tutti di *un rango*! Afora possiamo essere allegri insieme!» (O VII 551).

11. 16[3] 1882: «Colui che vuol ottenere la gloria deve esercitarsi per tempo a riuscire a vivere senza onori» (O VII 553).

12. 16[5] 1882: «Sono forse un ricercatore? Sono soltanto pesante, io cado, cado, continuamente — finché non giungo *in fondo*» (O VII 551. Cfr. anche 12[178] 1881).

13. Variato nella lettera di Nietzsche a Paul Rée del settembre 1879 (cit.).

14. 12[184] 1881: «Grillparzer: "Schiller va verso l'alto, Goethe viene dall'alto". La distinzione delle nature superiori» (O V II 490).

## LIBRO PRIMO

*I maestri del fine dell'esistenza.* — Che io guardi agli uomini con sguardo buono o cattivo, li trovo sempre impegnati in un solo compito, tutti e ogni individuo in particolare: fare ciò che giova alla conservazione della specie umana. E veramente non per un sentimento d'amore per questa specie, bensì semplicemente perché in loro niente è più antico, più forte, più inesorabile, più insuperabile di questo istinto, — perché questo istinto è appunto *l'essenza* della nostra specie e gregge. Sebbene si usi distinguere abbastanza rapidamente con la solita miopia, a cinque passi di distanza, il proprio prossimo nettamente in persone utili e dannose, buone e cattive; in un calcolo complessivo e dopo una certa riflessione sul totale, si diventa diffidenti verso questa cernita e differenziazione e alla fine si lascia perdere. Anche la persona più nociva è forse ancor sempre la più utile di tutte ai fini della conservazione della specie; giacché tiene vivi in sé o, tramite la sua azione, negli altri, istinti senza i quali l'umanità sarebbe da un pezzo infiacchita o marcita. L'odio, la gioia maligna, la rapacità e la sete di dominio e quant'altro mai venga detto cattivo: tutto ciò appartiene alla mirabile economia della conservazione della specie, certo un'economia dispendiosa, sperperatile e in complesso estremamente stolta: — la quale però ha finora *comprovatamele* conservato la nostra specie. Non so più se tu, mio caro consimile e prossimo, *possa* mai vivere a danno della specie, dunque in modo «irrazionale» e «cattivo»: quello che avrebbe potuto danneggiare la specie è forse estinto già da molti millenni e appartiene adesso alle cose che neanche a Dio sono più possibili. Abbandonati alle tue brame migliori o peggiori e soprattutto: rovinati! — in entrambi i casi, probabilmente, sarai pur sempre, in qualche modo, il promotore e benefattore dell'umanità e allora potrai tenerti i tuoi panegiristi — e parimenti i tuoi schernitori! Ma non troverai mai colui che sappia del tutto prenderti in giro, come individuo, anche nelle tue cose migliori, che possa farti sentire abbastanza, come vorrebbe la verità, la tua sconfinata miseria di mosca e di rana! Ridere di se stessi, come si dovrebbe ridere, per ridere *muovendo da tutta la verità* — per questo anche i migliori non hanno avuto finora abbastanza senso della verità e i più dotati troppo poco genio! Forse anche per il riso c'è ancora un futuro! Allora, quando la frase «la specie è tutto, uno è sempre nessuno» — si sarà incarnata nell'umanità e sarà sempre aperto a tutti l'accesso a quest'ultima liberazione e irresponsabilità. Forse per allora il riso si sarà alleato con la saggezza, forse ci sarà allora soltanto «gaia scienza». Nel frattempo le cose stanno ancora del tutto diversamente, nel frattempo la commedia dell'esistenza non è ancora

«divenuta cosciente» di se stessa, nel frattempo è ancora il tempo della tragedia, il tempo delle morali e delle religioni. Che cosa significa il sempre nuovo apparire di quei fondatori di morali e religioni, di quei promotori della lotta per i valori morali, di quei predicatori dei rimorsi e delle guerre di religione? Che cosa significano questi eroi su questa scena? Perché essi sono stati finora gli eroi di essa, e tutto il resto, visibile solo temporaneamente e troppo vicino, è servito sempre e solo per preparare questi eroi, sia come macchinario e quinta sia nel ruolo di confidenti e servitori (i poeti per esempio sono stati sempre i servitori di qualche morale). Si capisce da sé che anche questi tragedi operano nell'interesse della *specie*, per quanto credano di operare nell'interesse di Dio e come messi di Dio. Anch'essi promuovono la vita della specie *promuovendo la fede nella vita*. «Vale la pena di vivere — così esclama ciascuno di essi — in questa vita c'è qualcosa, la vita ha qualcosa dietro di sé, sotto di sé, fate attenzione!» Quell'istinto, che domina in ugual misura negli esseri più elevati e in quelli più comuni, l'istinto di cotiservazione della specie, irrompe di tanto in tanto come ragione e passione dello spirito; ha allora uno splendido seguito di ragioni intorno a sé e vuole ad ogni costo far dimenticare che è in fondo impulso, istinto, pazzia, infondatezza. *Perciò* la vita *deve* essere amata! *Perciò* l'uomo *deve* favorire lo sviluppo di sé e del suo prossimo! E comunque si chiamino e si chiameranno ancora in futuro tutti questi «perciò» e «deve»! Affinché ciò che sempre e necessariamente accade, di per sé e senza alcuno scopo, appaia d'ora in poi fatto per uno scopo e appaia chiaramente all'uomo come ragione e ultimo comandamento, — per questo interviene il maestro di etica, come maestro del fine dell'esistenza; per questo egli inventa una seconda e altra esistenza, sollevando mediante il suo nuovo organo questa antica esistenza comune fuori dai suoi antichi cardini comuni. Sì! Non vuole assolutamente che *ridiamo* dell'esistenza, e anche di noi stessi, — e anche di lui; per lui uno è sempre uno, qualcosa di primo e ultimo e enorme, per lui non c'è una specie, non ci sono somme né zeri. Per quanto stolte ed esaltate possano essere le sue invenzioni e valutazioni, per quanto egli disconosca il corso della natura e ne neghi le condizioni: e tutte le etiche sono state da allora pazzesche e contro natura, fino al punto che l'umanità sarebbe perita per ciascuna di esse, qualora questa si fosse impossessata dell'umanità — e tuttavia! ogni volta che «l'eroe» comparve sulla scena, si raggiunse qualcosa di nuovo, l'orribile antitesi del riso, quella profonda commozione di molti individui al pensiero: «Sì, vale la pena di vivere! Sì, vale la pena che io viva!» la vita e io e tu e noi tutti tra noi diventavamo di nuovo per noi, per qualche tempo, *interessanti*. — Non si può negare che *col tempo* il riso e la ragione e la natura l'abbiano avuta vinta, finora, su ciascuno di questi grandi maestri dello scopo: la breve tragedia trapassava e rientrava infine sempre nell'eterna

commedia dell'esistenza, e le «onde di innumere riso»<sup>1</sup> — per parlare con Eschilo — sono in definitiva destinate a passare sopra anche al più grande di questi tragedi. Ma nonostante tutto questo riso correttivo, da questo sempre nuovo apparire di quei maestri del fine dell'esistenza la natura umana è stata in complesso modificata, — essa ha adesso un bisogno di più, il bisogno appunto di un sempre nuovo apparire di tali teorici e teorie del «fine». A poco a poco l'uomo è diventato un animale fantastico, che deve adempiere una condizione di esistenza in più rispetto a ogni altro animale: l'uomo *deve*, di tempo in tempo, credere di sapere *perché* esiste, la sua specie non può prosperare senza un periodico confidare nella vita! Senza credere alla *ragione nella vital* E sempre di nuovo, di tempo in tempo, la razza umana decreterà: «C'è qualcosa su cui assolutamente non si può ridere!». E il filantropo più prudente aggiungerà: «Non solo il riso e la gaia saggezza, ma anche la tragicità con tutta la sua sublime irrazionalità fa parte dei mezzi e delle necessità della conservazione della specie!». — E conseguentemente, conseguentemente, conseguentemente! Oh, mi capite, fratelli miei? Capite questa nuova legge del flusso e riflusso? Anche noi abbiamo il nostro tempo!

2

*La coscienza intellettuale.* — Faccio sempre di nuovo la stessa esperienza e sempre di nuovo anche mi ribello ad essa, non voglio crederlo, sebbene lo tocchi con mano: *ai più manca la coscienza intellettuale*, anzi, spesso mi vuol sembrare come se si fosse, qualora la si esiga, soli nel deserto nelle città più popolate. Ognuno ti guarda con occhi estranei e continua a maneggiare la sua bilancia, chiamando questo bene e quello male; a nessuno vengono le guance rosse quando fai notare che questi pesi non sono giusti, — non suscita neanche indignazione contro di te: forse si ride del tuo dubbio. Voglio dire: *più* non trovano spregevole credere a questo o a quello e vivere in conseguenza, *senza* essersi resi conto prima delle ragioni ultime e più sicure in prò o contro e senza anche solo darsi la pena, dopo, di ricercare tali ragioni, — anche gli uomini più dotati e le donne più nobili appartengono a questi «più». Ma che rappresentano per me la bontà di cuore, la finezza e il genio, se l'uomo di queste virtù tollera in sé sentimenti fiacchi nel credere e giudicare, se *il desiderio della certezza* non costituisce per lui la brama più intima e la necessità più profonda, — come ciò che distingue gli uomini superiori da quelli inferiori? Presso certe persone pie ho ritrovato un odio per la ragione e ne sono stato loro grato: così almeno si rivelava la cattiva coscienza intellettuale! Ma stare nel bel mezzo di questa *rerum concordia discors* e di tutta la meravigliosa incertezza e ambiguità dell'esistenza e *non interrogare*, non tremare per il

desiderio e il piacere di interrogare, nemmeno odiare chi interroga, forse addirittura divertirsi insipidamente alle sue spalle — è questo che io sento *spregevole*, e questa è la sensazione che io cerco in tutti: — una mattata mi persuade sempre di nuovo che ogni uomo ha questa sensazione, in quanto uomo. E la mia forma di ingiustizia.

32

*Nobile e volgare.* — Alle nature volgari tutti i sentimenti nobili, magnanimi appaiono fuori luogo e perciò a tutta prima non credibili: ammiccano quando sentono parlare di cose del genere e sembrano voler dire: «Ci sarà ben sotto un tornaconto particolare, non si può vedere attraverso tutte le pareti»; — sono sospettosi verso l'uomo nobile come se questi cercasse il suo vantaggio per vie traverse. Se poi vengono fin troppo chiaramente convinti dell'assenza di tali intenti e guadagni egoistici, allora l'uomo nobile appare loro come una sorta di mentecatto: lo disprezzano nella sua gioia e ridono dello splendore dei suoi occhi. «Come ci si può rallegrare di trovarsi in svantaggio, come si può ad occhi aperti voler finire in svantaggio? Con il nobile sentire deve essere collegata una malattia della ragione» — così pensano e intanto lanciano occhiate di disprezzo, come disprezzano la gioia che il matto ricava dalla sua idea fissa. La natura volgare si distingue per il fatto che tiene lo sguardo fisso al suo vantaggio e che questo pensare a scopo e vantaggio è in essa addirittura più forte di tutti gli istinti più forti: non lasciarsi indurre da quegli istinti ad azioni inopportune — è questa la sua saggezza e il suo amor proprio. In confronto ad essa la natura superiore risulta *meno ragionevole*: — giacché l'uomo nobile, magnanimo, che si sacrifica, soggiace in realtà ai suoi istinti, e nei suoi momenti migliori la sua ragione *fa una pausa*. Un animale che protegge i suoi piccoli a rischio della propria vita o che, nel periodo della fregola, segue la femmina fin nella morte, non pensa al pericolo e alla morte, la sua ragione fa a sua volta una pausa, perché il piacere della sua covata o della femmina e la paura di essere privato di questo piacere lo dominano completamente; esso diventa più stupido di quanto non sia normalmente, al pari del nobile e magnanimo. Questi possiede alcuni sentimenti di piacere e dolore di una tale forza che, di fronte ad essi, l'intelletto è costretto a tacere o a mettersi al loro servizio: al posto della testa, allora subentra in lui il cuore e si parla ormai di «passione». (Di tanto in tanto accade benanche il contrario di ciò e si ha per così dire il «rovesciamento della passione», per esempio in Fontenelle, a cui un tale mise una volta una mano sul cuore e disse: «Anche quello che lei ha qui, carissimo, è cervello»). E la sragione o ragione storta della passione che l'uomo volgare disprezza nel nobile, specialmente quando

quella è rivolta ad oggetti il cui valore gli sembra essere del tutto fantastico e arbitrario. Egli si arrabbia contro colui che soggiace alla passione del ventre, ma capisce l'attrazione che la fa qui da tiranno; invece non capisce come per esempio si possa mettere in gioco la propria salute e il proprio onore per la passione della conoscenza. Il gusto della natura superiore si rivolge ad eccezioni, a cose che per solito lasciano freddi e sembrano non avere alcuna dolcezza; la natura superiore ha un criterio di valore suo proprio. Per di più, *non* crede in genere di avere, nell'idiosincrasia del suo gusto, un criterio di valore personale, e anzi fa valere i suoi valori e disvalori come valori e disvalori validi per tutti, finendo in tal modo nell'inintelligibilità e nella mancanza di praticità. E rarissimo che una natura superiore riesca a mantenere tanta ragione da comprendere e trattare le persone ordinarie come tali: quasi sempre crede nella propria passione come se fosse la passione tenuta nascosta di tutti, e proprio in questa sua credenza è piena di ardore ed eloquenza. Ma se tali uomini d'eccezione non si sentono delle eccezioni, come possono mai comprendere le nature volgari e giudicare adeguatamente quella che è la regola? — e così parlano anch'essi della stoltezza, dell'incongruenza e dei vaneggiamenti dell'umanità, pieni di meraviglia per com'è pazzo il corso del mondo e perché questo non vuole riconoscere ciò che «per esso è necessario». — E questa l'eterna ingiustizia delle nature nobili.

4

*Ciò che conserva la specie.* — Gli spiriti più forti e cattivi sono quelli che finora hanno fatto avanzare di più l'umanità: accendendo sempre di nuovo le passioni che si addormentavano — ogni società ordinata addormenta le passioni —, risvegliando sempre di nuovo il senso del confronto, della contraddizione, del piacere del nuovo, dell'osare e dello sperimentare; costringendo gli uomini a contrapporre opinioni a opinioni, modelli a modelli. Perlopiù con le armi, col rovesciamento delle pietre di confine, con la violazione dei culti; ma anche con nuove religioni e morali! In ogni teorizzatore e predicatore del *nuovo* c'è la stessa «cattiveria» che rende malfamato un conquistatore anche quando si estrinseca in maniera sottile e non mette subito in moto i muscoli, e appunto perciò anche non rende così malfamati! Ma il nuovo è in tutte le circostanze il *male*, come ciò che vuole conquistare, rovesciare le vecchie pietre di confine e gli antichi culti; e solo l'antico è il bene! I buoni di ogni tempo sono coloro che internano in profondità gli antichi pensieri e ne traggono frutto, gli agricoltori dello spirito. Ma ogni terra viene infine troppo sfruttata, e sempre di nuovo dovrà venire il vomere del male. — C'è ora una fondamentale dottrina sbagliata della morale,



che viene molto celebrata specialmente in Inghilterra: in base ad essa i giudizi di «buono» e «cattivo» sono il risultato delle esperienze accumulate su ciò che è «rispondente allo scopo» e «non rispondente allo scopo»; in base ad essa quel che è chiamato bene è ciò che conserva la specie, quel che è chiamato male, invece, ciò che ad essa nuoce. In verità però i cattivi istinti sono, in grado altrettanto alto, rispondenti allo scopo, atti a conservare la specie e indispensabili come quelli buoni: — soltanto, la loro è una funzione diversa.

53

*Doveri assoluti* — Tutti gli uomini che sentono di aver bisogno delle parole e dei toni più forti, dei gesti e degli atteggiamenti più eloquenti per poter *in genere* produrre certi effetti: politici rivoluzionari, socialisti, predicatori di penitenza con e senza cristianesimo, per i quali tutti non ci possono essere successi a metà; tutti costoro parlano di «doveri», e sempre di doveri con il carattere dell'assolutezza. Senza codesti essi non avrebbero diritto al loro grande *pathos*: questo lo sanno benissimo! E così si appigliano a filosofie della morale che predicano un qualunque imperativo categorico, oppure introiettano in sé una buona dose di religione, come per esempio ha fatto Mazzini. Poiché vogliono che si abbia assolutamente fiducia in loro, hanno anzitutto bisogno di avere essi stessi un'assoluta fiducia in sé, in base a un qualche comandamento ultimo, indiscutibile e in sé sublime, di cui si sentono e vorrebbero spacciarsi per servitori e strumenti. In loro noi abbiamo gli avversari più naturali e in genere molto influenti del rischiaramento morale e della scepisi: ma essi sono rari. Per contro c'è una classe assai vasta di questi avversari ovunque l'interesse insegna la sottomissione, mentre reputazione e onore sembrano vietare la sottomissione. Chi si sente disonorato al pensiero di essere lo *strumento* di un principe o di un partito e setta o addirittura di un potentato economico, per esempio come rampollo di un'antica e orgogliosa famiglia, ma proprio questo strumento vuole essere o deve essere, davanti a sé e al pubblico, ha bisogno di principi patetici che si possano pronunziare in ogni momento: — principi di un dovere assoluto a cui si possa sottomettersi o mostrarsi sottomessi senza vergognarsi. Ogni più sottile servilismo si regge sull'imperativo categorico ed è il nemico mortale di coloro che vogliono togliere al dovere il carattere assoluto: così esige da loro la buona creanza e non solo la buona creanza.

6

*Perdita di dignità.* — La meditazione ha perduto tutta la dignità della sua

forma, si è fatto del cerimoniale e dell'atteggiamento solenne della meditazione un oggetto di diletto e un saggio d'antico stampo non sarebbe più tollerato. Noi pensiamo troppo in fretta, e per strada, mentre camminiamo, mentre attendiamo ad affari di ogni genere, persino quando ci concentriamo sulle cose più serie; abbiamo bisogno di poca preparazione, finanche di poco silenzio: — è come se ci portassimo in testa una macchina che rulla senza posa, che continua a funzionare anche nelle circostanze più avverse. Una volta si vedeva subito che uno stava lì che voleva pensare — era certamente l'eccezione! —, che egli ora voleva diventare più saggio e che si preparava a pensare: si atteggiava il volto come per una preghiera e si tratteneva il passo; anzi si stava fermi per ore in strada, quando il pensiero «veniva» — su una gamba o su due. Questo comportava «la dignità della cosa»!

7

*Qualcosa per i laboriosi.* — Chi oggi vuol fare uno studio sulle cose morali, si apre un campo di lavoro enorme. Tutte le specie di passioni devono essere esaminate una per una, essere seguite una per una attraverso epoche, popoli, individui grandi e piccoli; tutta la loro ragione e tutti i loro giudizi di valore e delucidazioni delle cose devono venir fuori alla luce! Finora tutto ciò che ha dato colore all'esistenza non ha ancora storia: o dove vi sarebbe una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della coscienza, della devozione, della crudeltà? Perfino una storia comparata del diritto o anche solo della pena è finora mancata completamente. Si è già fatto delle diverse parti del giorno, delle conseguenze di una regolare distribuzione di lavoro, festa e riposo, un oggetto di studio? Si conoscono gli effetti morali degli alimenti? C'è una filosofia del nutrimento? (U putiferio che si scatena sempre di nuovo prò e contro il vegetarianesimo dimostra già che una tale filosofia non c'è ancora!) Sono state già raccolte le esperienze della vita in comune, per esempio le esperienze dei conventi? E stata già esposta la dialettica del matrimonio e dell'amicizia? I costumi dei dotti, dei commercianti, degli artisti, degli artigiani, — hanno già trovato i loro pensatori? C'è tanto da pensare, a loro riguardo! Tutto ciò che finora gli uomini hanno considerato come le loro condizioni di esistenza, e tutta la ragione, la passione e la superstizione di questa considerazione, — è stato tutto questo già indagato fino in fondo? Già solo l'osservazione del diverso sviluppo che gli istinti umani hanno avuto ogni volta e potrebbero ancora avere a seconda del diverso clima morale, dà troppo lavoro da sbrigare al più laborioso; ci vogliono intere generazioni e la collaborazione pianificata di intere generazioni di dotti, per esaurire qui i punti di vista e il materiale. Lo stesso vale per la spiegazione delle ragioni della

diversità del clima morale («*per quale ragione* brilla qui questo sole di un giudizio fondamentale e capitale criterio di valore della moralità — e lì quello?»). E ancora un nuovo lavoro è quello di stabilire l'erroneità di tutte queste ragioni e l'intera essenza del giudizio morale finora invalso. Una volta che tutti questi lavori fossero fatti, verrebbe in primo piano la più spinosa di tutte le questioni: se la scienza sia in grado di *assegnare* mete all'agire, dopo che ha dimostrato di poter toglierle e annientarle — e allora ci starebbe bene uno sperimentare, nel quale potrebbe trovare soddisfazione ogni specie di eroismo, uno sperimentare lungo secoli, che potrebbe mettere in ombra tutti i grandi lavori e sacrifici della storia passata. Finora la scienza non ha ancora innalzato i suoi edifici ciclopici; verrà il tempo anche per questo.

8

*Virtù inconsapevoli.* — Tutte le qualità di un uomo di cui egli è consapevole — e specialmente quando presuppone che siano visibili ed evidenti anche per il suo ambiente — sono sottoposte a tutt'altre leggi di sviluppo che quelle qualità le quali gli sono ignote o malnote e che, per la loro sottigliezza, si celano anche all'occhio del più fine osservatore e sanno occultarsi come dietro il nulla. Lo stesso accade con le delicate sculture sulle scaglie dei rettili: sarebbe un errore supporre in esse un ornamento o un'arma — perché le si vede soltanto al microscopio, dunque con un occhio reso artificialmente così acuto, quale animali simili, per i quali esse dovrebbero significare magari ornamento o arma, non possiedono! Le nostre qualità morali visibili, e specialmente quelle che *crediamo* visibili, vanno per la loro strada, — e quelle non visibili del tutto omonime, che per noi nei confronti degli altri non sono né ornamento né arma, *vanno anche loro per la loro strada*: tutta un'altra probabilmente, e con linee e finezze e sculture, che potrebbero forse far piacere a un dio con un divino microscopio. Noi abbiamo per esempio la nostra diligenza, la nostra ambizione, il nostro acume: tutti quanti lo sanno —, e a parte ciò abbiamo probabilmente ancora una volta la *nostra* diligenza, la *nostra* ambizione, il *nostro* acume; ma per queste nostre scaglie il microscopio non è stato ancora inventato! — E qui gli amanti della moralità istintiva diranno: «Bravo! Lui almeno ritiene possibili virtù inconsapevoli, — questo ci basta!». — O gente di facile contentatura!

94

*Le nostre eruzioni* — Innumerevoli cose che l'umanità si appropriò in stadi anteriori, ma in modo così debole ed embrionale che nessuno aveva saputo

percepirle come appropriate, improvvisamente, dopo molto tempo, forse dopo secoli, erompono alla luce: frattanto sono diventate forti e mature. Sembra che a molte epoche, come a molti uomini, manchi del tutto questo o quel talento, questa o quella virtù. Ma si aspetti soltanto fino ai nipoti e pronipoti, se si ha tempo di aspettare, — ed ecco che essi portano alla luce del sole l'interiorità dei loro avi, quell'interiorità di cui gli avi stessi non sapevano ancora niente. Spesso già il figlio tradisce il segreto del padre: questi capisce se stesso meglio, da quando ha suo figlio. Abbiamo tutti in noi giardini e piantagioni nascosti; e, per dirlo con un'altra similitudine, siamo tutti vulcani in sviluppo, che avranno la loro ora di eruzione: — quanto questa sia vicina o quanto lontana, ciò, francamente, non lo sa nessuno, neanche il buon Dio.

10

*Una specie di atavismo.* — Gli uomini rari di un'epoca, preferisco comprenderli come rampolli postumi, improvvisamente affioranti, di civiltà passate e delle loro forze: quasi come l'atavismo di un popolo e dei suoi costumi: così ci sarà veramente in loro ancora qualcosa da *comprenderei*. Adesso appaiono estranei, rari, extra-ordinari; e chi sente in sé queste forze, deve coltivarle, difenderle, onorarle, allevarle contro un altro mondo che vi si oppone; e in tal modo diventa o un grand'uomo o un pazzo e uno stravagante, sempreché non perisca a tempo. Una volta queste stesse qualità erano abituali ed erano pertanto considerate comuni: non erano un segno distintivo. Forse erano necessitate, presupposte; era impossibile con esse diventare grandi, e già perché non c'era il pericolo di diventare con esse anche matti e solitari. — Sono principalmente le stirpi e caste *conservatrici* di un popolo, quelle in cui vengono in luce tali tardi virgulti degli antichi istinti, mentre non sussiste nessuna probabilità di tale atavismo là dove razze, abitudini e giudizi di valore mutano troppo in fretta. Tra le forze di sviluppo dei popoli il «tempo» ha cioè la stessa importanza che in musica; per il nostro caso è necessario un *andante* dello sviluppo, come tempo di uno spirito appassionato e lento: — e di tale specie è infatti lo spirito delle stirpi conservatrici.

11

*La coscienza.* — La coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e per conseguenza anche la parte di esso più incompleta e svingorita. Dalla coscienza provengono innumerevoli errori, i quali fanno sì che un animale o un uomo periscano prima di quel che sarebbe necessario, «oltre il destino», come dice Omero<sup>5</sup>. Se il blocco conservatore degli istinti non fosse tanto

straordinariamente più potente, se esso non fungesse in complesso da regolatore: l'umanità sarebbe destinata a perire per la stortura dei suoi giudizi, per il suo fantasticare ad occhi aperti, per la sua superficialità e la sua credulità, insomma proprio per la sua coscienza; o piuttosto, senza quello già da un pezzo non ci sarebbe più questa! Prima di essere completamente formata e matura, una funzione è un pericolo per l'organismo; è un bene, se viene per tanto tempo bellamente tiranneggiata! Così la coscienza viene bellamente tiranneggiata — e non nella misura minore dall'orgoglio che se ne ha! Si pensa che qui si trovi *il nocciolo* dell'uomo, ciò che in lui è permanente, eterno, ultimo, assolutamente originario! Si considera la coscienza una grandezza data, fissa! Se ne negano gli sviluppi, le intermittenze! La si prende come «unità dell'organismo»! — Questa ridicola sopravvalutazione e questo travisamento della coscienza hanno avuto per conseguenza la grande utilità che in tal modo ne è stata *impedita* una formazione troppo rapida. Credendo di avere già la coscienza, gli uomini non si sono dati molta pena per acquistarla — e ancora adesso le cose non stanno diversamente! E *ancor sempre un compito* del tutto nuovo, che solo adesso appunto affiora all'occhio umano e ancora quasi non è riconoscibile distintamente, quello di *incorporare il sapere* e renderlo istintivo, — un compito che viene visto solo da quanti hanno capito che finora solo i nostri *errori* sono stati incorporati in noi e che tutta la nostra coscienza si riferisce ad errori!

*Dell'obiettivo della scienza.* — Ma come, la meta ultima della scienza sarebbe di procurare all'uomo quanto più piacere possibile e quanto meno dispiacere possibile? E cosa avverrebbe se piacere e dispiacere fossero annodati insieme con una corda in modo che chi *vuole* avere il più possibile dell'uno *debba* avere anche il più possibile dell'altro? — che chi vuole conoscere il «giubilo che arriva ai cieli»<sup>6</sup> debba tenersi pronto anche al «contristato<sup>7</sup> fino alla morte»? E così stanno le cose forse! Gli stoici almeno credevano che così stessero, ed erano coerenti quando desideravano il meno piacere possibile per avere il meno dispiacere possibile dalla vita (quando si pronunziava il detto «Il virtuoso è il più felice», si aveva in esso tanto un'insegna della scuola per la gran massa quanto una sottigliezza casuistica per i sottili). Ancor oggi avete la scelta: o *il meno dispiacere possibile*, insomma assenza di dolore — e in fondo i socialisti e politici di tutti i partiti onestamente non dovrebbero promettere di più alla loro gente — o il più dispiacere possibile, come prezzo per far crescere una folla di sottili piaceri e gioie, finora raramente assaporati! Se vi risolvete per la prima cosa, se volete quindi deprimere e diminuire la capacità di soffrire

degli uomini, ebbene, allora dovrete anche deprimere e diminuire la sua *capacità di gioire*. Con la scienza in effetti si può promuovere l'uno come l'altro obiettivo! Forse oggi essa è ancora più conosciuta per il suo potere di privare l'uomo delle sue gioie e di renderlo più freddo, più statuario, più stoico. Ma la si potrebbe anche scoprire come la *grande apportatrice di dolore*! — E allora si scoprirebbe forse insieme il suo contropotere, la sua enorme facoltà di far brillare nuovi mondi stellari di gioia!

13

*Per la teoria del sentimento di potenza.* — Col far del bene e col far del male si esercita il proprio potere sugli altri — altro con ciò non si vuole! Col *far del male* a coloro a cui dobbiamo ancora far sentire la nostra potenza; giacché il dolore è per ciò un mezzo molto più sensibile del piacere: — il dolore ricerca sempre la causa, mentre il piacere è incline a starsene fermo a se stesso e a non guardarsi indietro. Col *far del bene* e il voler bene a coloro che in qualche modo dipendono già da noi (ossia sono abituati a pensare a noi come loro cause), noi vogliamo accrescere la loro potenza, perché così accresciamo la nostra, o vogliamo mostrare loro il vantaggio che risiede nello stare in nostro potere, — così saranno più contenti della loro situazione e più ostili e pronti a combattere contro i nemici della *nostra* potenza. Che nel far del bene o del male noi facciamo sacrifici, non cambia il valore ultimo delle nostre azioni; perfino quando mettiamo in gioco la nostra vita, come fa il martire per la sua chiesa, si tratta di un sacrificio fatto al *nostro* desiderio di potenza, o allo scopo di mantenere il nostro sentimento di potenza. Chiunque senta «io sono in possesso della verità», quanti possedimenti costui non lascia perdere per salvare questo sentimento! Quante cose mai non getta a mare per mantenersi «su», — cioè *al di sopra* degli altri, che non hanno la verità! Certamente lo stato in cui facciamo del male è raramente così piacevole, così piacevole senza mescolanze, come quello in cui facciamo del bene, — è un segno che ci manca ancora potenza, o rivela il dispetto per questa povertà, comporta nuovi pericoli e incertezze per il nostro presente possesso di potenza e rannuvola il nostro orizzonte con l'aspettativa della vendetta, della derisione, del castigo e dell'insuccesso. Soltanto ai più eccitabili e avidi tra questi uomini del sentimento di potenza può dare più piacere imprimere il suggello della potenza al riluttante; soltanto a coloro a cui la vista del già soggiogato (che è oggetto di benvolere) causa molestia e noia. Dipende da come si è abituati a *insaporire* la propria vita; è una questione di gusto che si preferisca avere l'incremento di potenza lentamente o improvvisamente, con sicurezza o con rischio e temerità, — si cerca questo o quell'aroma sempre in base al proprio temperamento. Una

preda facile è qualcosa di disprezzabile per le nature fiere, esse provano un senso di benessere solamente alla vista di uomini integri, che potrebbero diventare loro nemici, e del pari alla vista di tutti i possessi difficilmente accessibili; contro il sofferente sono spesso duri, giacché quegli non è degno della loro tensione e superbia, — mentre tanto più compiacenti si mostrano con i loro *pari*, con cui la lotta e la tenzone sarebbe comunque onorevole, *semmai* dovesse capitarne l'occasione. Nel piacevole sentimento di *questa* prospettiva, gli uomini della casta cavalleresca si sono abituati a una squisita cortesia nei loro rapporti reciproci. — La compassione è il sentimento più piacevole per coloro che hanno scarso orgoglio e non hanno prospettive di grandi conquiste: per essi la preda facile — e questa è ogni sofferente — è qualcosa di estasiante. Si vanta la compassione come la virtù delle donne di piacere.

14

*Quante cose sono chiamate amore.* — Cupidigia e amore: che sentimento diverso proviamo per ciascuna di queste due parole! — eppure potrebbe trattarsi dello stesso istinto chiamato con due nomi, una volta diffamato dal punto di vista di quelli che già hanno, in cui l'istinto si è alquanto placato e che ora temono per il loro «avere»; un'altra volta dal punto di vista degli insoddisfatti, degli assetati, e perciò esaltato come «buono». Il nostro amore del prossimo — non è un impulso verso una nuova *proprietà*? E altrettanto il nostro amore del sapere, della verità e in genere tutto quell'impulso verso le novità? A poco a poco ci tediama delle cose vecchie, possedute in sicurezza, e tendiamo di nuovo le mani; perfino il paesaggio più bello, in mezzo al quale viviamo per tre mesi, non è più sicuro del nostro amore, e qualche lido lontano attira la nostra cupidigia: per lo più il possesso diminuisce col possedere. Il piacere di noi stessi vuole mantenersi vivo trasformando ogni volta qualcosa di nuovo *in noi stessi*, — proprio questo significa possedere. Tediarsi di un possesso è: tediarsi di noi stessi (si può soffrire anche del troppo, — anche il desiderio di buttar via, di dispensare può attribuirsi il nome onorifico di «amore»). Quando vediamo soffrire qualcuno, sfruttiamo volentieri l'occasione che allora ci si offre per prendere possesso di lui; ciò fa per esempio il benefattore e compassionevole, anch'egli chiama «amore» il desiderio suscitato in lui di un nuovo possesso, e vi prende piacere come per una nuova conquista che gli arrida. Ma nel modo più chiaro si rivela come impulso alla proprietà l'amore dei sessi: l'amante vuole il possesso esclusivo della persona da lui agognata, vuole avere sulla sua anima come sul suo corpo un potere parimenti incondizionato, vuole essere amato lui solo e albergare e dominare nell'altra anima come il bene supremo e massimamente desiderabile. Se si considera che

ciò non altro significa che *escludere* tutti quanti da un bene, da una fortuna e da un godimento preziosi; se si considera che l'amante mira a depauperare e a spogliare tutti gli altri concorrenti e vorrebbe diventare il drago del suo aureo tesoro, come il più spietato ed egoistico di tutti i «conquistatori» e predatori; se si considera infine che all'amante stesso tutto il resto del mondo appare indifferente, pallido, senza valore, ed egli è pronto a fare ogni sacrificio, a perturbare ogni ordinamento, a mettere in secondo piano ogni interesse: ci si meraviglierà in realtà che questa selvaggia avidità e ingiustizia dell'amore sessuale sia stata a tal punto magnificata e divinizzata, come è avvenuto in tutti i tempi, anzi che si sia ricavato da questo amore il concetto di amore come contrapposto dell'egoismo, mentre esso è forse proprio l'espressione più spregiudicata dell'egoismo. Qui evidentemente l'uso linguistico è stato stabilito dai nullatenenti e desideranti, — ce ne sono stati infatti sempre troppi. Coloro ai quali in questo campo fu concessa abbondanza di possesso e sazietà, hanno ben lasciato cadere qui e là una parola sul «demone infunante», come quell'amabilissimo e amatissimo di tutti gli Ateniesi, Sofocle<sup>8</sup>; ma Eros ha riso ogni volta di tali maldicenti, — proprio loro sono stati sempre i suoi più grandi beniamini. — C'è bene qua e là sulla terra una specie di continuazione dell'amore, in cui quell'avida brama che due persone hanno l'ima dell'altra ha ceduto a una nuova brama e avidità, a una più alta sete *comune* di un ideale che sta alto su di loro: ma chi conosce questo amore? Chi lo ha vissuto? Il suo vero nome è *amicizia*.

15

*Da lontano.* — Questo monte rende in ogni modo incantevole e suggestiva l'intera regione che domina: dopo che ci siamo detto ciò per la centesima volta, siamo in uno stato d'animo così irragionevole e così riconoscente verso il monte che crediamo che esso, creatore di questo incanto, debba essere a sua volta la cosa più incantevole della regione — e così vi saliamo sopra e siamo delusi. Improvvisamente esso stesso e l'intero paesaggio intorno a noi, sotto di noi, sono come spogliati del loro incanto; avevamo dimenticato che più d'una grandezza, come più d'una bontà, vuole essere guardata solo da una certa distanza, e sempre dal basso, non dall'alto, — solo così *fa effetto*. Forse conosci persone vicine a te che possono guardare se stesse solo da una certa lontananza per trovarsi in genere sopportabili o attraenti o fortificanti; ad esse va sconsigliata la conoscenza di sé.

16



*Al di qua del ponticello.* — Nei rapporti con le persone che hanno il pudore dei loro sentimenti bisogna sapersi dissimulare. Esse sono prese da odio subitaneo per colui che le coglie in un momento di tenerezza o di esaltazione ed elevazione, quasi che costui avesse scorto i loro segreti. Se in tali momenti si vuole far loro del bene, le si faccia ridere o si dica qualche fredda malignità scherzosa: — il loro sentimento allora si intirizzisce ed essi ne recuperano la padronanza. Ma io do la morale prima della storia. — Noi siamo stati una volta nella vita così vicini che niente sembrava poter più ostacolare la nostra amicizia e fratellanza e fra noi c'era ancora soltanto un piccolo ponticello. Proprio mentre volevi passarlo, ti domandai: «vuoi venire da me al di qua del ponticello?». — Ma allora tu non volesti più; e quando ti pregai di nuovo, tacesti. Da allora montagne e fiumi rapinosi, e tutto quanto divide ed estranea, sono stati gettati fra noi, e anche se volessimo andare l'uno dall'altro, non potremmo più farlo! Ma se ti ricordi adesso di quel piccolo ponticello, non hai più parole, — soltanto singhiozzi e stupore.

17

*Motivare la propria povertà.* — Con nessun trucco, certo, noi possiamo fare di una virtù povera una ricca e riccamente sgorgante; ben possiamo però reinterpretare bellamente la sua povertà come necessità, sicché la sua vista non ci faccia più male e noi non facciamo al fato, a causa sua, smorfie di rimprovero. Così fa il saggio giardiniere che mette la miccia fontanella del suo giardino sotto il braccio di una ninfa delle sorgenti, motivando in tal modo la sua povertà: — e chi non avrebbe bisogno, al pari di lui, delle ninfe?

18

*Fierezza antica.* — A noi manca la coloritura antica della signorilità, perché al nostro sentimento manca lo schiavo antico. Il Greco di nobile origine trovava fra la sua altezza e quell'ultima bassezza una tale quantità di gradi intermedi e una tale distanza, che quasi non riusciva più a vedere lo schiavo. Perfino Platone non lo ha quasi più visto. Diversamente noi, abituati come siamo alla *teoria* dell'uguaglianza degli uomini, sebbene non all'uguaglianza stessa. Un essere che non possa disporre di se stesso e che sia privo di agi, — ai nostri occhi costui non appare affatto ancora come qualcosa di disprezzabile; forse c'è in ciascuno di noi troppo dello schiavo in questo senso, in conformità delle condizioni del nostro ordinamento e attività sociale, che sono fundamentalmente diverse da quelle degli antichi. — Il filosofo antico passava la vita col segreto sentimento che ci fossero molti più schiavi che non si

credesse — cioè che fosse schiavo chiunque non fosse filosofo; la sua fierezza traboccava quando egli considerava che tra questi schiavi c'erano pure i più potenti della terra. Anche questa fierezza è a noi estranea e impossibile; nemmeno metaforicamente la parola «schiavo» ha per noi la sua piena forza.

19

*Il male.* — Scavate nella vita degli uomini e dei popoli migliori e più fecondi e domandatevi se un albero, che deve crescere superbo in altezza, possa fare a meno del cattivo tempo e delle tempeste; se inclemenza e resistenze dall'esterno, se qualche forma di odio, gelosia, testardaggine, diffidenza, durezza, avidità e prepotenza non faccia parte delle condizioni *favorevoli*, senza le quali un grande sviluppo, perfino nella virtù, non è quasi possibile. Il veleno per il quale la natura debole perisce è per il forte rafforzamento — e questi anche non lo chiama veleno.

20

*Dignità della stoltezza.* — Ancora alcuni millenni sulla scia dell'ultimo secolo! — e in tutto ciò che l'uomo fa sarà visibile una suprema assennatezza. Ma proprio con ciò l'assennatezza avrà perduto tutta la sua dignità. Sarà allora bensì necessario essere assennati, ma anche così ordinari e così volgari che un gusto più nobile sentirà questa necessità come una *volgarità*. E allo stesso modo che una tirannia della verità e della scienza sarebbe in grado di far salire il prezzo della menzogna, così una tirannia dell'assennatezza potrebbe far spuntare un nuovo genere di nobiltà d'animo. Essere nobili — ciò significherebbe forse allora: avere fanfaluche per la testa.

21

*Ai maestri del disinteresse.* — Si chiamano *buone* le virtù di un uomo non in considerazione degli effetti che esse hanno per lui stesso, bensì in considerazione degli effetti che presumiamo ne derivino per noi e per la società: — da tempi immemorabili, nel lodare le virtù, si è stati pochissimo «disinteressati», pochissimo «altruisti»! Altrimenti, cioè, si sarebbe dovuto vedere che le virtù (come laboriosità, obbedienza, castità, devozione, giustizia) sono perlopiù *dannose* per coloro che le possiedono, come istinti che li signoreggiano con troppa veemenza e bramosia e non vogliono assolutamente farsi tenere dalla ragione in equilibrio con gli altri istinti. Se hai una virtù, una virtù vera, integra (e non solo un'impulsioncella verso una virtù!) — allora ne sei *vittimai* Ma proprio per questo il vicino loda la tua virtù! Si loda l'uomo

laborioso, sebbene con tale laboriosità egli si rovini la vista degli occhi o l'originalità e la freschezza dello spirito; si onora e si compiange il giovinetto che si è «ammazzato di lavoro», perché si giudica: «Per la stragrande maggioranza della società, anche la perdita dell'individuo migliore è solo un piccolo sacrificio! Peccato che un sacrificio sia necessario! Molto peggio sarebbe comunque se l'individuo la pensasse diversamente e considerasse la propria conservazione e il proprio sviluppo più importanti del lavoro che fa al servizio della società!». E così si compiange questo giovinetto, non per amore di lui stesso, bensì perché con la sua morte è andato perduto per la società uno *strumento* devoto e spietato con se stesso — un cosiddetto «brav'uomo». Forse si arriva a considerare se non sarebbe stato più utile, nell'interesse della società, che avesse lavorato meno spietatamente verso se stesso e si fosse conservato più a lungo, — sì, si ammette bene che un vantaggio ci sarebbe stato, ma si giudica più alto e durevole quell'altro vantaggio, che vi sia stato un *sacrificio* e che i sentimenti della vittima sacrificale siano stati *manifestamente* riconfermati. Dunque da un lato è la natura strumentale delle virtù che viene in realtà lodata, quando si lodano le virtù, e dall'altro il cieco istinto che domina in ogni virtù e che non si fa trattenere entro i limiti del vantaggio complessivo dell'individuo, insomma: l'irrazionalità della virtù, in forza della quale l'essere individuale si lascia trasformare in funzione della collettività. L'elogio delle virtù è l'elogio di qualcosa che è privatamente dannoso, — l'elogio di impulsi che tolgono all'uomo il suo più nobile egoismo e la forza necessaria per la suprema tutela di se stesso. — Certamente: per educare e istillare abiti virtuosi si mette in mostra una serie di effetti della virtù che fanno apparire affratellati virtù e vantaggio privato, — e un tale affratellamento c'è effettivamente! La cieca furia dello zelo per esempio, questa virtù tipica dello strumento, viene presentata come la via che porta alla ricchezza e agli onori e come il più salutare antidoto alla noia e alle passioni; ma se ne tace il pericolo, l'estrema pericolosità. L'educazione procede all'incirca così: mediante una serie di allettamenti e vantaggi, cerca di indurre l'individuo a un modo di pensare e di agire che, quando sia divenuto abitudine, istinto e passione, si fa valere in lui e al di sopra di lui *contro* *Usuo vantaggio ultimo*, ma «per il bene comune». Quanto spesso vedo che la cieca furia dello zelo crea sì ricchezze e onori, ma nello stesso tempo toglie agli organi la finezza grazie alla quale ci può essere un godimento delle ricchezze e degli onori, e parimenti che quel rimedio principe contro la noia e le passioni nello stesso tempo ottunde i sensi e rende lo spirito refrattario ai nuovi stimoli (la più laboriosa di tutte le età — la nostra età — non sa che farsi del suo molto zelo e denaro se non sempre di nuovo più zelo e sempre di nuovo più denaro: ci vuole appunto più genio per spendere che per guadagnare! — Ebbene,

avremo! nostri «nipoti!»). Se l'educazione dà buon esito, ogni virtù dell'individuo è un'utilità pubblica e uno svantaggio privato nel senso del fine supremo privato, — probabilmente una qualche atrofia dello spirito-senso se non addirittura la rovina precoce. Si considerino l'una dopo l'altra, da questo punto di vista, le virtù dell'obbedienza, della castità, della devozione, della giustizia. L'elogio della persona disinteressata, che si sacrifica ed è virtuosa — dunque di chi non usa tutta la sua forza e ragione per la *propria* conservazione, il proprio sviluppo, innalzamento, progresso e potenziamento, ma che nei propri confronti vive in modestia e distrazione, forse perfino in indifferenza e ironia, — questo elogio in ogni caso non è scaturito dallo spirito del disinteresse! Il «prossimo» loda il disinteresse perché *ne lucra vantaggi!*. Se il prossimo stesso pensasse «disinteressatamente», avverserebbe quello smantellamento delle forze, quel danno prodotto nel *suo* interesse, opererebbe contro il sorgere di tali tendenze e soprattutto renderebbe noto il proprio disinteresse stigmatizzando come *non buone* queste Tendenze! — E con ciò si allude alla contraddizione fondamentale di quella morale che proprio attualmente è tenuta in grande onore: i *motivi* di questa morale stanno in contrasto con il suo *principio*! Ciò con cui questa morale vuole dimostrare se stessa, la confuta in base al suo criterio di moralità! Il principio «devi rinunciare a te stesso e sacrificarti» dovrebbe, per non andare contro la sua propria morale, essere decretato solo da un essere che con ciò rinunciasse egli stesso al proprio vantaggio e forse, nel preteso sacrificio degli individui, provocasse la sua propria perdizione. Ma appena il prossimo (o la società) raccomanda l'altruismo *per amore dell'utile*, entra in applicazione il principio esattamente opposto «cercherai il vantaggio anche a spese di ogni altro», dunque in un fiato viene predicato un «tu devi» e un «tu non devi»!

*L'ordre du jour pour le roi*<sup>9</sup>. — Il giorno incomincia: cominciamo a organizzare per questa giornata gli affari e le cerimonie del nostro graziosissimo signore, che per il momento si compiace ancora di riposare. Sua Maestà ha oggi cattivo tempo, ma noi ci guarderemo dal chiamarlo cattivo; del tempo non si parlerà, — oggi però svolgeremo gli affari alquanto più solennemente e le feste alquanto più festosamente di quel che altrimenti sarebbe necessario. Sua Maestà sarà forse addirittura indisposta: presenteremo a colazione l'ultima bella novità della sera, l'arrivo del signore di Montaigne<sup>10</sup>, che sa scherzare così amabilmente sulla sua malattia, — soffre del mal della pietra. Riceveremo alcune persone (persone! — che cosa direbbe quel vecchio rospo gonfiato che sarà tra loro, se sentisse questa parola! «Io non sono una

persona, direbbe, bensì sempre la cosa stessa») — e il ricevimento durerà più a lungo di quel che è gradito a qualcuno: motivo sufficiente per raccontare di quel poeta che scrisse sulla sua porta: «chi entra mi fa onore, chi non entra — un piacere»<sup>11</sup>. — Questo significa in verità dire una scortesia in maniera cortese! E forse questo poeta ha per parte sua perfettamente ragione di essere scortese: si dice che i suoi versi siano migliori del fabbro che li forgia. Ebbene, che possa farne ancora tanti e sottrarsi egli stesso il più possibile alla gente: e questo è infatti il senso del suo garbato sgarbo! Per contro, un principe vale sempre più del suo «verso», anche quando... Ma che cosa stiamo facendo? Noi ci perdiamo in chiacchiere mentre tutta la corte crede che stiamo già lavorando e rompendoci il capo: non si vedono luci prima di quella che si vede brillare dalla nostra finestra. — Udite! Non era quella la campana? Al diavolo! Il giorno e il ballo hanno inizio, e noi non ne conosciamo le giravolte! Allora ci tocca improvvisare, — tutti quanti improvvisano la loro giornata. Facciamo oggi per una volta come fanno tutti! — E con ciò si è dileguato il mio strano sogno mattutino, forse per i sonori rintocchi dell'orologio della torre, che, con tutto il suo caratteristico sussiego, ha appena annunciato Torà quinta. Mi sembra che questa volta il dio dei sogni si sia voluto far gioco delle mie abitudini, — è mia abitudine cominciare la giornata in modo da aggiustarmela *a modo mio* e da rendermela sopportabile, ed è possibile che tante volte io l'abbia fatto in modo troppo formale e principesco.

## 23<sup>12</sup>

*I sintomi della corruzione.* — Si faccia attenzione ai seguenti indizi in quegli stati della società che si producono necessariamente di tempo in tempo e che vengono designati con la parola «corruzione». Non appena in qualche luogo subentra la corruzione, prende il sopravvento una multiforme *superstizione* e tutte le credenze di un popolo fino allora invalse diventano al confronto pallide e impotenti. La superstizione è infatti un libero pensiero di second'ordine, — chi si abbandona ad essa elegge certe forme e formule che gli vanno a genio e si concede un diritto di scelta. Il superstizioso è, rispetto al religioso, sempre molto più «persona» di questo, e una società superstiziosa sarà una società in cui ci saranno già molti individui e il piacere dell'individuale. Riguardata da questo punto di vista, la superstizione appare sempre un *progresso* rispetto alla fede e un segno del fatto che l'intelletto diventa sempre più indipendente e reclama i suoi diritti. Allora i seguaci della vecchia religione e religiosità lamentano la corruzione — finora essi hanno anche determinato l'uso linguistico e creato una cattiva fama alla superstizione anche tra gli spiriti più liberi. Impariamo che essa è un segno di *rischiaramento*. — In secondo luogo,

una società in cui prende piede la corruzione viene accusata di *rammollimento*. Ed evidentemente si apprezzano meno in essa la guerra e il piacere della guerra, mentre le comodità della vita vengono ora ricercate con lo stesso ardore con cui venivano ricercati prima gli onori guerreschi e ginnici. Ma di solito non si vede che quella vecchia energia e passione di popolo che nella guerra e nei tornei acquistava una sfarzosa evidenza, si è convertita adesso in innumerevoli passioni private ed è solamente diventata meno visibile; anzi, negli stati di «corruzione» la potenza e la veemenza dell'energia di un popolo ora sperperata sono probabilmente più grandi che mai, e l'individuo le spende con tanta prodigalità come prima non poteva, — allora non era ancora abbastanza ricco per farlo! E proprio così sono le epoche di «rammollimento», in cui la tragedia corre per le case e le strade, in cui nascono il grande amore e il grande odio, e la fiamma della conoscenza s'innalza fino al cielo. — In terzo luogo, quasi a compenso della riprovazione della superstizione e del rammollimento, si suole dire sul conto di tali epoche di corruzione che esse sono più miti e che adesso la crudeltà è in netta diminuzione a paragone dell'epoca precedente più credente e più forte. Ma anche alla lode non posso acconsentire, non più che alla suddetta riprovazione. Ammetto tutt'al più che adesso la crudeltà si affina e che da ora in poi le sue forme antiche vanno contro il buongusto; ma l'arte di ferire e torturare con la parola e con lo sguardo raggiunge nei tempi di corruzione il suo massimo perfezionamento, — soltanto adesso viene creata la *cattiveria* e il piacere della cattiveria. Gli uomini della corruzione sono spiritosi e calunniatori; sanno che ci sono altri modi di assassinare oltre che col pugnale e l'aggressione, — sanno anche che tutto ciò che è *ben detto* viene creduto. — In quarto luogo, quando «i costumi si corrompono», emergono anzitutto quegli esseri che si chiamano tiranni: sono i precursori e per così dire gli esemplari precoci, *le primizie degli individui*. Ancora un po' di tempo e questo frutto dei frutti penderà maturo e giallo dall'albero di un popolo, — e solo per questi frutti c'era questo albero! Una volta che la decadenza sia giunta al culmine e così pure la lotta di ogni specie di tiranni, allora viene sempre il Cesare, il tiranno finale, che pone fine alla stanca lotta per l'egemonia, facendo operare la stanchezza a proprio favore. Di solito nel suo tempo l'individuo è maturo al massimo e per conseguenza la «civiltà» è al suo punto più alto e fecondo, ma non a causa sua e non grazie a lui, sebbene i massimi uomini di cultura amino adulare il loro Cesare spacciandosi per opera *sua*. Ma la verità è che essi hanno bisogno di tranquillità dall'esterno, perché hanno già in sé la loro inquietudine e il loro travaglio. In queste epoche la corruttibilità e il tradimento sono al massimo: giacché l'amore per l'ego appena scoperto è ora molto più potente dell'amore per la vecchia «patria» consunta e seppellita sotto la retorica; e il bisogno di

mettersi in qualche modo al sicuro contro le terribili oscillazioni della fortuna fa aprire anche mani nobili, non appena qualcuno ricco e potente si mostri pronto a versarvi dell'oro. C'è ora tanto poca sicurezza per l'avvenire; allora si vive per l'oggi: uno stato dell'anima in cui tutti i seduttori hanno facile gioco, — cioè ci si lascia anche sedurre e corrompere soltanto «per oggi», riservandosi l'avvenire e la virtù! Gli individui, questi veri in sé e per sé, si preoccupano, com'è noto, per il momento, più dei loro contrapposti, gli uomini del gregge, perché ritengono se stessi altrettanto imprevedibili del futuro; parimenti si appiccicano volentieri ai violenti, perché si permettono azioni ed espedienti che non possono contare né sulla comprensione né sulla clemenza della massa, — ma il tiranno o il Cesare capisce il diritto dell'individuo anche nel suo abuso e ha interesse a favorire una più ardita morale privata e anche a tenderle la mano. Infatti paisà di sé e vuole che si pensi di lui ciò che Napoleone esprime una volta nella sua classica maniera e stile: «Io ho il diritto di rispondere a tutto ciò su cui si porta accusa contro di me con un eterno “Così sono io”. Io sto in disparte da tutti quanti, non accetto condizioni da nessuno. Voglio che ci si sottometta anche ai miei capricci e si trovi del tutto normale che io mi abbandoni a questa o a quella distrazione»<sup>13</sup>. Così parlò una volta Napoleone a sua moglie, allorché questa aveva motivi per mettere in discussione la fedeltà coniugale del marito. — Le epoche della corruzione sono quelle in cui le mele si spiccano dall'albero: voglio dire gli individui che portano in sé i semi dell'avvenire, gli autori della colonizzazione dello spirito e del rinnovamento dei consorzi statali e sociali. Corruzione è soltanto una parola ingiuriosa per i *tempi autunnali* di un popolo.

*Diverse scontentezze.* — Gli scontenti deboli e per così dire femminei sono inventivi per l'abbellimento e l'approfondimento della vita; gli scontenti forti — le persone virili tra loro, per rimanere nell'immagine — lo sono per il miglioramento e la sicurezza della vita. I primi mostrano la loro debolezza e natura femminile nel fatto che per un certo tempo si fanno volentieri illudere e ben si accontentano già di un po' di ebbrezza ed esaltazione, ma nel complesso non possono mai essere soddisfatti e soffrono per l'insanabilità della loro scontentezza; inoltre sono i sostenitori di tutti coloro che sanno creare consolazioni oppiacee e narcotiche, e proprio perciò ce l'hanno con quelli che apprezzano il medico più del prete, — in tal modo fomentano il *perdurare* dei veri stati di necessità! Se dai tempi del Medioevo non ci fosse stato in Europa un soprannumero di insoddisfatti di questa specie, forse la famosa capacità europea di continua *trasformazione* non sarebbe affatto sorta; giacché le

pretese degli insoddisfatti forti sono troppo grossolane e in fondo troppo modeste perché non possano infine essere placate una buona volta. La Cina è l'esempio di un paese dove da molti secoli l'insoddisfazione in grande e la capacità di trasformazione sono estinte<sup>14</sup>; e i socialisti e statolatrici d'Europa potrebbero facilmente determinare anche in Europa, con i loro provvedimenti per il miglioramento e la sicurezza della vita, una situazione cinese e una «felicità» cinese, presupponendo che potessero anzitutto estirpare qui quella più morbosa, più delicata, più femminile insoddisfazione e romanticismo, per il momento ancora presenti in misura sovrabbondante. L'Europa è un malato che deve la massima gratitudine alla sua inguaribilità e all'eterna trasformazione del suo soffrire; queste situazioni costantemente nuove, questi pericoli anch'essi costantemente nuovi, questi dolori ed espedienti, hanno alla fine generato un'eccitabilità intellettuale che è quasi la stessa cosa del genio e in ogni caso è la madre di ogni genio.

25

*Non predestinati alla conoscenza.* — C'è un'umiltà scema nient'affatto rara, chi è affetto dalla quale è negato una volta per tutte a divenire un discepolo della conoscenza. Infatti, nel momento in cui un uomo di questo genere percepisce qualcosa che lo colpisce, si gira per così dire sui tacchi e dice a se stesso: «Ti sei ingannato! Dove avevi la testa? Questa non può essere la verità!» — e allora, come intimorito, invece di aguzzare la vista e drizzare le orecchie, scansa la cosa che l'ha colpito e cerca di togliersela dalla testa quanto più presto è possibile. Il suo canone interiore cioè suona: «Io non voglio vedere niente che contraddica l'opinione comune sulle cose! Sono *io* fatto per scoprire nuove verità? Ce ne sono già troppe di vecchie».

26<sup>15</sup>

*Che cosa vuol dire vivere?* — Vivere — ciò vuol dire: scuotersi continuamente di dosso qualcosa che vuol morire; vivere — ciò vuol dire: essere crudeli e inesorabili contro tutto ciò che diventa in noi, e non solo in noi, debole e vecchio. Vivere — ciò significa dunque: essere senza pietà verso i moribondi, i miseri e i vecchi? Essere continuamente assassini? — E però il vecchio Mosè ha detto: «Non uccidere!».

27

*Il rinunciatario.* — Che cosa fa il rinunciatario? Aspira a un mondo superiore, vuole volare più avanti e più lontano e più in alto di tutti gli uomini



dell'affermazione, — *butta via molte cose* che appesantirebbero il suo volo, e parecchie tra quelle che per lui non sono indegne, non discare: le sacrifica alla sua brama di altezza. Questo sacrificare, questo buttar via è ora proprio tutto ciò che soltanto viene fuori da lui. In conseguenza di ciò gli si dà il nome di rinunciatario, e come tale egli sta davanti a noi, intabarrato nella sua cocolla, simile all'anima di un cilicio. Ma di questo effetto che fa su di noi, egli è ben contento: vuole tenerci nascosti la sua brama, il suo orgoglio, la sua intenzione di volare *al di sopra di noi*. Già! E più in gamba di quel che credevamo, e così cortese nei nostri riguardi — questo affermatore! Giacché questo egli è al pari di noi, anche rinunciando.

28

*Danneggiare col proprio meglio.* — Le nostre forze ci spingono talvolta tanto lontano che non possiamo più sopportare le nostre debolezze e ci roviniamo a causa loro: ben prevediamo, anche, questo esito, e ciò nonostante non vogliamo diversamente. Allora diventiamo duri contro ciò che in noi vuole essere risparmiato, e la nostra grandezza è anche la nostra spietatezza. — Una tale esperienza, che dobbiamo alla fine pagare con la vita, è un simbolo di tutto quanto i grandi uomini hanno operato sugli altri e sul loro tempo: — proprio col loro meglio, con quello che essi soltanto possono, mandano in rovina tanti deboli, incerti, divenienti, volenti, e sono pertanto nocivi. Anzi, può darsi il caso che essi, considerato tutto, non facciano altro che danni, perché il loro meglio viene accettato e per così dire ingollato d'un fiato solo da coloro che, a causa sua, come a causa di una bevanda forte, perdono il senno e il loro egoismo: si ubriacano a tal punto che finiscono con lo spezzarsi le ossa su tutte le vie sbagliate su cui l'ebbrezza li spinge.

29<sup>16</sup>

*I mentitori che aggiungono le ragioni* — Quando in Francia si cominciò a combattere, e per conseguenza anche a difendere, le unità aristoteliche, allora si potè assistere di nuovo a ciò che si può vedere tanto spesso ma si vede tanto malvolentieri: — *ci si inventò delle ragioni* per le quali quelle leggi dovevano sussistere, semplicemente per non confessare a se stessi che ci si era *abituati* alla signoria di tali leggi e d'altro non si voleva più sapere. E così si fa all'interno di ogni morale e religione dominante e così si è fatto dal tempo dei tempi: le ragioni e le intenzioni dietro l'abitudine vengono sempre inventate e aggiunte ad essa solo quando qualcuno comincia a metterle in questione e a *ricercare* ragioni e intenzioni. In ciò sta la grande disonestà dei conservatori di

ogni tempo: — essi sono i mentitori che aggiungono le ragioni.

3017

*La commedia dei famosi* — Gli uomini famosi che *hanno bisogno* della loro fama, come per esempio tutti i politici, non scelgono mai più i loro alleati e amici senza secondi fini: da questo vogliono una parte di splendore e riverbero della sua virtù, da quello la soggezione che incutono certe sue qualità inquietanti che tutti gli riconoscono, a un altro rubano la reputazione del suo ozio, del suo giacere-nel-sole, perché giova ai loro propri fini di passare temporaneamente per trascurati e indolenti: — ciò nasconde che stanno in agguato; hanno bisogno di avere in loro vicinanza, e quasi come il loro sé attuale, ora il visionario, ora il conoscitore, ora il cavilloso, ora il pedante, ma ben presto anche non ne hanno più bisogno! E così le loro cerchie e facciate smuoiono continuamente, mentre tutto e tutti sembrano far ressa in questo ambiente e voler diventare il loro «carattere»: in ciò essi sono come le grandi città. La loro fama è in continua evoluzione come il loro carattere, giacché l'alternarsi dei loro mezzi richiede questo cambiamento, e spinge avanti ora questa ora quella qualità vera o inventata, buttandola *fuori* sulla scena: i loro amici e alleati appartengono, come ho detto, a queste qualità sceniche. Per contro, quello che essi vogliono deve restare tanto più saldo e bronzeo e lungirisplescente, — e anche questo ha bisogno talvolta della sua commedia e del suo gioco scenico.

3118

*Commercio e nobiltà.* — Comprare e vendere sono oggi considerati attività comuni, come l'arte di leggere e scrivere; tutti sono oggi esercitati in esse, anche se non sono commercianti, e si esercitano ancora ogni giorno in questa tecnica: esattamente come una volta, al tempo di un'umanità più selvaggia, tutti erano cacciatori e si esercitavano giorno dopo giorno nella tecnica della caccia. Allora la caccia era un'attività comune. Ma come questa è diventata infine un privilegio dei potenti e degli aristocratici, perdendo il suo carattere di quotidianità e di banalità — non essendo più necessaria ed essendo divenuta una cosa di capriccio e di lusso: — così anche un giorno o l'altro potrebbero diventare il comprare e il vendere. Sono pensabili condizioni della società in cui non si venda e non si compri e in cui la necessità di questa tecnica vada a poco a poco del tutto perduta: forse allora individui che meno sottostanno alla legge della situazione generale, si permetteranno il comprare e il vendere come un *lusso di sensibilità*. Soltanto allora il commercio acquisterebbe distinzione,

e forse i nobili si occuperebbero allora altrettanto volentieri del commercio, come finora della guerra e della politica; mentre inversamente la valutazione della politica potrebbe essere del tutto mutata. Già adesso essa cessa di essere il mestiere del nobiluomo: ed è possibile che la si trovi un giorno così volgare da catalogarla, come tutta la letteratura di partito e delle gazzette, sotto la rubrica «Prostituzione dello spirito».

3219

*Discepoli indesiderati.* — Che devo farmene di questi due giovinetti? Esclamò di malumore un filosofo che «corrompeva» la gioventù come una volta la corrompeva Socrate, — essi non sono per me allievi graditi. Questo qui non sa dire no e quello dice a tutto «Mezzo e mezzo». Poniamo che abbracciassero la mia dottrina: il primo *soffrirebbe* troppo, giacché il mio modo di pensare richiede un'anima guerriera, un voler-far-male, il piacere di dire no, una pelle dura, — egli si sfinirebbe per le ferite manifeste e nascoste. E l'altro si ritaglierebbe da ogni causa da lui difesa una mediocrità sulla propria misura e con ciò la ridurrebbe a una mediocrità, — un tale discepolo io lo auguro al mio nemico.

3320

*Fuori dell'aula.* — «Per dimostrarLe che l'uomo appartiene in fondo agli animali buoni, vorrei rammentarLe quanto a lungo egli è stato facile a credere. Soltanto adesso, con grande ritardo e dopo un enorme autosuperamento, è diventato un animale *diffidente*, — sì, l'uomo è adesso più cattivo che mai!» — Non capisco questa cosa: perché dovrebbe l'uomo essere adesso più diffidente e cattivo? — «Perché adesso ha la scienza, — ha bisogno della scienza!» —

34

*Historia abscondita.* — Ogni grand'uomo ha una forza retroattiva: grazie ad essa tutta la storia viene rimessa sulla bilancia, e mille segreti del passato escono strisciando dai loro nascondigli — per entrare nel *suo* sole. Non si può affatto prevedere quant'altre cose diventeranno un giorno storia. Forse in sostanza il passato non è stato ancora scoperto! C'è ancora bisogno di tante forze retroattive!

35

*Eresia e stregoneria.* — Pensare altrimenti di come è costume — questo non

è, di gran lunga, tanto l'effetto di un intelletto migliore quanto l'effetto di inclinazioni forti, cattive, di inclinazioni dissolventi, isolatrici, dispettose, maligne e perverse. L'eresia è il *pendant* della stregoneria e certamente non è più di questa qualcosa di innocuo o addirittura di venerabile in sé. Gli eretici e le streghe sono due generi di esseri cattivi: hanno in comune che si sentono anche cattivi, ma che il loro piacere incoercibile è di scatenarsi distruttivamente contro ciò che domina (persone o opinioni). La Riforma, una specie di raddoppiamento dello spirito medioevale, in un tempo in cui questo già non aveva più presso di sé la buona coscienza, li produsse entrambi in grandissima quantità.

36

*Ultime parole.* — Ci si ricorderà che l'imperatore Augusto, quest'uomo terribile che aveva altrettanto potere su se stesso e sapeva tacere altrettanto di un qualunque saggio Socrate, divenne, con le sue ultime parole, indiscreto verso se stesso: per la prima volta lasciò cadere la sua maschera quando fece capire che aveva portato una maschera e recitato una commedia, — sul trono aveva recitato la parte del padre della patria e quella della saggezza, bene fino al punto di illudere gli altri! *Plaudite amici, comoedia finita est* — Il pensiero di Nerone morente: *Qualis artifex pereo*! fu anche il pensiero di Augusto morente<sup>21</sup>: vanità di istrioni! Loquacità di istrioni! E proprio il contrario di Socrate morente! — Ma Tiberio morì in silenzio, questo tormentatissimo di tutti i tormentatori di sé, — *lui* era schietto e non un attore! Che cosa mai, alla fine, non gli sarà passato per il capo! Forse questo: «La vita — è una lunga morte. Pazzo che sono stato ad accorciare la vita a tanti! Ero *io* fatto per essere un benefattore? Avrei dovuto dar loro la vita eterna: così avrei potuto *vederli morire* in eterno. Per ciò avevo infatti occhi così beoni: *Qualis spectator pereo*!». Quando, dopo una lunga agonia, sembrò riprendere le forze, si ritenne consigliabile soffocarlo con i cuscini, — morì di una doppia morte.

37

*In base a tre errori.* — Negli ultimi secoli si è promossa la scienza, in parte perché si sperava di potere, con essa e per suo mezzo, capire nel modo migliore la bontà e la saggezza di Dio — motivo principale nell'anima dei grandi Inglesi (come Newton) —, in parte perché si credeva all'assoluta utilità della conoscenza, specialmente all'intimo legame di morale, sapere e felicità — motivo principale nell'anima dei grandi Francesi (come Voltaire) —, in parte perché si credeva di avere e di amare nella scienza qualcosa di disinteressato,

di innocuo, di autosufficiente, di veramente innocente, di cui non fanno parte i cattivi istinti dell'uomo in genere — motivo principale nell'anima di Spinoza, che come uomo della conoscenza si sentiva divino: — dunque in base a tre errori.

38

*Gli esplosivi.* — Se si considera come l'energia dei giovani abbia bisogno di esplodere, non ci si meraviglia di vederli decidersi per questa o quella causa in modo così grossolano e così poco schizzinoso. Ciò che li sprona è la vista dello zelo che si accende intorno a una causa, e per così dire la vista della miccia che brucia, — non la causa stessa. I seduttori più sottili sono bravi a creare in loro l'aspettativa dell'esplosione, prescindendo dalla fondazione della loro causa: questi barili di polvere non si conquistano con i ragionamenti!

39

*Gusto mutato.* — Il mutamento del gusto generale è più importante di quello delle opinioni; le opinioni con tutte le prove, le confutazioni e tutta la mascherata intellettuale, sono soltanto sintomi del gusto mutato e, con assoluta certezza, proprio *non* quello per cui ancora così spesso le si prende, le cause di tale mutamento. Come cambia il gusto generale? Per il fatto che individui potenti, persone influenti esprimono senza vergognarsene il *loro hoc est ridiculum, hoc est absurdum*, dunque il giudizio del loro gusto e disgusto, facendolo valere tirannicamente: — in tal modo impongono a molti una costrizione, che poi diventa a poco a poco un'abitudine di parecchi altri e alla fine un *bisogno di tutti*. Ma il fatto che questi individui sentano e «gustino» diversamente, ha di solito la sua ragione in una singolarità del loro modo di vivere, di nutrirsi, di digerire, forse in un dippiù o dimeno di sali inorganici nel sangue e nel cervello, insomma nella loro *physis*<sup>22</sup>: ma essi hanno il coraggio di professare la loro *physis* e di prestare ascolto alle sue esigenze fin nei loro toni più delicati: i loro giudizi estetici e morali sono tali «toni delicatissimi» della *physis*.

40

*Della mancanza della forma eletta.* — Soldati e condottieri hanno ancor sempre tra loro un comportamento di gran lunga superiore a quello che hanno lavoratori e datori di lavoro. Per il momento almeno ogni civiltà che si regge su basi militari sta ancora molto al di sopra di ogni cosiddetta civiltà industriale. Quest'ultima, nella sua configurazione attuale, è in genere la forma

d'esistenza più volgare che ci sia stata finora. Qui semplicemente opera la legge della necessità: si vuole vivere e ci si deve vendere, ma si disprezza colui che sfrutta questa necessità e che si *compra* il lavoratore. È strano che la sottomissione a persone potenti, le quali incutono timore, anzi terrore, a tiranni e a condottieri, non venga di gran lunga sentita così penosamente come questa sottomissione a persone sconosciute e ininteressanti, quali sono tutti i magnati dell'industria. Nel datore di lavoro il lavoratore vede di solito soltanto un cane d'uomo, un furbo che succhia il sangue e specula su ogni necessità, e del quale nome, figura, costumi e reputazione gli sono del tutto indifferenti. Ai fabbricanti e grandi imprenditori commerciali sono probabilmente mancate troppo, finora, tutte quelle forme e contrassegni della *razza superiore* che soltanto rendono le *persone* interessanti; se avessero la distinzione della nobiltà di nascita nello sguardo e nel gesto, forse non ci sarebbe il socialismo delle masse. Giacché queste sono in fondo pronte alla *schiavitù* di ogni tipo, purché il superiore si legittimi costantemente su di loro come superiore, come *nato* per comandare — mediante la forma eletta! Anche l'uomo più comune capisce che il carattere aristocratico non si può improvvisare e che egli deve onorare in esso il frutto di lunghi periodi di tempo, — ma l'assenza della forma superiore e la famigerata volgarità dei fabbricanti con le mani rosse e grasse lo inducono a pensare che soltanto il caso e la fortuna abbiano qui innalzato l'uno al di sopra dell'altro. Orsù, conclude allora tra sé e sé, tentiamo per una volta *anche noi* il caso e la fortuna! Gettiamo per ima volta i dadi! — e il socialismo comincia.

41

*Contro il pentimento.* — Il pensatore vede nei propri atti tentativi e domande fatti per ottenere lumi su qualche argomento: successo e insuccesso sono per lui in primo luogo *risposte*. Ma arrabbiarsi o addirittura provare pentimento per il fatto che qualcosa non riesce — ciò egli lo lascia a coloro che agiscono, perché questi hanno ricevuto ordini e devono attendersi bastonate se il grazioso signore non è contento del risultato.

4223

*Lavoro e noia.* — Cercarsi un lavoro per la paga — in ciò le persone nei paesi civili sono oggi quasi tutte uguali tra loro; per esse tutte il lavoro è un mezzo e non esso stesso il fine; per questa ragione non vanno molto per il sottile nella scelta del lavoro, sempreché fruttino un guadagno abbondante. Ci sono però uomini più rari che preferiscono perire che lavorare senza provar *piacere* per il

lavoro: sono quegli schizzinosi, difficili da accontentare, a cui un lauto guadagno non basta se il lavoro non è esso stesso il guadagno di tutti i guadagni. A questa rara specie di uomini appartengono gli artisti e i contemplativi di ogni genere, ma anche già quegli oziosi che passano la vita nelle cacce, nei viaggi, negli amori e nelle avventure. Tutti costoro vogliono lavoro e costrizione, purché siano collegati col piacere, anche il lavoro più difficile e più duro, se così dev'essere. Altrimenti sono invece di una decisa pigrizia, anche quando a questa pigrizia dovessero essere collegati impoverimento, disonore, pericolo per la salute e la vita. Non temono tanto la noia quanto il lavoro senza piacere: anzi, hanno bisogno di molta noia se il *loro* lavoro deve riuscire buono per loro. Per il pensatore e per tutti gli spiriti inventivi la noia è quella spiacevole «bonaccia» dell'anima che precede il viaggio felice e i venti giocondi; egli la deve sopportare, deve *attenderne* gli effetti in sé: — proprio *questo* è ciò che le nature meschine non potranno mai ottenere da sé! Scacciare da sé la noia in tutti i modi è volgare, come è volgare lavorare senza piacere. E cosa che distingue forse gli Asiatici dagli Europei che i primi siano capaci di una quiete più lunga e profonda di questi; gli stessi loro narcotici funzionano lentamente e vogliono pazienza, al contrario della ripugnante repentinità del veleno europeo, l'alcol.

*Che cosa rivelano le leggi.* — Si sbaglia di grosso se si studiano le leggi penali di un popolo come se fossero l'espressione del suo carattere; le leggi non rivelano quello che un popolo è, bensì quello che ad esso appare estraneo, strano, mostruoso, straniero. Le leggi si riferiscono alle eccezioni dell'eticità dei costumi; e le pene più dure colpiscono ciò che è conforme ai costumi del popolo vicino. Così, presso i Vaabiti si annoverano soltanto due peccati mortali: avere un dio diverso da quello dei Vaabiti e — fumare (presso di loro questo viene definito «il modo ignominioso di bere»). «E come stanno le cose con l'assassinio e l'adulterio?» — domandò stupito l'Inglese a cui venivano dette queste cose. «Beh, Dio è clemente e misericordioso!» — disse il vecchio capo. — Anche presso gli antichi Romani c'era l'idea che la donna potesse commettere peccato mortale solo in due modi: anzitutto con l'adulterio e poi — col bere vino. Catone il Vecchio riteneva che si fosse fatto del bacio tra parenti un costume al solo fine di tenere le donne sotto controllo su questo punto. Un bacio significava: odora di vino?<sup>25</sup> E sono state effettivamente punite con la morte donne sorprese a bere vino, e certo non soltanto perché talvolta le donne, sotto l'effetto del vino, disimparano affatto a dire no. I Romani temevano soprattutto lo spirito orgiastico e dionisiaco da cui le donne del

meridione europeo venivano di tanto in tanto visitate allora, quando il vino era ancora nuovo in Europa, come un mostruoso esotismo che rovesciava dalle fondamenta il sentire romano; era per loro come tradire Roma, come incorporare in sé la barbarie.

44

*I motivi creduti.* — Per quanto possa essere importante sapere i motivi per i quali veramente l'umanità ha agito finora, forse il *credere* a questi o quei motivi, quindi a quello su cui l'umanità si è finora basata e che ha immaginato come le vere leve del suo fare, è qualcosa di ancora più essenziale per l'uomo della conoscenza. Cioè l'intima felicità e miseria degli uomini è toccata loro ogni volta a seconda che credessero in questi o quei motivi, — *non* invece a causa di ciò che veramente era il motivo! Tutto quest'ultimo ha un interesse di second'ordine.

45

*Epicuro.* — Sì, io sono fiero di intendere il carattere di Epicuro diversamente da chiunque altro forse, e di godere in tutto ciò che sento e leggo di lui la felicità del pomeriggio dell'antichità: — vedo il suo occhio che guarda verso un vasto mare biancheggiante, oltre scogliere su cui si posa il sole, mentre grandi e piccoli animali giocano nella sua luce, sicuri e placidi come questa luce e quell'occhio stessi. Una tale felicità ha potuto inventarla soltanto uno che abbia sofferto continuamente, la felicità di un occhio davanti al quale il mare dell'esistenza si è acquietato, e che ora non sa saziarsi di rimirare la sua superficie e questa screziata, delicata, rabbrividente pelle marina: mai c'era stata prima una tale modestia della voluttà.

4626

*il nostro stupore.* — C'è una profonda ed essenziale felicità nel fatto che la scienza scopra cose che *reggono* e che costituiscono il fondamento di sempre nuove scoperte: — le cose potrebbero infatti andare diversamente! Già, siamo tanto convinti di tutta l'incertezza e il vaneggiamento dei nostri giudizi e dell'eterno mutare di tutte le leggi e i concetti umani, che suscita in noi un vero e proprio stupore vedere *quanto* reggano i risultati della scienza! In passato non si sapeva niente di questa mutevolezza di tutte le cose umane, il costume dell'eticità manteneva viva la credenza che tutta la vita interiore dell'uomo fosse fissata con eterni ganci alla bronzea necessità. Forse si provava allora una simile voluttà di stupefazione quando ci si faceva raccontare fiabe e



storie di fate. Il meraviglioso faceva tanto bene a quegli uomini, che potevano ben stancarsi qualche volta della regola e dell'eternità. Per una volta perdere il contatto con la terra! Librarsi! Errare! Folleggiare! — ciò faceva parte del paradiso e della gozzoviglia dei tempi passati, mentre la nostra beatitudine è uguale a quella del naufrago che ha toccato terra e si pianta con tutt'e due i piedi sulla solida vecchia terra — meravigliandosi che non vacilli.

*Della repressione delle passioni.* — Se ci si vieta continuamente di esprimere le passioni, come qualcosa da lasciare alla «gente qualunque», alle nature più grossolane, borghesi, contadinesche, — se dunque non si vogliono reprimere le passioni stesse, ma solo il loro linguaggio e la loro mimica; si ottiene nondimeno, *insieme con ciò*, proprio quello che non si vuole: la repressione delle passioni stesse o almeno il loro indebolimento e la loro alterazione: — come lo hanno vissuto, per fare un esempio istruttivo, la corte di Luigi XIV e tutti quelli che ne dipendevano. L'età *successiva*, educata a reprimere l'espressione, non aveva più le passioni stesse ma, al loro posto, un atteggiamento grazioso, superficiale, giocoso, — era un'età affetta dall'incapacità di essere sgarbata; sicché perfino un'offesa non veniva accolta e restituita altrimenti che con parole cortesi. Forse il nostro presente rappresenta la più spiccata antitesi ad essa. Vedo dappertutto, nella vita e a teatro, e non di meno in tutto quello che si scrive, che ci si sente a proprio agio in tutti gli scoppi e atteggiamenti *più grossolani* della passione; si esige ora una certa convenzione della passionalità, — soltanto non la passione stessa! Ciò nonostante si finirà in tal modo per *arrivarci*, e i nostri discendenti avranno *usi autentica selvatichezza* e non soltanto una selvatichezza e riottosità delle forme.

*Conoscenza della pena.* — Forse da niente gli uomini e i tempi vengono tanto divisi tra loro quanto dal diverso grado di conoscenza che essi hanno delle pene: pene dell'anima come del corpo, In relazione a queste ultime, noi uomini di oggi siamo forse tutti quanti, nonostante le nostre infermità e malfermità, insieme pasticcioni e fantasticoni, per mancanza di una ricca esperienza personale: in confronto a quell'età della paura — la più lunga di tutte le età —, in cui l'individuo doveva proteggere se stesso contro la violenza e a tale scopo era costretto ad essere egli stesso un violento. Allora un uomo faceva tutta la sua ricca scuola di sofferenze e privazioni fisiche e vedeva

addirittura in una certa crudeltà verso se stesso, in un volontario esercizio del dolore, un mezzo a lui necessario per la propria conservazione. Allora si educava la propria cerchia a sopportare il dolore, allora si infliggeva volentieri il dolore e si vedevano piombare addosso agli altri le cose più terribili di questo tipo senz'altro sentimento che quello della propria sicurezza. Ma per quanto concerne le pene dell'anima, adesso io mi squadro ogni persona per vedere se le conosce per esperienza o per sentito dire; se ritiene ancora necessario simulare questa conoscenza, quasi come un segno di formazione superiore, o se, in fondo alla sua anima, non crede affatto ai grandi dolori dell'anima e, quando li sente nominare, gli succede qualcosa di simile a quando sente nominare le grandi sofferenze del corpo, nel qual caso gli vengono in mente i suoi dolori di denti e di stomaco. Ma così mi sembra che stiano oggi le cose con i più. Dalla generale mancanza di esercizio nel dolore di entrambe le specie e da una certa rarità della vista di un sofferente risulta poi una conseguenza importante: adesso si odia il dolore molto più di come lo odiavano gli uomini del passato, e se ne dice male più che mai, anzi, si trova già la presenza del dolore *come un pensiero* quasi insopportabile e se ne fa un caso di coscienza e un rimprovero a tutta quanta l'esistenza. L'emergere di filosofie pessimistiche non è affatto segno di grandi, terribili stati di pena: questi interrogativi sul valore della vita in genere sorgono in tempi in cui raffinarsi e alleggerirsi dell'esistenza trova già troppo sanguinose e maligne le inevitabili punture di zanzare dell'anima e del corpo e, nella penuria di vere esperienze di dolore, amerebbe più di tutto far apparire già delle *tormentose idee generali* come il dolore della specie più alta. — Ci sarebbe già una ricetta contro le filosofie pessimistiche e l'ipertrofica sensibilità che a me sembra la vera «pena del presente». Ma forse già questa ricetta suona troppo crudele e verrebbe essa stessa annoverata tra i segni in base ai quali adesso si giudica: «L'esistenza è qualcosa di cattivo». Ebbene, la ricetta contro «la pena» suona: *pena*.

*Magnanimità e affini.* — Quei fenomeni paradossali, come l'improvvisa freddezza nel contegno dell'uomo tutto sentimento, come l'umorismo del malinconico, come soprattutto la *magnanimità*<sup>28</sup>, quale improvvisa rinuncia alla vendetta o al soddisfacimento dell'invidia — compaiono in uomini che albergano in sé una potente forza centrifuga, negli uomini dell'improvvisa sazietà e dell'improvvisa nausea. Il loro appagamento è così rapido e forte che ad esso tengono subito dietro disgusto e repulsione, nonché una fuga nel gusto contrario: in questa contrapposizione si scioglie lo spasmo del sentimento, in

quest'uno con l'improvvisa freddezza, in quell'altro con la risata, in un terzo con le lacrime e il sacrificio di sé. Il magnanimo — almeno quel tipo di magnanimo che ha sempre fatto più impressione — mi sembra un uomo estremamente assetato di vendetta che, quando la soddisfazione gli appare vicina, la tracanna già *neWimmaginazione* a pieni sorsi, scolandosela fino all'ultima goccia, sicché un'enorme subitanea nausea tiene dietro a questa precipitosa gozzoviglia, — egli si innalza ormai «al di sopra di sé», come si dice, e perdona al suo nemico, anzi lo benedice e lo onora. Con questa violenza esercitata su se stesso, con questa derisione del suo istinto di vendetta che era un momento prima così potente, egli non fa che cedere al nuovo impulso che proprio ora si è fatto potente in lui (la nausea), e lo fa con la stessa impazienza e sfrenatezza con cui, poco prima, aveva *anticipato* con la fantasia la gioia della vendetta e l'aveva per così dire consumata. Nella magnanimità c'è lo stesso grado di egoismo che nella vendetta, ma un'altra qualità di egoismo.

50

*L'argomento dell'isolamento.* — Anche nel più coscienzioso il rimprovero della coscienza è debole rispetto al sentimento: «Questo e quello vanno contro il buon costume della *tua* società». Uno sguardo freddo, una bocca storta da parte di coloro sotto i quali e per i quali si è stati educati, viene *temuto* anche dal più forte. Che cosa si teme qui propriamente? L'isolamento, come l'argomento che stronca anche gli argomenti migliori a favore di una persona o di una causa! — Così parla in noi l'istinto del gregge.

51

*Senso della verità.* — Quanto a me, lodo ogni scepso a cui mi sia consentito di rispondere: «Tentiamo!». Ma non voglio più sentir parlare di nessuna cosa e nessuna questione che non ammettano l'esperimento. Questo è il limite del mio «senso della verità»: giacché lì il coraggio ha perduto il suo diritto.

52

*Quel che gli altri sanno di noi.* — Ciò che sappiamo di noi stessi e che conserviamo nella memoria, non è così decisivo come si crede per la felicità della nostra vita. Un bel giorno ci piomba addosso quel che gli altri sanno di noi (o credono di sapere) — e allora ci rendiamo conto che è la cosa più importante. Per noi è più facile sbrigarcela con la cattiva coscienza che con la cattiva reputazione.

*Dove comincia il bene.* — Dove la scarsa forza dell'occhio non riesce più a vedere il cattivo impulso come tale, a causa del suo assottigliarsi, lì l'uomo instaura il regno del bene, e la sensazione di essere ormai passati nel regno del bene sommuove insieme tutti gli impulsi che erano minacciati e tenuti a freno dagli impulsi cattivi, come il sentimento della sicurezza, del benessere e della benevolenza. Dunque: quanto più ottuso è l'occhio, tanto più si estende il bene! Di qui l'eterna allegria del popolo e dei fanciulli! Di qui la cupezza e il cruccio dei grandi pensatori, affine alla cattiva coscienza!

*La coscienza della parvenza.* — In che modo meraviglioso, nuovo e insieme tremendo e ironico mi sento posto, con la mia conoscenza, di fronte all'esistenza tutta! Ho *scoperto* per me che l'antica umanità e animalità, anzi tutta la preistoria e il passato di tutto l'essere senziente continuano a poetare, ad amare, a odiare, a ragionare in me, improvvisamente mi sono svegliato nel bel mezzo di questo sogno, ma solo per prendere coscienza che stavo appunto sognando e che *devo* continuare a sognare per non perire, come il sonnambulo deve continuare a sognare per non cadere. Che cosa non è per me adesso la «parvenza»? Veramente non l'opposto di una qualche essenza, che cosa posso io recitare di una qualunque essenza se non appunto i predicati della sua parvenza? Invero non ima maschera morta che si possa mettere e certo anche togliere a una ignota «x»? Parvenza è per me ciò stesso che opera e vive, che va tanto lontano nell'irridere se stesso da farmi sentire che qui è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più, — che fra tutti questi sognanti anch'io, «uomo della conoscenza», danzo la mia danza, che l'uomo della conoscenza è un mezzo per trarre per le lunghe la danza terrena e in tanto anche fa parte dei maestri di festa dell'esistenza, e che la sublime coerenza e solidarietà di tutte le conoscenze è e sarà forse il mezzo supremo per *mantenere* l'universalità del sognare e l'onnicom-prensibilità di tutti questi sognatori tra loro e appunto con ciò *la durata del sogno*.

*L'ultima nobiltà d'animo.* — Che cosa fa la «nobiltà d'animo»? Certo non il far sacrifici: anche il lussuoso sfrenato fa sacrifici. Certo non il seguire in genere una passione: ci sono passioni spregevoli. Certo non il far qualcosa per gli altri e senza egoismo: forse l'egoismo trova la sua massima coerenza

proprio nell'uomo più nobile. — Bensi l'essere la passione che assale l'uomo nobile una singolarità, senza che egli sappia di questa singolarità; l'usare un criterio raro ed eccentrico e quasi una stoltezza; il sentire ardore nelle cose che per tutti gli altri sono fredde; un divinare valori per i quali la bilancia non è stata ancora inventata; un sacrificare su altari che sono consacrati a un Dio ignoto; una prodezza che non vuole onori; un'autosufficienza che sovrabbonda e si riversa in uomini e cose. Finora erano dunque la rarità e l'ignoranza di questa rarità che facevano la nobiltà d'animo. Ma si consideri al riguardo che, in base a questa norma, tutto ciò che è consueto, prossimo e indispensabile, insomma ciò che più conserva la specie, e in generale la *regola* finora invalsa nell'umanità, sono stati giudicati ingiustamente e nel complesso calunniati, a favore delle eccezioni. Diventare l'avvocato della regola — questo potrebbe forse essere l'ultima forma e finezza in cui si manifesta la nobiltà d'animo sulla terra.

56

*La brama di soffrire.* — Se penso al desiderio di far qualcosa, che solletica e pungola continuamente i milioni di giovani Europei, i quali tutti non riescono a sopportare la noia e se stessi, — comprendo che ci dev'essere in loro una brama di soffrire per qualcosa, per ricavare dalla loro sofferenza una ragione probabile per il fare, per l'azione. L'ambascia è necessaria! Di qui le strida dei politici, di qui le molte false, favoleggiate, esagerate «condizioni critiche» di tutte le classi possibili e la cieca prontezza a crederci. Questa gioventù desidera che venga o divenga visibile *dal di fuori* — non magari la felicità — bensì l'infelicità; e la sua fantasia è già in anticipo occupata a trasformarla in un mostro, allo scopo di poter poi combattere con un mostro. Se questi giovani avidi di patimenti sentissero in sé la forza di far del bene a se stessi, di far del male a se stessi dall'interno, saprebbero anche crearsi dall'interno una propria pena, una pena personale. I loro ritrovati potrebbero allora essere più sottili e le loro soddisfazioni potrebbero suonare come buona musica: mentre adesso essi riempiono il mondo con le loro grida d'aiuto e quindi fin troppo spesso soltanto con il *senso dell'ambascia*. Non sanno che farsi di se stessi — e così stanno a raffigurarsi l'infelicità degli altri: hanno sempre bisogno degli altri! E sempre di nuovo di altri altri. — Perdóno, amici, ho osato fare il ritratto della mia *felicità*.

1. Traduzione inesatta da *Prometeo*, 89-90 («o sorriso infinito delle onde del mare»: Eschilo, *Le tragedie*, Torino, 1966, p. 108).

2. Cfr. 6[175] 1880, in O V I 464 sg. Sottolineato da Nietzsche in JJ. BAUMANN, *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1879, 13, BN: «Inversamente, l'uomo di animo volgare o egoistico interpreta tutto in base a se stesso, perché una mentalità disinteressata e nobile è per lui del tutto inconcepibile».

3. Cfr. 6[116] 1880, in O V I 449.

4. Cfr. 11[45] e 11[212] 1881, in O V II 345 sg. e 411.

5. Omero dice *ὄνep uòpov* (*Od.*, I, 34; *IL*, XX, 30 ecc.), *ὄrcèp fioipav* (*IL*, XX, 336 ecc.), *ὄnèp uopa* (*IL*, II, 155 ecc.).

6. Cfr. J.W. GOETHE, *Egmont*, III atto, scena 2ª («Canzone di Chiaretta»).

7. Cfr. *Matteo*, 26, 38.

8. Nella *Repubblica* di Platone, 329 d, Sofocle, interrogato da «un tale» su come gli vanno le cose d'amore e se è ancora capace di avere rapporti intimi con una donna: «Zitto, amico, rispose, sono proprio contento di essermene liberato, come di un padrone rabbioso e intrattabile» (*Tutto Platone*, Bari, 1967, voi. II, p. 140). Ma forse Nietzsche se ne ricorda attraverso Schopenhauer, che cita questo passo nel cap. VI degli *Aforismi sulla saggezza della vita*, in *Parerga e paralipomena*.

9. Nella stesura preparatoria: «Travailler pour le roi Moi».

10. Soggiornò a corte due volte, a Parigi, nel 1559 e nel 1561, e una volta a Bordeaux, dove la corte si era trasferita. Ma allora non aveva ancora il mal della pietra. Esso fu scoperto nel 1577. Salì ancora a Parigi nel 1588, ma fu imprigionato alla Bastille.

11. [72] 1880: «Quelli che vengono a trovarmi mi fanno onore: quelli che non vengono mi fanno piacere». Augier.

12. Cfr. 12[229] Autunno 1881. Colonia-corruzione, in O V II 499. Con questo aforisma Nietzsche si ispira probabilmente a J. Burckhardt. Questi, nella *Civiltà del Rinascimento in Italia*, all'inizio della seconda parte, afferma: «Nella natura di questi Stati, repubbliche e tirannie sta non la ragione unica, ma la ragione più forte della precoce trasformazione dell'Italiano in uomo moderno. Che egli diventasse il primogenito dei figli dell'Europa attuale dipende da questo punto».

13. Citato da MADAME DE RÉMUSAT, *Mémoires 1802-1808*, Paris, 1880, vol. I, pp. 114-115, BN. Anche in 8[116] Inverno 1880-1881.

14. Cfr. M 206; 11[29, 262, 274, 287, 294] Primavera-autunno 1881.

15. Cfr. 6[154] Autunno 1880.

16. Cfr. 7[230] Fine 1880.

17. Cfr. 10[A 14] Inizio 1881; 14[19] Autunno 1881.

18. Cfr. 15[65] Autunno 1881.

19. Cfr. 12[108, 131] Autunno 1881.

20. Cfr. 12[98] Autunno 1881.

21. SVETONIO, *Augustus*, 90, 1; *Nero*, 49, I.

22. Cfr. 11[244] Primavera-autunno 1881; 12[27] Autunno 1881.

23. Cfr. 11[176] Primavera-autunno 1881.

24. Cfr. 11[280] Primavera-autunno 1881.

25. Cfr. PLUTARCO, *Quaest. rom.* 6. Qui però l'opinione non è attribuita a Catone ma «ai più».

26. Cfr. 7[78] Fine 1880; 11[72] Primavera-autunno 1881.

27. Cfr. 12[140] Autunno 1881.

28. In una stesura preparatoria si fanno i nomi di Talleyrand e Napoleone.

29. Cfr. 11[101] Primavera-autunno 1881.

30. Cfr. 17[1] Inizio 1882.

31. Cfr. 6[175, 178] Autunno 1880.

## LIBRO SECONDO

*Ai realisti*— O voi uomini sobri<sup>1</sup>, che vi sentite corazzati contro la passione e le fantasticherie e vorreste tanto fare del vostro vuoto una fierezza e un ornamento; voi vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia fatto realmente così come esso vi appare; che solo davanti a voi la realtà stia senza veli e che voi stessi ne siate magari la parte migliore, — oh, care statue di Sais!<sup>2</sup> Ma non siete anche voi, anche nel vostro stato più disvelato, ancora degli esseri estremamente passionali e scuri a paragone dei pesci, e ancor sempre fin troppo simili a un artista innamorato? — E che cos'è la «realtà» per un artista innamorato? Ancor sempre vi portate appresso i giudizi di valore sulle cose che hanno avuto origine nelle passioni e negli innamoramenti dei secoli scorsi! Ancor sempre nella vostra sobrietà è incorporata una segreta e incancellabile ebbrezza! U vostro amore della «realtà» per esempio — oh, è un «amore» antico, antichissimo! In ogni sensazione, in ogni impressione dei sensi c'è un pezzo di questo amore antico; e così pure hanno lavorato su di esso e si sono intrecciati con esso una qualche fantasticheria, un pregiudizio, un 'irragionevolezza, un'ignoranza, una paura e chissà quant'altro ancora! Lì, quella montagna! Lì, quella nuvola! Che cosa c'è in esse di «reale»? Provate a tirarne via il fantasma e tutti gli *ingredientiumani*, o sobri! Già, se soltanto *lopoteste*! Se poteste dimenticare la vostra provenienza, il vostro passato, la vostra scuola preparatoria, — tutta la vostra umanità e animalità! Per noi non c'è nessuna «realtà» — e nemmeno per voi, o sobri —, noi non siamo di gran lunga così estranei gli uni agli altri come voi credete, e forse la nostra buona volontà di tirarci fuori dall'ebbrezza è altrettanto rispettabile della vostra convinzione di essere affatto *incapacidi* ebbrezza.

*Solo come creatori!* — Questo mi è costato la più grande fatica e ancora continua a costarmi la più grande fatica: vedere che è indicibilmente più importante *come le cose si chiamino* che non che cosa siano. La reputazione, il nome e l'apparenza, la considerazione, l'usuale misura e peso di una cosa — in origine quasi sempre un pregiudizio e un arbitrio, gettati addosso alle cose come un abito e del tutto estranei all'essenza e finanche alla pelle della cosa — sono, a forza di crederci, e di crederci sempre più di generazione in generazione, per così dire concresciuti gradualmente con e dentro la cosa e ne sono diventati il corpo stesso. Fin dall'inizio, l'apparenza si è trasformata alla fine quasi sempre in sostanza e *funziona* come sostanza! Sarebbe un bel pazzo



chi credesse qui che basterebbe rimandare a questa provenienza e a questo nebbioso involucro dell'illusione per *annientare* il mondo creduto sostanziale, la cosiddetta «*realtà*». Annientare possiamo solo come creatori! — Ma non dimentichiamo neanche questo: basta creare nuovi nomi e giudizi di valore e verosimiglianze per creare col tempo «cose» nuove.

593

*Noi artisti!* — Quando amiamo una donna, facilmente concepiamo un odio per la natura, pensando a tutte le ripugnanti naturalità a cui ogni donna è soggetta. Generalmente preferiamo non pensare a queste cose; ma se per una volta la nostra anima le sfiora, ha uno scatto d'impazienza e, come abbiamo detto, guarda con disprezzo alla natura: — ci sentiamo offesi, la natura sembra manomettere il nostro possesso e con le mani più profane. Allora ci si tappa le orecchie contro ogni fisiologia e segretamente si decreta per sé: «Non voglio sentir parlare di nient'altro che l'uomo sia oltre che *anima e formai*». «L'uomo sotto la pelle» è per tutti gli amanti una cosa atroce e inconcepibile, una bestemmia contro Dio e l'amore. — Ebbene, come l'amante sente ancora oggi riguardo alla natura e alla naturalità, così sentiva una volta ogni adoratore di Dio e della sua «santa onnipotenza». In tutto quello che era detto della natura da astronomi, geologi, fisiologi, medici, egli vedeva un'intromissione nel suo possesso più prezioso e per conseguenza un attentato, — e per di più un'impudicizia dell'attentatore! La «legge di natura» gli suonava già come una calunnia contro Dio; in fondo avrebbe visto fin troppo volentieri che ogni meccanicismo fosse ricondotto ad atti morali di volontà e d'arbitrio. Ma poiché nessuno gli poteva fare questo piacere, *nascondeva* più che poteva a se stesso la natura e il meccanicismo e viveva nel sogno. Oh, questi uomini di una volta si intendevano del *sognare*, e non avevano neanche bisogno di addormentarsi prima! — E anche noi, uomini di oggi, ce ne intendiamo ancora fin troppo, nonostante tutta la nostra buona volontà di restare svegli e alla luce del giorno. Basta amare, odiare, desiderare, sentire in genere, — e *subito* sopravvengono in noi lo spirito e la forza del sogno, e noi saliamo, con gli occhi aperti e con freddezza verso ogni pericolo, per le vie più pericolose su su fino ai tetti e alle torri della fantasia, e senza provare alcuna vertigine, come fossimo nati per arrampicarci — noi sonnambuli diurni! Noi artisti! Noi nasconditori della naturalità! Noi lunatici e pazzi di Dio! Noi silenziosi come la morte, instancabili viandanti, su alture che non vediamo come alture bensì come le nostre pianure, come le nostre sicurezze!

*Le donne e la loro azione a distanza.* — Ho io ancora orecchie? Sono io ormai soltanto orecchio e nient'altro più? Qui io sto in mezzo all'incendio dei marosi, le cui bianche fiamme guizzano in alto fino a lambirmi il piede. Da tutte le parti si avventano su di me ululati, minacce, grida e strida, mentre nella profondità più fonda l'antico scuotitore della terra canta la sua aria, cupo come un toro muggente. Sul suo ritmo batte intanto col piede un tale tempo da scuotitore della terra che perfino a questi mostri di roccia consumati dalle tempeste qui ne trema il cuore in corpo. Ed ecco che improvvisamente, come sorto dal nulla, appare davanti alla porta di questo labirinto infernale, a solo poche braccia di distanza, — un grande veliero che scivola via silenzioso come un fantasma. Oh, questa bellezza spettrale! Con quale incantesimo mi avvince! Ma come, tutta la pace e il silenzio del mondo si sono imbarcati qui? Siede la mia felicità stessa in questo posto silente, il mio Io più felice, il mio secondo eternato me stesso? Non essendo morto e però neanche più vivo? Come uno spettrale, tacito essere intermedio che contempla, scivola via, fluttua? Simile al vascello che con le sue bianche vele trascorre sul mare scuro come un'enorme farfalla? Sì! Trascorrere *sopra* l'esistenza! Così è! Così sarebbe! — Sembra che il fragore qui mi abbia fatto cadere in preda alle fantasticherie! Ogni grande chiasso ci fa riporre la felicità nel silenzio e nella lontananza. Quando un uomo sta in mezzo al *suo* chiasso, in mezzo alla sua mareggiata di azzardi e di progetti: allora egli vede certo anche scivolare via davanti a sé incantevoli esseri silenziosi, alla cui felicità e riservatezza egli aspira, — *sono le donne*. Quasi crede che laggiù, presso le donne, alberghi il suo migliore se stesso: in questi posti tranquilli anche la mareggiata più rumorosa diventa un silenzio di morte e la vita stessa un sogno sulla vita. Eppure, eppure! O mio nobile sognatore, anche sul veliero più bello c'è tanto chiasso e fracasso e purtroppo tanto chiasso piccolo, miserabile! L'incanto e l'effetto più potente delle donne è, per parlare il linguaggio dei filosofi, un'azione a distanza, una *actio in distans*. Ma per questo ci vuole, in primo luogo e soprattutto — la *distanza*!

*In onore dell'amicizia.* — Che il sentimento dell'amicizia fosse considerato nell'antichità il sentimento più alto, anche più alto del celebratissimo orgoglio del saggio che basta a se stesso, e anzi quasi come la sua unica e ancor più sacra sorella: ciò è espresso benissimo dalla storia di quel re macedone che donò un talento a un filosofo di Atene spregiatore del mondo e se lo vide restituire. «Ma come, disse il re, non ha egli un amico?» Con ciò voleva dire: «Rispetto questo orgoglio del saggio indipendente, ma rispetterei ancor più la sua umanità, se l'amico in lui avesse riportato vittoria sul suo orgoglio.

Davanti a me il filosofo si è abbassato, mostrando di non conoscere uno dei due sentimenti più elevati, — e precisamente il più alto!».

62

*Amore.* — L'amore perdona alla persona amata finanche il desiderio.

63

*La donna nella musica.* — Com'è che i venti caldi e apportatori di pioggia recano con sé anche la disposizione musicale e il piacere inventivo della melodia? Non sono gli stessi venti che riempiono le chiese e ispirano alle donne pensieri innamorati?

64

*Scettici.* — Temo che le donne anziane siano, nel più segreto recesso del loro cuore, più scettiche di tutti gli uomini: credono alla superficialità dell'esistenza come sua essenza, e ogni virtù e profondità è per loro soltanto il velame di questa «verità», il velame ben desiderabile di un *pudendum* —, dunque un fatto di decoro e di pudore e niente di più!

65

*Dedizione.* — Ci sono donne nobili che hanno una certa povertà di spirito e che, per *esprimere* la loro più profonda dedizione, non sanno far di meglio che donare la loro virtù e pudicizia: è per loro il massimo che possono offrire. E spesso questo dono viene accettato senza sentirne l'obbligazione che le donatrici presuppongono, — una storia molto malinconica!

66

*La forza dei deboli.* — Tutte le donne sono molto brave nell'esagerare la loro debolezza, anzi in fatto di debolezze sono inventive, per apparire in tutto e per tutto come fragili ornamenti a cui anche un granello di polvere fa male. La loro esistenza deve mettere l'uomo di fronte alla sua goffaggine e fargliela entrare nella coscienza. Così si difendono contro i forti e ogni «diritto del più forte».

67

*Simulare se stessi.* — Ella lo ama ormai e d'ora in poi guarderà innanzi a sé con tranquilla fiducia, come una mucca. Ma, ahimè! Proprio questo lo ammaliava, che ella sembrasse sempre mutevole e inafferrabile! Di tempo costante egli appunto ne aveva già troppo in se stesso! Non farebbe bene lei a simulare il suo vecchio carattere? A simulare il disamore? Non le consiglia così — l'amore? *Vivai cornee dia!*

68<sup>4</sup>

*Volontà e docilità.* — Qualcuno portò un giovinetto da un saggio e disse: «Guarda, questo è uno che viene rovinato dalle donne!». Il saggio scosse il capo e sorrise. «Sono gli uomini», disse, «che rovinano le donne: e tutto ciò che le donne sbagliano, dev'essere espiato ed emendato negli uomini, — giacché l'uomo si fa un'immagine della donna e la donna si forma in base a tale immagine». — «Sei troppo indulgente con le donne», disse uno degli astanti, «tu non le conosci!». Il saggio rispose: «La natura dell'uomo è la volontà, la natura della donna la docilità, — questa è la legge dei sessi, veramente! Una legge dura per la donna! Tutti gli esseri umani sono innocenti per la propria esistenza, ma le donne lo sono in secondo grado: chi potrebbe avere abbastanza balsamo e indulgenza per loro?». — «Ma che balsamo, che indulgenza!», esclamò un altro tra la folla; «bisogna educare meglio le donne!», — «Bisogna educare meglio gli uomini», disse il saggio e fece cenno al giovinetto di seguirlo. — Ma il giovinetto non lo seguì.

69

*Capacità di vendetta.* — Che uno non possa difendersi e per conseguenza neanche lo voglia, ai nostri occhi non ridonda ancora a suo disdoro; ma noi disprezziamo colui che non ha né la capacità né la buona volontà di vendicarsi, — indipendentemente dal fatto che sia uomo o donna. Potrebbe una donna trattenerci (o come si dice «incatenarci») se non la considerassimo capace di maneggiare bene, in determinate circostanze, il pugnale (qualunque specie di pugnale) *contro* di noi? O *contro* di sé: il che in un certo caso sarebbe la vendetta più dura (la vendetta cinese).

70

*Le padrone dei padroni.* — Una profonda potente voce di contralto, quale la si sente talvolta a teatro, solleva improvvisamente, davanti a noi, il sipario su possibilità alle quali di solito non crediamo; crediamo a un tratto che in qualche parte del mondo possano esserci donne con anime elevate, eroiche,

regali, capaci e pronte a corresponsioni, risoluzioni e sacrifici grandiosi, capaci e pronte a dominare gli uomini, poiché in loro il meglio dell'uomo è divenuto, al di là del sesso, un ideale incarnato. Veramente *non* è che tali voci debbano, secondo gli intenti del teatro, dare precisamente questo concetto della donna: di solito devono rappresentare l'amante maschile ideale, per esempio un Romeo; ma a giudicare dalla mia esperienza, il teatro e il musicista che si aspettano da una tale voce tali effetti, sbagliano regolarmente i loro calcoli. Non si crede a *questi* amanti: queste voci contengono ancor sempre una sfumatura materna e casalinga, e più di tutto quando in esse risuona l'amore.

*Della castità femminile.* — C'è qualcosa di veramente stupefacente ed abnorme nell'educazione delle donne di elevato sentire, anzi forse non c'è niente di più paradossale. Tutti quanti sono d'accordo per educarle alla maggiore ignoranza possibile *in eroticis* e per inculcare nella loro anima un profondo pudore per fatti del genere, nonché un'estrema insofferenza e fuga di fronte alle allusioni a queste cose. In fondo soltanto qui è veramente in gioco l'«onore» della donna; altrimenti, che cosa non si perdonerebbe loro! Ma su ciò esse devono rimanere ignoranti fin nel profondo del cuore: — non devono avere né occhi, né orecchie, né parole, né pensieri per questo loro «male»: sì, il sapere è qui già il male. Ma poi: essere catapultate col matrimonio nella realtà e nel sapere come per un orribile colpo di fulmine — e ad opera di colui che esse più amano e stimano: cogliere in contraddizione amore e pudore, anzi dover sentire in una: estasi, reiezione, dovere, pietà e terrore per l'inaspettata vicinanza di uomo e bestia e chissà che altro ancora! — Qui veramente si è stretto un nodo nell'anima che rimane senza pari! Neanche la pietosa curiosità del più saggio conoscitore degli uomini basterebbe per indovinare come questa e quella donna riusciranno a ritrovarsi in questa soluzione dell'enigma e in questo enigma della soluzione, e quali orrendi, dilaganti sospetti dovranno allora agitarsi nella povera anima scardinata, anzi come l'ultima filosofia e scepsti della donna gettino la loro àncora in questo punto! — Dopo, lo stesso profondo silenzio di prima; e spesso un tacere a se stesse, un chiudere gli occhi davanti a se stesse. — Le donne giovani si sforzano molto di apparire superficiali e senza pensieri; le più sottili tra loro inalberano una specie di sfacciataggine. — Le donne sentono facilmente i loro mariti come un punto interrogativo sul loro onore e i figli come un'apologia o una penitenza, — hanno bisogno di figli e li desiderano, ma in un senso tutto diverso da come li desidera un uomo. — Insomma, non si potrà mai essere con le donne abbastanza indulgenti!

*Le madri.* — Sulle femmine gli animali la pensano diversamente dagli uomini: per loro la femmina è l'essere produttivo. Fra loro non c'è l'amore paterno, ma qualcosa come l'amore per i figli di un essere amato e l'abitudine ad essi. Nei figli le femmine si procurano soddisfazione per il loro desiderio di dominio, hanno una proprietà, un'occupazione, qualcosa di affatto comprensibile per loro, con cui si può chiacchierare: tutte queste cose insieme sono l'amore materno, — lo si può paragonare all'amore dell'artista per la sua opera. La gravidanza ha reso le donne più miti, più caute, più timorose, più disposte ad assoggettarsi; e allo stesso modo la gravidanza spirituale genera il carattere dei contemplativi, che è affine al carattere femminile: — sono le madri maschili. — Presso gli animali il sesso maschile è il bel sesso.

*Crudeltà santa.* — Andò da un santo un uomo che teneva tra le braccia un bimbo appena nato. «Che cosa devo fare del bambino?», domandò; «E misero, malformato e non ha neanche abbastanza vita per morire». «Uccidilo», disse il santo con voce terribile; «Uccidilo e poi tienilo per tre giorni e tre notti tra le braccia, in modo che ti rimanga impresso nella memoria. Così non genererai più un figlio finché non sia giunto per te il tempo di generare». — Dopo che ebbe sentito ciò, l'uomo se ne andò deluso; e molti biasimarono il santo perché gli aveva consigliato una crudeltà, avendo consigliato di uccidere il bambino. «Ma non è più crudele lasciarlo in vita?», disse il santo.

*Donne che non hanno successo.* — Non hanno mai successo quelle povere donne che, in presenza di colui che amano, mostrano turbamento e insicurezza e straparlano: perché gli uomini vengono sedotti nel modo più sicuro da una certa dolcezza misteriosa e flemmatica.

*Il terzo sesso.* — «Un uomo piccolo è un paradosso, ma è sempre un uomo, — invece le donnine piccole mi sembrano, in confronto con quelle belle grandi, appartenere a un altro sesso» — disse un vecchio maestro di ballo. Una donna piccola non è mai bella — disse il vecchio Aristotele<sup>6</sup>.

*Il più grande pericolo.* — Se non ci fosse stato in tutti i tempi un gran numero di uomini che sentivano la disciplina della loro mente — la loro «ragionevolezza» — come il loro orgoglio, il loro obbligo e la loro virtù, che si sentivano offesi e deturpati da tutte le fantasticherie e scorribande del pensiero, come amanti della «sana ragione»: l'umanità sarebbe perita già da un pezzo! Su di essa incombeva e continua a incombere, come il suo più grande pericolo, lo scoppio della *pazzia* — cioè appunto lo scoppio dell'arbitrio nel sentire, nel vedere e nell'udire, il godimento dell'indisciplina della mente, la gioia della dissennatezza umana. Non la verità e la certezza sono il contrario del mondo del pazzo, bensì l'universalità e l'obbligatorietà universale di una fede, insomma la non-arbitrarietà del giudizio. E il lavoro più grande degli uomini è stato finora quello di convenire tra loro su tantissime cose e di darsi una *legge di questo convenire* — indipendentemente dal fatto che queste cose siano vere o false. Questa è la disciplina della mente che ha conservato l'umanità; — ma gli istinti contrari sono ancor sempre così potenti, che in fondo non si può parlare con molta fiducia del futuro dell'umanità. Continuamente si muove e si sposta ancora l'immagine delle cose, e forse da ora in poi di più e più rapidamente che mai; continuamente proprio gli spiriti più eletti si ribellano a quella obbligatorietà universale — e per primi quelli che cercano la *verità*!. Continuamente quella fede, come fede di tutti quanti, genera una nausea e una nuova lascivia nelle menti più sottili. E già il *tempo* lento che essa richiede per tutti i processi spirituali, quell'imitazione della tartaruga, che viene qui riconosciuta come la norma, fa di artisti e poeti degli apostati: — sono questi spiriti impazienti quelli in cui scoppia un vero e proprio piacere della pazzia, perché la pazzia ha un *tempo* così allegro! C'è dunque bisogno di intelletti virtuosi — oh, voglio usare la parola più inequivocabile — c'è bisogno della *stupidità virtuosa*, c'è bisogno di uomini imperturbabili che battano il tempo dello spirito *lento*, affinché i credenti della grande fede collettiva rimangano insieme e continuino a danzare la propria danza: è ima necessità di prim'ordine che qui comanda ed esige. *Noialtri siamo Veccezione e il pericolo*, — noi abbiamo eternamente bisogno di difesa! — Ebbene, si può dire veramente qualcosa a favore dell'eccezione, purché *non voglia mai diventare la regola*.

*L'animale con buona coscienza.* — Non mi sfugge la volgarità di tutto ciò che piace nel sud dell'Europa — si tratti dell'opera italiana (per esempio di Rossini e di Bellini) o del romanzo d'avventure spagnolo (a noi accessibile nel modo migliore nel travestimento francese del *Gil Blas*)<sup>8</sup>; ma essa non mi

offende, non più della volgarità che si incontra in ogni passeggiata per Pompei e in fondo anche nella lettura di ogni libro antico. Da che cosa proviene ciò? E forse che qui manca la vergogna e ogni cosa volgare si presenta altrettanto sicura e certa di sé di qualsiasi cosa nobile, graziosa e appassionata nello stesso genere di musica o romanzo? «L'animale ha i suoi diritti come l'uomo: che giri pure liberamente, e tu, caro il mio simile, anche tu sei quest'animale, nonostante tutto!» — questa mi sembra essere la morale della cosa e la caratteristica dell'umanità meridionale. Il cattivo gusto ha i suoi diritti come il buon gusto, e addirittura una prerogativa rispetto ad esso, qualora rappresenti il grande bisogno, la soddisfazione sicura e per così dire un linguaggio universale, una maschera e una mimica assolutamente comprensibili. Invece il buon gusto, il gusto scelto, ha sempre qualcosa di cercante, di tentato, di non pienamente certo della sua comprensione, — esso non è e non fu mai popolare! Popolare è e rimane la *mascherai* Ben venga dunque questo carattere di maschera nelle melodie e cadenze, nei guizzi e nelle allegrezze del ritmo di queste opere! Proprio come la vita antica! Che cosa se ne capisce quando non si capisce il piacere della maschera, la buona coscienza di ogni mascheramento! Questo è il bagno e il ristoro dello spirito antico: — e forse alle nature rare e sublimi del mondo antico questo bagno era ancora più necessario che non alle nature volgari. — Per contro, un'inflessione volgare nelle opere nordiche mi offende indicibilmente, per esempio nella musica tedesca. Qui c'è *vergogna*, l'artista si è abbassato di fronte a se stesso e non è riuscito neanche ad evitare di arrossirne: noi ci vergogniamo con lui e siamo così offesi, perché ci par di capire che egli ha creduto di doversi abbassare per causa nostra.

*Di che cosa dobbiamo essere grati.* — Solo gli artisti, e specialmente quelli del teatro, hanno dato agli uomini occhi e orecchi per sentire e vedere con un certo piacere quello che ognuno è in sé, vive in sé e vuole in sé; solo essi ci hanno insegnato ad apprezzare l'eroe che si cela in ciascuna di tutte queste persone ordinarie, e l'arte di come ci si possa vedere, da lontano e quasi semplificati e trasfigurati, come eroi, — l'arte di «metterci in scena» davanti a noi stessi! Soltanto così passiamo sopra a certi bassi particolari di noi stessi! Senza quell'arte, noi non saremmo nient'altro che facciata e vivremmo in tutto e per tutto in balia di quell'ottica che fa apparire le cose prossime e più volgari come smisuratamente grandi e come la realtà in sé. — Forse un merito di natura simile è da ascrivere a quella religione che impose di guardare la peccaminosità di ogni singolo uomo con la lente d'ingrandimento e trasformò il peccatore in un grande, immortale delinquente, descrivendo intorno a lui



prospettive eterne e insegnando all'uomo a vedersi da lontano e come qualcosa di passato, come un tutto.

799

*Fascino dell'incompiuto.* — Vedo qui un poeta che, come tanti uomini, esercita con la sua incompiutezza un fascino superiore che non con tutto ciò che si arrotonda e configura compiutamente sotto la sua mano, — sì, egli trae vantaggio e reputazione piuttosto dalla sua ultima incapacità che dalla ricchezza delle sue energie. La sua opera non esprime mai completamente ciò che veramente egli vorrebbe esprimere, ciò che egli *vorrebbe aver visto*; sembra che egli abbia avuto l'avangusto di una visione e mai la visione stessa. Ma un'enorme cupidigia di questa visione è rimasta nella sua anima, ed egli ne trae la sua altrettanto enorme eloquenza del desiderio e della fame divorante. Con essa egli eleva colui che lo ascolta al di sopra della sua opera e di tutte le «opere», dandogli ali per librarsi ad altezze alle quali gli ascoltatori non si elevano mai; e così, diventati essi stessi poeti e veggenti, tributano all'autore della loro felicità un'ammirazione come se egli li avesse condotti direttamente alla visione di ciò che per lui è più sacro ed ultimo, come se egli avesse raggiunto la sua meta e avesse realmente *contemplato* e comunicato la sua visione. Va a vantaggio della sua reputazione il non essere veramente pervenuto alla meta.

8010

*Arte e natura.* — I Greci (o almeno gli Ateniesi) amavano ascoltare chi parlava bene; anzi avevano a ciò un'avida inclinazione che più di ogni altra cosa li distingue dai non Greci. E così pretendevano che perfino la passione parlasse bene sulla scena e si abbandonavano con gusto all'artificiosità del verso drammatico: — in natura la passione è infatti così avara di parole, così muta e impacciata! O, quando trova parole, così confusa e irragionevole e vergognosa di sé! Ora ci siamo abituati tutti, grazie ai Greci, a questa artificiosità sulla scena, così come, grazie agli Italiani, tolleriamo, e tolleriamo di buon grado, quell'altro artificio, la passione *che canta*. — E diventato per noi un bisogno che non possiamo soddisfare in base alla realtà: sentir parlare bene e diffusamente persone che si trovano nelle situazioni più difficili. Adesso ci delizia vedere come l'eroe tragico trovi qui ancora parole, ragionamenti, gesti eloquenti e nel complesso una chiara spiritualità, dove la vita rasenta i precipizi e per lo più l'uomo reale perde la testa e certamente anche la bella lingua. Questa specie di *diversione dalla natura* è forse il pasto più attraente

per la superbia dell'uomo; è per esso soprattutto che egli ama l'arte, come espressione di un'alta, eroica maniera e convenzione. A ragione si fa rimprovero al poeta drammatico quando non trasforma tutto in ragione e parole, ma trattiene sempre nella mano un resto di *silenzio*. — così come si è scontenti del compositore dell'opera quando non sa trovare, per la passione più grande, una melodia ma solo un eccitato «naturale» balbettare e gridare. Qui *si deve* appunto contraddire la natura! Qui il comune fascino dell'illusione *deve* appunto cedere a un fascino superiore! Su questa via i Greci vanno lontano, lontano — lontano da far paura! Allo stesso modo che restringono il più possibile la scena e si vietano ogni effetto ottenuto con fondali profondi, allo stesso modo che rendono impossibile all'attore la mimica facciale e il movimento agevole, trasformandolo in un fantoccio solenne e rigido da mascherata, così hanno tolto anche alla passione la profondità del fondale e le hanno dettato una legge del bel parlare, anzi in genere hanno fatto di tutto per contrastare l'effetto elementare delle immagini che ispirano paura e pietà: *essi appunto non volevano paura e pietà*, — con rispetto, il massimo rispetto per Aristotele! Ma certamente egli non colpì il bersaglio, e ancor meno il centro del bersaglio, quando parlò del fine ultimo della tragedia greca! Si guardino un po' i poeti greci della tragedia e si pensi a *che cosa* soprattutto abbia stimolato la loro operosità, la loro inventiva e la loro emulazione, — certo non l'intenzione di sopraffare gli spettatori con le emozioni! L'Ateniese andava a teatro *per sentire dei bei discorsi*!. Ed erano bei discorsi quelli di cui Sofocle si occupava! — mi si perdoni questa eresia! — Molto diversamente stanno le cose con *Yopera seria*: tutti i suoi maestri prendono a cuore di evitare che i loro personaggi vengano compresi. Anche se occasionalmente una parola colta al volo può venire in aiuto all'ascoltatore disattento: nel complesso la situazione deve chiarirsi da sé, — i discorsi non hanno nessuna importanza! — così pensano tutti e così essi tutti si son presi con le parole i loro spassi. Forse è mancato loro soltanto il coraggio di esprimere in pieno il loro ultimo disprezzo della parola: un po' di facciatosta in più in Rossini ed egli avrebbe sicuramente fatto cantare il tra-la-là — e non l'avrebbe fatto senza ragione! Ai personaggi dell'opera non bisogna appunto credere «sulla parola», bensì sul canto! Questa è la differenza, questa è la bella *innaturalità* per la quale si va all'opera! Perfino il *recitativo secco* non vuole in realtà essere ascoltato come parola e testo: questa specie di mezza musica deve piuttosto concedere all'orecchio musicale anzitutto un piccolo riposo (il riposo dalla *melodia*, come godimento più sublime e quindi anche più faticoso di quest'arte) —, ma ben presto qualcosa d'altro: cioè una crescente impazienza, una crescente resistenza, un nuovo desiderio di musica *piena*, di melodia. — Come stanno le cose, da questo punto di vista, con la musica di Richard Wagner? Diversamente forse? Spesso

mi è sembrato che si dovessero imparare a memoria, prima della rappresentazione, parole e musica delle sue creazioni; giacché senza di ciò — così mi è sembrato — non si sarebbero *udite* né le parole né la musica.

81<sup>11</sup>

*Gusto greco.* — «Che cosa c'è di bello in questo?» — disse quel geometra dopo una rappresentazione dell' *Ifigenia*<sup>12</sup> — «non vi si dimostra niente!» Sarebbero stati i Greci così lontani da questo gusto? In Sofocle almeno viene «tutto dimostrato».

82

*L'esprit non greco.* — In tutto il loro pensiero i Greci sono incredibilmente logici e semplici; di ciò, almeno per tutto il loro lungo periodo buono, non si sono tediati, come così spesso accade invece ai Francesi, i quali fanno fin troppo volentieri un salterello nel contrario e in realtà sopportano lo spirito della logica soltanto quando esso mostra, con una quantità di tali salterelli nel contrario, la sua amabile *socievolezza*, la sua socievole abnegazione. La logica appare loro necessaria come il pane e l'acqua, ma anche, al pari di queste due cose, una specie di cibo da carcerati, non appena debba essere consumata nuda e cruda. Nella buona società non bisogna mai volere aver ragione completamente ed esclusivamente, come vuole ogni logica pura; di qui la piccola dose di irrazionalità in tutto *Vesprit* francese. — Il senso di socievolezza dei Greci era di gran lunga meno sviluppato di quanto lo è e lo fu quello dei Francesi: donde tanto poco *esprit* nei loro uomini più geniali, donde tanto poca arguzia finanche nei loro spiritacci, donde — ah! A questi miei discorsi non si vorrà già credere, e quanti altri del genere ne ho ancora sull'anima! — *Est res magna tacere* — dice Marziale con tutti i chiacchieroni<sup>13</sup>.

83<sup>14</sup>

*Traduzioni.* — Si può misurare il grado del senso storico che un'epoca possiede da come quest'epoca fa *traduzioni* e cerca di incorporare in sé epoche e libri del passato. I Francesi di Corneille, e anche quelli della Rivoluzione, si impadronirono dell'antichità romana in un modo per il quale noi non avremmo più il coraggio — grazie al nostro superiore senso storico. E la stessa antichità romana: con che forza e ingenuità insieme posò la sua mano su tutto quanto v'era di buono e di alto nella più remota antichità greca! Come tradussero tutto nella contemporaneità romana! Come volutamente e senza impaccio tolsero la polvere dalle ali della farfalla attimo! E così Orazio

tradusse qua e là Alceo o Archiloco, così Properzio Callimaco e Fileta (poeti dello stesso rango di Teocrito, se ci è lecito giudicare). Che cosa gliene importava a loro che il vero creatore avesse veramente vissuto questo e quello e ne avesse trascritto i segni nella sua poesia! — Come poeti, non erano animati dallo spirito della ricerca antiquaria, che precorre il senso storico; come poeti, non davano importanza a queste cose e nomi affatto personali e a tutto quanto appartiene a una città, a un lido, a un secolo, come suo costume e maschera: ma subito mettevano al loro posto il presente e la romanità. Sembrano domandarci: «Non dobbiamo rinnovare per noi l'antico e adagiare/ in esso? Non dobbiamo insufflare a questo corpo morto la nostra anima? Ché morto esso è ormai: com'è brutta ogni cosa morta!». — Non conoscevano il godimento del senso storico; il passato e tutto quanto era estraneo erano per loro penosi e, come Romani, un incitamento a una conquista romana. In realtà, allora si conquistava, quando si traduceva, — non soltanto tralasciando l'aspetto storico: no, si aggiungeva l'allusione al presente, soprattutto si cancellava il nome del poeta e si metteva il proprio al suo posto — non con il senso di commettere un furto, bensì con la migliore coscienza dell'*imperium Romanum*.

#### 84

*Dell'origine della poesia.* — Coloro che amano la fantasia nell'uomo e che nello stesso tempo sostengono la teoria della moralità istintiva, ragionano così: «Posto che in tutti i tempi si sia venerato l'utile come la suprema divinità, da dove è mai venuta al mondo la poesia? — questa ritmizzazione del discorso, che ostacola piuttosto che favorire la chiarezza della comunicazione, e che ciò nonostante, quasi a scherno di ogni utile funzionalità, è spuntata e ancora spunta dappertutto sulla terra? La selvaggia bellezza, l'irrazionalità della poesia vi confuta, o utilitaristi! Proprio il volere per una volta *venir via* dall'utile — ciò ha elevato l'uomo, ciò lo ha ispirato alla moralità e all'arte!». Ebbene, per una volta devo in ciò parlare a favore degli utilitaristi, — essi hanno invero così raramente ragione da far pietà! In quei tempi antichi che chiamarono in vita la poesia, si aveva di mira, a suo proposito, proprio l'utilità e una grandissima utilità — allora, quando si introdusse il ritmo nel discorso, quella forza che stringe in un nuovo ordine tutti gli atomi della frase, comanda di scegliere le parole e dà al pensiero un nuovo colore, rendendolo più scuro, più estraneo, più lontano. Era certo uh *'utilità superstiziosa!* Per mezzo del ritmo si doveva inculcare più profondamente nella mente degli dèi una preoccupazione umana, dopo che si era osservato che l'uomo tiene a mente meglio un verso che un discorso sciolto<sup>15</sup>; parimenti si credette di poter farsi

udire a distanze maggiori grazie al tic-tac ritmico; la preghiera ritmizzata sembrava arrivare più vicino all'orecchio degli dèi. Ma soprattutto si voleva trarre utilità da quell'elementare soggiogamento che l'uomo sperimenta in sé nell'ascoltare la musica: il ritmo è ima costrizione; esso genera una voglia invincibile di assecondare, di affiarsi; non solo il passo dei piedi, ma anche l'anima segna il tempo, — probabilmente, così si concludeva, anche l'anima degli dèi! Si cercò dunque di *costringerli* col ritmo e di esercitare un potere su di essi: si lanciò la poesia intorno a loro come un laccio magico. C'era ancora un'idea più particolare: e proprio questa forse ha contribuito nel modo più forte a far nascere la poesia. Presso i pitagorici essa appare come teoria filosofica e come artificio pedagogico; ma molto tempo prima che ci fossero dei filosofi si attribuì alla musica il potere di scaricare le passioni, di purificare l'anima, di mitigare la *ferocia animi* — e proprio per mezzo del ritmo nella musica. Quando la giusta tensione e armonia dell'anima era andata perduta, si doveva *ballare*, seguendo la cadenza del cantore, — questa era la ricetta di questa terapeutica. Con essa Terpandro sedò una sommossa, Empedocle placò un delirante, Damone purificò un giovane in mal d'amore<sup>16</sup>; con essa si presero in cura anche gli dèi inselvatichiti e assetati di vendetta. In primo luogo spingendo all'estremo il delirio e la sfrenatezza delle loro passioni, rendendo dunque il delirante furioso, l'assetato ci vendetta ubriaco di vendetta: — tutti i culti orgiastici vogliono far scaricare in una sola volta la *ferocia* di una divinità e trasformarla in orgia, affinché quella si senta poi più libera e tranquilla e lasci in pace l'uomo. *Melos* significa secondo la sua radice un mezzo di acquietamento, non perché esso stesso sia tranquillo, bensì perché il suo effetto rende tranquilli. — E non soltanto nel canto del culto, ma anche nel canto profano dei tempi più antichi c'è il presupposto che il ritmo eserciti una forza magica, per esempio nell'attingere acqua o nella voga, il canto serve a incantare i demoni ritenuti qui attivi, esso li rende condiscendenti, servi e strumenti dell'uomo. E ogni volta che si agisce, si ha motivo di cantare, — *ogni* azione è collegata all'assistenza degli spiriti: canto magico ed esorcismo sembrano essere stati la forma originaria della poesia. Se il verso era usato anche nell'oracolo — i Greci dicevano che l'esametro era stato inventato a Delfi —, era perché il ritmo doveva esercitare anche qui una costrizione. Farsi fare profezie — ciò significa in origine (in base alla derivazione secondo me probabile della parola greca): farsi destinare qualcosa; si crede di poter costringere il futuro guadagnando a sé Apollo: lui che, secondo l'idea più antica, è molto più di un dio preveggenete. Appena la formula viene pronunciata, letteralmente e ritmicamente esatta, vincola l'avvenire; ma la formula è l'invenzione di Apollo, che come dio dei ritmi può vincolare anche le dee del destino. — Visto e indagato nell'insieme: c'era in genere per il tipo

d'uomo antico e superstizioso qualcosa di *più utile* del ritmo? Con esso si poteva far tutto: favorire magicamente un lavoro; costringere un dio ad apparire, ad essere vicino, ad ascoltare; ordinarsi il futuro secondo la propria volontà; scaricare la propria anima di qualunque eccesso (di angoscia, di pazzia, di pietà, di vendetta), e non solo l'anima propria, ma anche quella del demone più malvagio, — senza il verso non si era niente, grazie al verso si diventava quasi un dio. Un tale sentimento fondamentale non si può più sradicare completamente — e ancor oggi, dopo millenni di lungo lavoro nel combattere tale superstizione, anche il più saggio di noi cade occasionalmente in preda al ritmo, sia pure soltanto nel *sentire* un pensiero come *più vero* se ha una forma metrica e se ne viene con un divino hoplà. Non è una cosa estremamente divertente che i più seri filosofi, pur procedendo altrimenti con rigore riguardo a ogni certezza, si richi amino ancor sempre ai *detti dei poeti* per dare forza e credibilità ai loro pensieri?<sup>17</sup> — e tuttavia, per una verità l'assenso di un poeta è più pericoloso del suo dissenso! Giacché, come dice Omero: «Molto in verità mentono gli aedi!»<sup>18</sup>.

85

*Il buono e il bello.* — Gli artisti *glorificano* continuamente — non fanno nient'altro —: e precisamente tutti quegli stati e quelle cose di cui si vanta che, per essi e in essi, l'uomo possa sentirsi per una volta buono o grande, o ebbro, o allegro, o sano e saggio. Queste cose e questi stati *eletti*, il cui valore per la *felicità* umana è considerato sicuro e rettamente valutato, costituiscono gli oggetti degli artisti: essi stanno sempre in agguato per scoprire oggetti del genere e trasporli nel dominio dell'arte. Voglio dire: non sono essi stessi che fanno stime della felicità e dei felici, ma si accalcano sempre in vicinanza di questi estimatori, con la massima curiosità e voglia di volgere subito a proprio vantaggio le loro stime. E così, poiché oltre alla loro impazienza hanno altresì i grandi polmoni degli araldi e i piedi dei corridori, saranno anche tra i primi a glorificare il *nuovo* bene, e spesso *appaiono* come quelli che per primi lo chiamano buono e lo valutano come tale. Ma questo è, come ho detto, un errore: essi sono soltanto più rapidi e parlano più forte dei reali estimatori. — E chi son mai questi? — Sono i ricchi e gli oziosi.

86

*Del teatro.* — Questo giorno mi ha ridato sentimenti forti ed elevati, e se nella sua sera potessi avere musica e arte, so bene quale musica e arte *non* vorrei avere, cioè non vorrei avere tutta quella che mira a inebriare i suoi

ascoltatori e a *sollevarli* per un momento a un forte ed elevato sentimento, — quegli uomini della quotidianità dell'anima che la sera non somigliano a vincitori sui carri di trionfo, bensì a muli stanchi su cui la vita ha fatto un po' troppo spesso schioccare la frusta. Che cosa saprebbero mai questi uomini di «stati d'animo superiori», se non esistessero le sostanze inebrianti e le frustate ideali? — e così hanno quelli che li entusiasmano, come hanno i loro vini. Ma che cosa sono *per me* il loro beveraggio e la loro ebbrezza? Che bisogno ha l'entusiasta del vino? Piuttosto egli guarda con una specie di disgusto ai mezzi e ai mezzani che qui devono produrre un effetto senza ragion sufficiente, — una scimmiettatura dell'alta marea dell'anima! — Ma come, si regalano alla talpa ali e superbe fantasie, — prima che se ne vada a dormire, prima che si ritiri strisciando nella propria tana? La si manda a teatro e le si pongono grandi lenti davanti agli occhi ciechi e stanchi? Gli uomini la cui vita non è un'«azione» ma una contrattazione, siedono davanti alla scena e stanno a guardare strani esseri, per i quali la vita è invece qualcosa di più di un affare? «Così vogliono le buone usanze», dite voi, «così è divertente, così vuole l'educazione!» — Ebbene, allora a me troppo spesso l'educazione manca, giacché questa vista è per me troppo spesso nauseante. Chi ha in sé abbastanza commedia e tragedia, ama più di tutto rimanersene lontano dal teatro; o, in via eccezionale, l'intero processo — teatro e pubblico e autore compresi — diventa per lui un autentico spettacolo tragi-comico, sicché al confronto il dramma rappresentato significa per lui ben poco. Chi è qualcosa come Faust e Manfred, che cosa gliene importa dei Fausti e Manfredi del teatro? — mentre certamente gli dà ancora da pensare *il fatto che* si portino in genere tali figure in teatro. I pensieri e le passioni *più forti* davanti a quelli che non sono capaci né di pensare né di avere passioni — ma soltanto di *inebriarsi!*. E *quelli* come mezzi per questo! E teatro e musica come *Ū* fumare *hascisc* e il masticare *betel* degli Europei! Oh, chi ci racconterà tutta la storia dei narcotici? — E quasi la storia dell'«educazione», della cosiddetta educazione superiore!

*Della vanità degli artisti* — Credo che spesso gli artisti non sappiano quello che sanno fare meglio, perché sono troppo vanitosi e hanno rivolto la loro mente a qualcosa di più superbo di quel che sembrano essere queste pianticelle, le quali sono capaci di crescere, sul loro terreno, nuove, strane e belle, in vera perfezione. Quel che in definitiva produce di buono il loro giardino e vigneto è da essi valutato superficialmente, e il loro amore e il loro giudizio non sono dello stesso ordine. Ecco un musicista che più di qualsiasi altro musicista ha la sua maestria nel trovare i suoi suoni nel regno delle

anime dolenti, oppresse, martoriate, e anche nel dare un linguaggio ai muti animali. Nessuno riesce a lui pari nei colori del tardo autunno, nella felicità indescrivibilmente commovente di un ultimo, estremo, brevissimo godimento, egli conosce un suono per quelle acquietanti-in-quietanti mezzanotti dell'anima, in cui causa ed effetto sembrano essere usciti dai cardini e in ogni momento qualcosa può sorgere «dal nulla»<sup>19</sup>; attinge nel modo più felice di tutti dall'imo fondo della felicità umana e per così dire dal suo calice svuotato, dove le gocce più aspre e disgustose si sono mescolate da buon'ultime e cattive ultime con quelle più dolci; conosce quello stracco trascinarsi dell'anima, che non sa più guizzare e volare, anzi non sa più camminare; ha lo sguardo ombroso del dolore dissimulato, del comprendere senza consolazione, dell'accomiatarsi senza confessione; anzi, come un Orfeo di ogni segreta miseria, è più grande di chiunque altro, e grazie a lui è stata aggiunta all'arte più d'una cosa che era sembrata fino allora inesprimibile e addirittura indegna dell'arte, e con le parole specialmente poteva essere solo scacciata, non afferrata — più d'una cosa dell'anima tutta piccola e microscopica: sì, egli è il maestro del piccolissimo. Però non *vuole* esserlo! U suo *carattere* ama piuttosto le grandi pareti e la temeraria pittura parietale! Gli sfugge che il suo *spirito* ha un altro gusto e un'altra inclinazione e più di tutto ama sedere in silenzio negli angoli delle case crollate: — là, nascosto, nascosto a se stesso, dipinge i suoi veri capolavori, che sono tutti brevissimi, spesso lunghi una sola battuta, — proprio là egli diventa veramente bravo, grande e perfetto, e forse soltanto là. — Ma non lo sa! E troppo vanitoso per saperlo.

*Prendere sul serio la verità.* — Prendere sul serio la verità! Quante cose diverse intendono gli uomini con queste parole! Proprio le stesse vedute e forme di prova e di verifica che un pensatore sente in sé come una leggerezza a cui per sua vergogna è soggiaciuto in questa o quell'ora — proprio queste vedute possono dare a un artista, che s'imbatta in esse e conviva con esse per qualche tempo, la coscienza di essere stato ora afferrato dalla più profonda serietà nei confronti della verità, e del fatto mirabile che in lui, sebbene artista, si riveli nello stesso tempo la più seria aspirazione al contrario dell'apparenza. Così è possibile che uno tradisca, proprio col suo *pathos* della serietà, in che modo superficiale e modesto il suo spirito ha giocato fino allora nel regno della conoscenza. — E non siamo noi traditi da tutto ciò a cui diamo *peso*? Ciò mostra dove si trovano i nostri pesi e per che cosa non possediamo pesi.



*Ora e allora.* — Che importanza ha tutta l'arte delle nostre opere d'arte, se va perduta per noi quell'arte superiore che è l'arte dei festeggiamenti! Una volta tutte le opere d'arte costellavano la grande strada delle feste dell'umanità, come ricordanze e monumenti di momenti alti e beati. Ora, con le opere d'arte, si vogliono trarre in disparte dalla grande strada dei dolori dell'umanità, per un momentino di voluttà, i miseri che sono esauriti e malati; si offre loro una piccola ebbrezza e follia.

90

*Luci e ombre.* — I libri e gli scritti sono cose diverse per i diversi pensatori: l'uno ha raccolto nel libro le luci che ha saputo velocemente rubare ai raggi di una conoscenza balenatagli e ha poi portato a casa; l'altro restituisce soltanto le ombre, copie in grigio e nero di ciò che il giorno prima si era edificato nell'anima sua.

91

*Prudenza.* — Alfieri ha, com'è noto, mentito moltissimo, quando ha narrato agli stupiti contemporanei la storia della sua vita. Ha mentito per quel dispotismo esercitato contro se stesso, che dimostrò per esempio nel modo in cui si creò il suo linguaggio e tiranneggiò se stesso per diventare poeta. Aveva alla fine trovato una severa forma di sublimità in cui *compresse* la sua vita e la sua memoria: ci sarà stato in ciò molto tormento. — Anche a una biografia di Platone, scritta da lui stesso, non presterei fede; non più che a quella di Rousseau o alla *Vita nuova* di Dante.

92

*Prosa e poesia.* — Si tenga presente che i grandi maestri della prosa sono stati quasi sempre anche poeti, o pubblicamente, o anche soltanto in segreto e tra le pareti domestiche; e in verità soltanto *sotto lo sguardo della poesia* si scrive buona prosa! Giacché questa è un'ininterrotta garbata guerra con la poesia: tutte le sue attrattive consistono nel fatto che la poesia è costantemente schivata e contraddetta; ogni astrazione vuole essere esposta al modo di una birbonata contro quest'ultima e come con voce beffarda; ogni secchezza e freddezza deve portare la graziosa dea a una graziosa disperazione: spesso ci sono avvicinamenti, riconciliazioni di un momento e poi un subitaneo salto all'indietro e uno scoppio di risa; spesso si alza il sipario e si fa entrare una luce cruda, proprio mentre la dea sta godendosi i suoi crepuscoli e colori scuri; spesso le si toglie la parola di bocca e la si canticchia su una melodia che le fa

mettere le delicate mani sulle piccole delicate orecchie — e così ci sono mille piaceri della guerra» comprese le sconfitte, di cui gli scrittori impoetici, i cosiddetti uomini prosaici, non sanno un bel niente. Questi scrivono e parlano del resto anche solo cattiva prosa! *La guerra è la madre di tutte le cose buone*<sup>21</sup>, la guerra è la madre anche della buona prosa! — In questo secolo ci sono stati quattro uomini molto strani e veramente poetici, che sono assurti alla maestria della prosa, per la quale peraltro questo secolo non è fatto — per mancanza di poesia, come ho accennato. Per prescindere da Goethe, che è giustamente rivendicato dal secolo che gli ha dato i natali, vedo solo Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson e Walter Savage Landor, autore delle *Imaginary Conversations*, come degni di essere chiamati maestri della prosa.

9322

*Ma allora perché scrivi?* — A.: Io non sono di quelli che *pensano* con la penna intinta in mano; e ancor meno di quelli che si abbandonano alle loro passioni addirittura davanti al calamaio aperto, troneggiando sulla sedia e fissando la carta. Io mi arrabbio o mi vergogno di tutto lo scrivere; scrivere è per me un bisogno, — anche il parlarne per metafora è per me ripugnante. B.: Ma allora perché scrivi? A.: Sì, mio caro, detto in confidenza: finora non ho trovato nessun altro modo di *sbarazzarmi* dei miei pensieri. B.: E perché vorresti sbarazzartene? A.: Perché voglio? Lo voglio forse? Io devo. — B.: Basta, basta!

94

*Crescita dopo la morte.* — Quelle piccole temerarie parole sulle cose morali che Fontenelle ha buttato lì nei suoi immortali *Dialoghi dei morti*<sup>23</sup>, furono considerate al suo tempo come paradossi e giochi di un ingegno non innocuo; gli stessi supremi giudici del gusto e dello spirito non vi videro niente di più, — anzi, forse neanche Fontenelle. Ora sta accadendo qualcosa di incredibile: questi pensieri stanno diventando verità! La scienza li dimostra! Il gioco diventa serietà! E noi leggiamo quei dialoghi con un sentimento diverso da quello con cui li leggevano Voltaire e Helvétius, e involontariamente innalziamo il loro autore in una categoria di spiriti diversa e *di gran lunga superiore* a quella in cui lo innalzavano quelli, — a ragione? A torto?

95

*Chamfort.* — Che un tale conoscitore degli uomini e della massa, come Chamfort, sia corso per l'appunto in aiuto della massa invece di rimanersene

in disparte, in filosofica rinuncia e difesa, non so spiegarmelo in nessun altro modo che così: c'era in lui un istinto più forte della sua saggezza, che non aveva mai trovato soddisfazione: l'odio per ogni *noblesse* di sangue; forse l'odio antico, l'odio fin troppo spiegabile di sua madre<sup>24</sup>, che era stato in lui santificato dal suo amore per lei, — un istinto di vendetta che risaliva agli anni della fanciullezza e che aspettava l'ora di vendicare la madre. E però la vita e il suo genio e, ahimè, certo più di tutto il sangue paterno che scorreva nelle sue vene, lo avevano indotto a irreggimentarsi appunto in questa *noblesse* e a farsi suo pari — per molti molti anni! Infine però non sopportò più la vista di se stesso, la visto del «vecchio uomo» sotto il vecchio *regime*; fu preso da una violenta passione di espiazione, e *in questa* indossò l'abito della plebe, come la sua specie di cilicio! La sua cattiva coscienza fu di aver mancato la vendetta. — Qualora Chamfort fosse rimasto allora di un grado più filosofo, la Rivoluzione non avrebbe avuto la sua tragica arguzia e il suo pungolo più acuminato: sarebbe considerata un avvenimento molto più stupido e non rappresenterebbe una tale seduzione per gli spiriti. Ma l'odio e la vendetta di Chamfort educarono tutta una generazione: e gli uomini più illustri passarono per questa scuola. Si consideri un po' che Mirabeau guardava a Chamfort come a un suo superiore e più anziano se stesso, da cui si aspettava e tollerava incitamenti, moniti e sentenze, — Mirabeau, che come uomo appartiene a un ordine di grandezza diverso anche da quello dei primi tra i grandi statisti di ieri e di oggi. — Strano che, nonostante un tale amico e intercessore — ché si posseggono le lettere di Mirabeau a Chamfort<sup>25</sup> — questo spiritosissimo di tutti i moralisti sia rimasto estraneo ai Francesi, non diversamente da Stendhal, che forse tra tutti i Francesi di *questo* secolo ha avuto gli occhi e gli orecchi più pieni di pensieri. Forse che in fondo quest'ultimo aveva in sé troppo del Tedesco e dell'Inglese per riuscire ancora beneaccetto ai Parigini? — mentre Chamfort, uomo ricco di profondità e retroscena dell'anima, fosco, sofferente, focoso, — un pensatore che trovava il riso necessario come rimedio contro la vita, e che riteneva quasi perduto ogni giorno in cui non avesse riso<sup>26</sup>, — appare piuttosto come un Italiano e consanguineo di Dante e Leopardi che non come un Francese! Si conoscono le ultime parole di Chamfort: «*Ah, mon ami*», disse a Sieyès, «*je m'en vais enfin de ce monde, où il faut que le coeur se brise o se bronze*». Queste sicuramente non sono parole di un Francese morente<sup>27</sup>.

*Due oratori.* — Di questi due oratori, l'uno raggiunge tutta la ragione che fonda la sua causa solo quando si abbandona alla passione: solamente questa gli pompa nel cervello abbastanza sangue e calore da costringere la sua alta

intellettualità a manifestarsi. L'altro tenta bene qua e là la stessa cosa: esporre la propria causa, con l'aiuto della passione, in modo armonioso, veemente e trascinante, — ma di solito con cattivo esito. Ben presto si mette allora a parlare in modo oscuro e confuso, esagera, fa omissioni e suscita diffidenza verso la razionalità della sua causa. Anzi, egli stesso prova allora questa diffidenza, e con ciò si spiegano gli improvvisi salti nei toni più freddi e scostanti, sicché nell'ascoltatore si insinua il dubbio che tutta quella sua passionalità non fosse sincera. In lui ogni volta la passione sommerge lo spirito; forse perché è più forte che nel primo. Ma egli raggiunge il culmine della sua forza quando resiste all'assalto tempestoso del suo sentimento e per così dire se ne fa beffe; soltanto allora il suo spirito viene fuori del tutto dal suo nascondiglio: uno spirito logico, beffardo, giocoso, e tuttavia terribile.

97

*Della loquacità degli scrittori.* — C'è una loquacità della collera, — frequente in Lutero e anche in Schopenhauer. Una loquacità per una eccessiva provvista di formule concettuali come in Kant. Una loquacità per il piacere di dire la stessa cosa in modi sempre diversi: la si trova in Montaigne. Una loquacità delle nature perfide. Chi legge gli scritti di quest'epoca si ricorderà al riguardo di due scrittori. Una loquacità per il piacere delle belle parole e forme linguistiche: non di rado nella prosa di Goethe. Una loquacità per l'intimo compiacersi del chiasso e del guazzabuglio dei sentimenti: per esempio in Carlyle.

98

*A gloria di Shakespeare.* — La cosa più bella che posso dire a gloria dell'uomo Shakespeare è questa: egli ha creduto in Bruto e non ha gettato nessun granello di diffidenza su questo tipo di virtù! Gli ha dedicato la sua tragedia migliore — essa viene ancor oggi chiamata con un falso nome —, a lui e al più terribile compendio di alta morale. Indipendenza dell'anima! — di questo si tratta qui! Nessun sacrificio può essere qui troppo grande: bisogna poterle sacrificare anche il proprio amico più caro, foss'anche, per soprammercato, l'uomo più magnifico, l'ornamento del mondo, il genio senza pari, — quando cioè si ama la libertà come libertà delle grandi anime e a causa di lui un pericolo minaccia *questa* libertà: — in questo modo deve aver sentito Shakespeare! L'altezza a cui pone Cesare è il più squisito onore che poteva rendere a Bruto: soltanto così, infatti, eleva nell'immenso il suo problema interiore e così pure la forza d'animo che seppe recidere *questo nodo*! — E fu

veramente la libertà politica che spinse questo poeta a sentire in consonanza con Bruto, — che lo rese compartecipe della colpa di Bruto? Oppure la libertà politica fu solo un simbolismo per qualcosa di inesprimibile? Stiamo forse davanti a qualche oscuro avvenimento, rimasto sconosciuto, e avventura dell'anima propria del poeta, di cui egli potè parlare solo per segni? Che cos'è tutta la malinconia di Amleto a confronto con la malinconia di Bruto! — e forse Shakespeare conosce anche questa, come conosceva quella, per esperienza! Forse ebbe anche lui la sua ora tenebrosa e il suo cattivo angelo, come Bruto! — Ma quali che siano state le somiglianze e le segrete correlazioni del genere: davanti a tutta la figura e la virtù di Bruto Shakespeare si prosternò, si sentì indegno e lontano: — la testimonianza di ciò sta scritta nella sua tragedia. Due volte in essa ha introdotto un poeta e tutt'e due le volte ha riversato su di lui un tale impaziente e definitivo disprezzo, che ciò suona come un grido, — come il grido del disprezzo di sé. Bruto, perfino Bruto perde la pazienza quando entra in scena il poeta, presuntuoso, patetico, importuno, come i poeti sogliono essere, come un essere che sembra rigurgitare di possibilità di grandezza, anche di grandezza etica, e tuttavia nella filosofia dell'azione e della vita raramente arriva anche solo alla comune rettitudine. «Se egli conosce il tempo, *io conosco i suoi capricci*, — via da me questo pagliaccio coi sonagli!» — esclama Bruto. Si ritraduca ciò nell'anima del poeta che lo poetò.

*I seguaci di Schopenhauer.* — Ciò che accade di vedere nei contatti dei popoli civili con i barbari: che regolarmente la civiltà inferiore prende dalla superiore anzitutto i suoi vizi, debolezze ed eccessi, da cui sente promanare un certo fascino, e infine, per mezzo dei vizi e debolezze fatti propri, lascia che si riversi su di sé anche qualcosa della forza impregnata di valori della civiltà superiore: — dò si può vedere anche da vicino e senza viaggiare tra i popoli barbari, certo in maniera alquanto affinata e spiritualizzata e non così facile da toccare con mano. Che cosa sogliono dunque prendere anzitutto dal loro maestro i seguaci di Schopenhauer in Germania? — i quali, a paragone della sua cultura superiore, devono considerarsi abbastanza barbari per farsi anzitutto da lui anche affascinare e sedurre al modo dei barbari. E il suo duro senso dei fatti, la sua buona volontà di chiarezza e ragione, che lo fa spesso apparire così inglese e così poco tedesco? O la forza della sua coscienza intellettuale, che *sostenne* per tutta una vita la contraddizione tra essere e volere e lo costrinse a contraddirsi anche nei suoi scritti costantemente e quasi in ogni punto? O la sua pulizia nelle cose della Chiesa e del Dio cristiano? —

giacché in ciò fu pulito come nessun filosofo tedesco è stato finora, sicché visse e morì «da voltairiano». O le sue teorie immortali dell'intellettualità dell'intuizione, dell'apriorità della legge di causalità, della natura strumentale dell'intelletto e dell'illibertà della volontà? No, tutto ciò non affascina e non viene sentito come affascinante; sì invece gli imbarazzi e sotterfugi mistici di Schopenhauer, in quei luoghi in cui il pensatore dei fatti si lasciò sedurre e corrompere dal vanitoso impulso di essere il risolutore dell'enigma del mondo, la teoria indimostrabile di *una volontà unica* («tutte le cause sono soltanto cause occasionali della manifestazione della volontà in questo tempo e in questo luogo»; «la volontà di vivere è presente in ogni essere, anche il più striminzito, intera e indivisa, così completa come in tutti quelli che siano mai stati, sono e saranno, presi insieme»), la *negazione dell'individuo* («tutti i leoni sono in fondo un leone solo»; «la pluralità degli individui è una parvenza»; così come anche *l'evoluzione* è una parvenza: — chiama l'idea di Lamarck «un errore geniale e assurdo»), l'esaltazione del *genio* («nell'intuizione estetica l'individuo non è più individuo, bensì puro soggetto della conoscenza senza volontà, senza dolore e senza tempo»; «il soggetto, in quanto si scioglie completamente nell'oggetto intuito, è divenuto questo oggetto stesso»), l'insensatezza della *compassione* e della rottura resa in essa possibile del *principium individuationis* come fonte di ogni moralità, comprese affermazioni come: «il morire è propriamente lo scopo dell'esistenza»; «*a priori* non si può senz'altro negare la possibilità che un influsso magico promani anche da una persona già morta». Questa ed altre simili *aberrazioni* e vizi del filosofo vengono sempre presi per primi e fatti oggetto di fede: — vizi ed aberrazioni sono cioè sempre i più facili da imitare e non richiedono un lungo esercizio. Ma parliamo del più famoso tra gli schopenhaueriani viventi, Richard Wagner. — A lui è accaduto quello che è già accaduto a più d'un artista: si sbagliò nell'interpretare le figure che aveva creato e disconobbe la filosofia inespressa della sua arte più personale. Wagner si è fatto sviare da Hegel fino a metà della sua vita; fece lo stesso ancora una volta quando, più tardi, lesse nelle sue figure la dottrina di Schopenhauer e cominciò a formularla a se stesso come «volontà», «genio» e «compassione». Ciò nonostante, rimane vero che niente va proprio tanto contro lo spirito di Schopenhauer come ciò che è autenticamente wagneriano negli eroi di Wagner: voglio dire l'innocenza del supremo egoismo, il credere nella grande passione come bene in sé, in una parola il carattere sigfriediano nel volto dei suoi eroi. «Tutto ciò sa piuttosto di Spinoza che di me» — direbbe forse Schopenhauer. Per quanto dunque Wagner avesse ogni buona ragione di guardarsi intorno proprio alla ricerca di filosofi diversi da Schopenhauer, la fascinazione a cui è soggiaciuto nei confronti di questo filosofo lo ha reso cieco non solo verso tutti gli altri filosofi, ma anche

contro la scienza stessa; sempre più tutta la sua arte vuole porsi come *pendant* e integrazione della filosofia schopenhaueriana e sempre più esplicitamente essa rinuncia alla superiore ambizione di diventare *pendant* e integrazione della conoscenza e della scienza umane. E non solo lo incita a ciò tutto il misterioso sfarzo di questa filosofia, che avrebbe allettato anche un Cagliostro; ma pure i singoli atteggiamenti e affetti dei filosofi hanno sempre esercitato una seduzione su di lui! Schopenhaueriano è per esempio lo sdegno di Wagner per la corruzione della lingua tedesca; e se anche in ciò si dovesse passar per buona l'imitazione, non si deve però nemmeno tacere che lo stesso stile di Wagner soffre non poco di tutte quelle pustole e tumefazioni la cui vista rendeva Schopenhauer così furioso; e che, per quanto riguarda i wagneriani che scrivono in tedesco, il wagnerismo comincia a dimostrarsi così pericoloso come soltanto si è dimostrato un certo hegelismo. Schopenhaueriano è l'odio di Wagner per gli Ebrei, ai quali egli non sa rendere giustizia neanche nella loro gesta più grande: sono stati infatti gli Ebrei a creare il cristianesimo. Schopenhaueriano è il tentativo di Wagner di concepire il cristianesimo come un granello disperso del buddhismo e di preparare per l'Europa, con un temporaneo avvicinamento a formule e sentimenti cattolico-cristiani, un'età buddhistica. Schopenhaueriana è la predica di Wagner a favore della misericordia nei rapporti con gli animali; il predecessore di Schopenhauer fu in questo, come è noto, Voltaire, che forse, al pari dei suoi successori, seppe anche già travestire il suo odio per certe cose e persone da misericordia verso gli animali. Perlomeno l'odio di Wagner per la scienza, che parla nella sua predica, non è certo ispirato dallo spirito della mitezza e della bontà — neanche, come ben s'intende, dallo *spirito* in genere. — Ma alla fine la filosofia di un artista non ha molta importanza, qualora sia appunto soltanto una filosofia addizionale e non faccia danno alla sua arte. Non ci si potrà mai guardare abbastanza dal volerne a un artista per un'occasionale mascherata, forse molto infelice e pretenziosa; non dimentichiamo però che i nostri cari artisti sono e devono essere tutti quanti un po' commedianti e che alla lunga difficilmente reggerebbero senza dar spettacolo. Rimaniamo fedeli a Wagner in ciò che in lui è *vero* e originale, — e specialmente rimanendo, noi suoi discepoli, fedeli a noi stessi in ciò che in noi è vero e originale. Lasciamogli i suoi capricci e fisime intellettuali, consideriamo invece con equità quali strani nutrimenti e bisogni *possa* avere un'arte come la sua, per poter vivere e svilupparsi! Non è importante che come pensatore egli abbia così spesso torto; giustizia e pazienza non sono affar *suo*. Basta che la sua vita abbia ragione e sia giustificata di fronte a se stessa: — questa vita che grida a ognuno di noi: «Sii uomo e non seguire me — ma te! ma te!». Anche la *nostra* vita deve aver ragione davanti a se stessa! Anche noi dobbiamo crescere e fiorire su noi stessi

liberamente e senza paura, in innocente fedeltà a noi stessi! E così mi risuonano all'orecchio, nel considerare un tale uomo, ancor oggi, come allora, queste frasi: «che la passione è migliore dello stoicismo e dell'ipocrisia, che l'essere sinceri, anche nel male, è meglio che perdere se stessi per l'eticità della tradizione, che l'uomo libero può essere tanto buono che cattivo, ma che l'uomo schiavo è un'ignominia della natura e non partecipa a nessuna consolazione celeste o terrena; infine che *chiunque voglia diventare libero, lo deve diventare attraverso se stesso*, e che a nessuno la libertà cade in grembo come un dono miracoloso» (*Richard Wagner a Bayreuth*, p. 94).

100

*Imparare a rendere omaggio.* — Gli uomini devono imparare anche a rendere omaggio, come a disprezzare. Chiunque batta nuove strade e abbia condotto molti su nuove strade^ scopre con stupore quanto questi molti siano maldestri e poveri nell'esprimere la loro gratitudine, anzi quanto raramente la gratitudine si possa in genere anche solo esternare. E come se ad essa, qualora una volta voglia parlare, entrasse qualcosa in gola, sicché non fa che raschiarsela, e nel raschiarsela ammutolisce di nuovo. Il modo in cui a un pensatore accade di avvertire gli effetti delle sue idee e la loro forza trasformatrice e sconvolgitrice, è quasi una commedia. Talvolta sembra che coloro sui quali gli effetti si sono esercitati se ne sentano in fondo offesi e riescano a dare sfogo alla loro indipendenza minacciata, come temono, solo con ogni forma di malagrazia. C'è bisogno di intere generazioni anche solo per inventare una forma di cortesia convenzionale del ringraziamento; e solo molto tardi viene quel momento in cui perfino nella gratitudine è entrata una specie di spirito e genialità. Allora di solito c'è lì anche qualcuno che è il grande ricevitore dei ringraziamenti, non solo per quello che di buono ha fatto egli stesso, ma anche per lo più per quello che è stato a poco a poco accumulato dai suoi predecessori come un tesoro delle cose migliori e più alte.

10130

*Voltaire.* — Dappertutto dove c'è stata una corte c'è stata la legge del ben parlare e con essa anche la legge dello stile per tutti gli scriventi. Ma la lingua di corte è la lingua del cortigiano *che non ha specializzazione* e che, nei colloqui sulle cose scientifiche, si proibisce tutti i comodi termini tecnici, perché sanno di specializzazione. Perciò, nei paesi che hanno una civiltà di corte, il termine tecnico e tutto ciò che tradisce lo specialista sono una *macchia dello stile* Oggi che tutte le corti sono diventate caricature del passato e del



presente, ci si meraviglia di trovare lo stesso Voltaire, su questo punto, incredibilmente schifiloso e meticoloso (per esempio nel suo giudizio su stilisti come Fontenelle e Montesquieu), — noi tutti ci siamo appunto emancipati dal gusto di corte, mentre Voltaire ne è stato il *perfezionatore*!

102

*Una parola per i filologi.* — Che ci siano libri, così pregevoli e regali, che intere generazioni di eruditi sono ben impiegate se grazie alle loro cure questi libri vengono conservati incorrotti e comprensibili, — per rafforzare sempre di nuovo questa fede esiste la filologia. Essa presuppone che non manchino quegli uomini rari (sebbene non si vedano), che sanno davvero servirsi di libri tanto pregevoli: — saranno certo coloro che fanno o potrebbero fare essi stessi tali libri. Volevo dire che la filologia presuppone una nobile fede, — che a favore di alcuni pochi che sempre «sono di là da venire» e non ci sono, occorra anzitutto smaltire un'enorme quantità di lavoro meticoloso e perfino poco pulito: è tutto lavoro *in usum delphinorum*.

103

*Della musica tedesca.* — La musica tedesca è oggi più di ogni altra la musica europea già per il fatto che solo in essa ha trovato espressione il cambiamento che l'Europa ha attraversato a causa della Rivoluzione. Solo i compositori tedeschi sanno esprimere il movimento delle masse popolari, quell'enorme chiasso artificiale che non ha nemmeno bisogno di essere troppo forte, — mentre per esempio l'opera italiana conosce soltanto cori di servitori o di soldati, non il «popolo». A ciò si aggiunge che in tutta la musica tedesca si fa sentire una profonda gelosia borghese per la *nohlesse*, specialmente per *Xesprit* e *Yélégance*, come espressione di una società cortigiana, cavalleresca, antica e sicura di sé. Questa non è una musica come quella del cantore goethiano davanti alla porta, che piaccia anche «nel salone», cioè al re; qui non si può dire: «I cavalieri tenevano gli occhi coraggiosamente fissi e le belle li chinavano in grembo»<sup>31</sup>. Già la grazia non compare nella musica tedesca senza una fitta di rimorso; solo con la leggiadria, sorella campestre della grazia, il Tedesco comincia a sentirsi veramente morale — e da allora in poi sempre più, su su fino alla sua esaltata, erudita, spesso burbera «sublimità», la sublimità beethoveniana. Se si vuole immaginare l'uomo per *questa* musica, ebbene, si immagini appunto Beethoven, quale appare accanto a Goethe, per esempio nel loro incontro a Teplitz: come la semibarbarie accanto alla civiltà, come il popolo accanto alla nobiltà, come l'uomo bonario accanto all'uomo buono e

più che «buono», come il visionario accanto all'artista, come il bisognoso di consolazione accanto al racconsolato, come l'esagerato e sospettoso accanto all'equanime, come il lunatico e tormentatore di sé, come il giullare estasiato, il beato-infelice, il sincero-smodato, come l'arrogante e goffo — e in definitiva come l'«uomo indomito». Così lo vide e lo descrisse Goethe stesso, Goethe, il Tedesco d'eccezione, per il quale non è stata ancora inventata una musica alla sua altezza! — Da ultimo si consideri ancora se quel disprezzo della melodia che oggi si diffonde sempre più e quell'intristimento del senso melodico dei Tedeschi non siano da intendere come una democratica screanzataggi-ne e una conseguenza della Rivoluzione. La melodia ha cioè un tale aperto piacere per la regolarità e una tale ripugnanza per tutto quanto è in divenire, è informe e arbitrario, che suona come una musica del *vecchio* ordine delle cose europee e come una seduzione e rimando a questo.

*Del suono della lingua tedesca.* — Si sa da dove proviene il tedesco che da un paio di secoli è il tedesco scritto di tutti. I Tedeschi, con la loro venerazione per tutto quanto veniva dalla *corte*, si sono fatti un dovere di prendere a modello le cancellerie per tutto quello che avevano da *scrivere*, e quindi specialmente per le loro lettere, atti, testamenti e così via. Scrivere nello stile della cancelleria, ciò significava scrivere nello stile della corte e del governo, — era qualcosa di eletto, confrontato col tedesco della città in cui ci si trovava a vivere. Gradualmente se ne trasse la conclusione e ci si mise anche a parlare così come si scriveva, — così si diventò ancora più eleganti nelle forme lessicali, nella scelta delle parole e delle locuzioni e da ultimo anche nell'intonazione: si affettava, quando si parlava, un'inflessione tipica della corte, e l'affettazione diventò infine natura. Forse in nessun luogo è mai accaduto qualcosa di affatto uguale: il prevalere dello stile scritto su quello parlato e la leziosaggine e lo snobismo di tutto un popolo come base di ima lingua comune non più dialettale. Credo che nel medioevo e specialmente dopo il medioevo il suono della lingua tedesca fosse profondamente contadino e plebeo; esso si è alquanto nobilitato negli ultimi secoli, principalmente per il fatto che ci si è trovati costretti ad imitare tanti suoni francesi, italiani e spagnoli, e proprio da parte della nobiltà tedesca (e austriaca), che assolutamente non ci si poteva accontentare della lingua madre. Ma nonostante questo esercizio, a Montaigne o addirittura a Racine il tedesco deve esser suonato insopportabilmente volgare; e anche adesso esso suona, in bocca ai viaggiatori, in mezzo al popolino italiano, ancor sempre rozzissimo, selvatico, rauco, come se provenisse da stanzette fumose e contrade incivili. — Ora io noto che oggi, tra

gli ammiratori delle cancellerie di allora, si va di nuovo diffondendo una tendenza simile all'eleganza del suono, e che i Tedeschi cominciano a adattarsi a una «magia del suono» del tutto speciale, che potrebbe diventare col tempo un vero pericolo per la lingua tedesca, — giacché invano si cercherebbero in tutta Europa suoni più orribili. Qualcosa di beffardo, freddo, indifferente, trascurato nella voce: ciò adesso suona ai tedeschi «distinto» — e io sento la volontà tesa a questa distinzione nella voce di giovani impiegati, insegnanti, signore, commercianti; anzi le ragazzine imitano già questo tedesco da ufficiali. Perché l'ufficiale, quello prussiano, è colui che ha inventato questi suoni: questo stesso ufficiale che, come militare e uomo del mestiere, possiede quell'ammirevole tatto della modestia da cui i Tedeschi avrebbero tutti da imparare (compresi i professori e musicisti tedeschi!). Ma appena parla e si muove, egli è la figura più immodesta e di cattivo gusto della vecchia Europa — a sua insaputa, senza alcun dubbio! E all'insaputa anche dei buoni Tedeschi, che ammirano in lui l'uomo della prima e più scelta società e si fanno volentieri «dare il tono da lui». Cosa che egli anche fa! — e anzitutto sono i sergenti e i sottufficiali che imitano e irrozziscono il suo tono. Si fac eia attenzione agli urli di comando, da cui le città tedesche sono letteralmente circondate, oggi che si fanno esercitazioni davanti a tutte le porte<sup>32</sup>: che arroganza, che furibondo autoritarismo, che schernevole freddezza risuonano in tutto questo urlio! E sarebbero i Tedeschi davvero un popolo musicale? — Sicuro è che oggi i Tedeschi si militarizzano nel suono della loro lingua: è probabile che, esercitati a parlare militarmente, finiranno anche con lo scrivere militarmente. Giacché l'abitudine a determinati suoni si radica profondamente nel carattere: — ben presto si hanno le parole e locuzioni e infine anche i pensieri che si addicono appunto a questo suono! Forse già oggi si scrive alla maniera degli ufficiali; forse io leggo troppo poco di quello che si scrive attualmente in Germania. Ma una cosa la so con tanto maggior sicurezza: i comunicati ufficiali tedeschi, che sono diffusi anche all'estero, non sono ispirati dalla musica tedesca, bensì appunto da quel nuovo suono di un'arroganza di cattivo gusto. Quasi in ogni discorso del primo statista tedesco, e anche quando questi si fa sentire attraverso il suo imperiale portavoce<sup>33</sup>, c'è un accento che l'orecchio di uno straniero respinge con disgusto. Ma i Tedeschi lo tollerano, — essi tollerano se stessi.

*I Tedeschi come artisti.* — Se mai il Tedesco soggiace a una passione (e non soltanto alla volontà di avere una passione, come di solito accade!), allora si comporta in essa come non può non comportarsi, e non pensa oltre al suo

comportamento. Ma la verità è che egli si comporta allora in modo molto maldestro e brutto e come senza ritmo e melodia, sicché gli spettatori ne hanno pena o commozione e niente più: — *a meno che* egli non s'innalzi al sublime e all'estasi, di cui molte passioni sono capaci. Allora perfino il Tedesco diventa bello! Il presentimento di *quell'altezza* alla quale soltanto la bellezza riversa la sua magia anche sul capo dei Tedeschi, spinge gli artisti tedeschi verso l'alto e il più alto ancora e negli eccessi della passione: un vero profondo desiderio dunque di venir fuori o almeno di guardare al di là della bruttezza e goffaggine — al di là, verso un mondo migliore, più facile, più meridionale, più soleggiato. E così i loro spasmi sono spesso soltanto segni del fatto che vorrebbero *danzare*: questi poveri orsi<sup>34</sup>, in cui si agitano nascostamente ninfe e divinità boschive — e talvolta divinità ancora più alte!

106

*ha musica come intercessore.* — «Ho sete di un maestro dell'arte musicale», disse un innovatore al suo discepolo, «che apprenda da me le mie idee e le esprima poi nel suo linguaggio: così penetrerò meglio nell'orecchio e nel cuore degli uomini». Con la seduzione dei suoni si possono spingere gli uomini ad ogni errore e ad ogni verità: chi potrebbe *confutare* un suono? — «Dunque vorresti passare per inconfutabile?» disse il suo discepolo. L'innovatore replicò: «Vorrei che il seme divenisse albero. Affinché una dottrina divenga un albero dev'essere creduta per un buon tratto di tempo; affinché venga creduta dev'essere considerata irrefutabile. All'albero sono necessari temporali, dubbi, vermi, cattiveria, per manifestare la natura e la forza del suo seme; e che si spezzi, se non è abbastanza forte! Ma un germe viene sempre e solo distrutto, — non confutato!». — Quand'egli ebbe detto ciò, il suo discepolo esclamò con irruenza: «Ma io credo nella tua causa e la ritengo tanto forte che dirò tutto, tutto quel che ho ancora sul cuore contro di essa». — L'innovatore rise tra sé e lo minacciò col dito. «Questo tipo di discepolato», disse poi, «è il migliore, ma è pericoloso e non ogni sorta di dottrina lo sopporta».

107<sup>35</sup>

*La nostra ultima gratitudine verso l'arte.* — Se non avessimo sancito la bontà delle arti e inventato questa specie di culto del fittizio, non si potrebbe affatto sopportare la visione dell'universale falsità e menzogna che ci viene oggi offerta dalla scienza — la visione dell'illusione e dell'errore come condizione dell'esistenza che sente e conosce. *U onestà* avrebbe al suo seguito il disgusto e il suicidio. Ora però la nostra onestà ha un contropotere che ci

aiuta a schivare queste conseguenze: l'arte, come la *buona* volontà dell'apparenza. Noi non sempre impediamo al nostro occhio di arrotondare, di completare il disegno: e allora non è più l'eterna imperfezione che trasportiamo sul fiume del divenire — allora crediamo di trasportare una *dea* e ci sentiamo fieri e fanciulleschi nel rendere questo servizio. Come fenomeno estetico, l'esistenza è per noi ancor sempre *tollerabile*<sup>36</sup>, e dall'arte ci sono dati occhio e mano e soprattutto la buona coscienza per *poter* fare di noi stessi un tale fenomeno. Dobbiamo qualche volta riposarci di noi guardando a noi laggiù, in basso, e ridendo *su* di noi o piangendo *su* di noi da una distanza artistica. Dobbiamo scoprire l'eroe e così pure il buffone che si annida nella nostra passione della conoscenza, dobbiamo di tanto in tanto rallegrarci della nostra stoltezza per poter continuare a gioire della nostra saggezza! E proprio perché in definitiva siamo uomini gravi e seri e più pesi che uomini, niente ci fa bene più del *berretto a sonaci*: ne abbiamo bisogno davanti a noi stessi — abbiamo bisogno di ogni arte petulante, lievitante, danzante, irridente, bambinesca e beata, per non perdere quella *libertà al di sopra delle cose* che il nostro ideale esige da noi. Per noi sarebbe una *ricaduta* finire con la nostra eccitabile onestà proprio dentro la morale e, per amore delle più che severe pretese che al riguardo facciamo valere nei nostri confronti, diventare addirittura noi stessi dei mostri e spaventapasseri di virtù. Dobbiamo *poter* stare anche *al di sopra* della morale: e non solo stare, con la rigidità trepida di uno che teme a ogni momento di mettere il piede in fallo e di cadere, ma anche librarci e giocare su di essa! Come potremmo a tal fine fare a meno dell'arte e anche del buffone? — E finché in qualche modo vi *vergognerete* ancora di voi stessi, non sarete ancora dei nostri!

1. Nel colloquio con Alberto riportato nella lettera del 12 agosto, nei *Dolori del giovane Werther* di Goethe, c'è tutta una tirata contro i sobri, che comincia con: «Oh, voi gente ragionevole!» e finisce con «Vergognatevi, voi sobri! Vergognatevi, voi saggi!».

2. In *De Iside et Osiride*, 9, Plutarco dice che nella città egiziana di Sais c'era una statua di Iside con l'iscrizione: «Io sono tutto ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà; e nessun mortale scopre mai il mio peplo». Cfr. la poesia di Schiller *La statua velata di Sais*(1795) e il racconto frammentario *Gli apprendisti di Sais*(1802) di Novalis. In appendice a questo racconto si trova un distico al quale si riferisce Nietzsche: «Uno riuscì ad alzare il velo della dea a Sais / Ma cosa vide? Vide — meraviglia delle meraviglie — se stesso».

3. Cfr. 11 [53] Primavera-autunno 1881;12[155] Autunno 1881.

4. Nelle stesure preparatorie il «saggio» era Zarathustra.

5. Cfr. 8 [69] Inverno 1880-1881.

6. Cfr. *Eth. Nic.*, 1123 b 6-8, *eRhet.*, 1361 a 6-7.

7. Cfr. 12[69] Autunno 1881.

8. Cfr. 7[81] Fine 1880.

9. Cfr. 12 [4] Autunno 1881.
10. Cfr. 12[168] Autunno 1881.
11. Questo aneddoto si trova nel *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, voi. I, terzo libro, § 36.
12. Di Racine.
13. Cfr. Marziale, IV, 80, 6.
14. Cfr. io[B23] Inizio 1881.
15. Cfr. Stendhal, *De l'amour*, 11, 26: «Les vers furent inventés pour aider la mémoire».
16. Questi tre aneddoti figurano già nelle note prese per il corso di storia della letteratura greca svolto a Basilea nel 1875-1876.
17. CFR. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, terzo libro, cap. 37: «Anche le idee banali acquistano con il ritmo e la rima una patina d'importanza, e in quell'ornamento fanno figura allo stesso modo che, tra le ragazze, volti comuni incatenano gli occhi in virtù dell'acconciatura. Anzi, finanche pensieri storti e falsi acquistano con la versificazione una parvenza di verità».
18. Aristotele dice che era un detto proverbiale. cfr. *Metaph.*, 983 A 3. Cfr. anche *Za II Dei poeti e Sulle isole beate*.
19. Cfr. 12 [37] Autunno 1881.
20. Cfr. 11 [170] Primavera-autunno 1881.
21. Cfr. ERACLITO, fr. 53, Diels-Kranz.
22. Con questo dialoghetto Nietzsche imita i «petits dialogues philosophiques» di Cham-fort che si trovano alla fine delle sue *Pensées-Maximes-Anecdotes-Diahgues*, Paris, 1860.
23. Nella lettera a F. Overbeck del 30 marzo 1879 Nietzsche scrive: «I *Dialogues des morts* sono quelli di un mio consanguineo».
24. Chamfort era figlio illegittimo.
25. Cfr. 15122] Autunno 1881.
26. «La plus perdue de toutes les journées est celle où l'on n'a pas ri»: N. DE CHAMFORT, op. cit, p. 66.
27. Chamfort si suicidò il 13 aprile 1794, a cinquantacinque anni, durante il terrore.
28. Cfr. 8 [91] Inverno 1880-1881.
29. Cfr. 4[307] Estate 1880.
30. Cfr. 12 [180] Autunno 1881.
31. Parole tratte dalla poesia di Goethe *11 cantore (Der Sanger)*.
32. Per il riarmo voluto da Bismarck.
33. In parlamento o nel rivolgersi a potenze straniere, spesso l'imperatore diceva cip che gli dettala Bismarck.
34. SI Può pensare qui all'orso danzante di Heine in *Atta Troll*: un orso che spezza le catene e torna alla sua caverna in montagna per danzare.
35. Cfr. II[285] Primavera-autunno 1881; 12[29] Autunno 1881.
36. «Solo come *fenomeni estetici* l'esistenza e il mondo sono eternamente giustificati», in GT, 5 *in fine*.

## LIBRO TERZO

*Nuove lotte.* — Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli a mostrare la sua ombra in una caverna, — un'ombra enorme, orribile. Dio è morto<sup>2</sup>, ma, per come sono fatti gli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne in cui si mostrerà la sua ombra. — E noi — noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!

*Guardiamoci bene!* — Guardiamoci bene<sup>4</sup> dal pensare che il mondo sia un essere vivente. Da che parte si estenderebbe? Di che cosa si nutrirebbe? Come potrebbe crescere e accrescersi? Noi sappiamo già a stento che cosa sia l'organico; e dovremmo reinterpretare ciò che è indicibilmente derivato, tardo, raro, casuale, e che percepiamo soltanto sulla crosta terrestre, come essenziale, universale, eterno, alla maniera di coloro che chiamano l'universo un organismo? Questo mi disgusta. Guardiamoci bene già dal credere che l'universo sia una macchina: non è certo costruito per un fine, con la parola «macchina» gli facciamo troppo onore. Guardiamoci bene dal presupporre in genere e dappertutto qualcosa di così regolare come i moti ciclici delle stelle nostre vicine; già uno sguardo alla via lattea fa affiorare il dubbio se non vi siano lì moti molto più disordinati e contrastanti, come pure stelle con eterne traiettorie rettilinee di caduta e altre cose del genere. L'ordine astrale nel quale viviamo è un'eccezione; quest'ordine e la discreta durata che è da esso condizionata hanno a loro volta reso possibile l'eccezione delle eccezioni: la formazione dell'organico. Invece il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, nel senso non di una mancanza di necessità, bensì di una mancanza di ordine, articolazione, forma, bellezza, saggezza e comunque si chiamino le nostre estetiche umanità. Giudicati in base alla nostra ragione, i colpi mancati sono di gran lunga la regola, le eccezioni non sono il fine segreto e tutto quanto il meccanismo del carillon ripete eternamente il suo motivetto, che non potrà mai chiamarsi una melodia, — e alla fine la stessa espressione «colpo mancato» è già un'umanizzazione che racchiude in sé un biasimo. Ma come potremmo noi biasimare o lodare l'universo? Guardiamoci bene dal predicare per esso mancanza di cuore e irragionevolezza o il loro opposto: esso non è né perfetto né bello né nobile e non vuole diventare niente di tutto ciò, non aspira minimamente a imitare l'uomo! Non viene assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neanche un istinto di conservazione e nessun altro istinto; non conosce neppure leggi. Guardiamoci



bene dal dire che in natura ci sono leggi. Ci sono soltanto necessità: non c'è nessuno che comanda e nessuno che obbedisce, nessuno che trasgredisce. Una volta che sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: giacché solo accanto a un mondo di scopi la parola «caso» ha senso. Guardiamoci bene dal dire che la morte è contrapposta alla vita. Il vivente è solo una specie dell'inanimato, e una specie molto rara. — Guardiamoci bene dal pensare che il mondo crei eternamente il nuovo. Non esistono sostanze di eterna durata; la materia è un errore né più né meno del dio degli Eleati. Ma quando la finiremo di stare in guardia e in difesa? Quando finiranno di offuscarci tutte queste ombre di Dio? Quando avremo sdivinizzato del tutto la natura? Quando potremo cominciare a *naturalizzare* noi uomini con la natura pura, ritrovata e redenta?

# Die fröhliche Wissenschaft.

(„la gaya scienza“)

Von

FRIEDRICH NIETZSCHE.

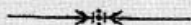
Ich wohne in meinem eignen Haus,  
Hab Niemandem nie nichts nachgemacht  
Und — lachte noch jeden Meister aus,  
Der nicht sich selber ausgelacht.

Ueber meiner Hausthür,

Neue Ausgabe

mit einem Anhang:

Lieder des Prinzen Vogelfrei.



LEIPZIG.

Verlag von E. W. Fritsch.

1887.

L'edizione 1887 della *Gaia scienza* che ha in appendice i *Canti del principe Vogelfrei*.

(Lipsia, E. W. Fritsch).

*Origine della conoscenza.* — Per enormi spazi di tempo l'intelletto non produsse nient'altro che errori; alcuni di essi risultarono utili e atti a conservare la specie; chi si imbatté in essi o li ricevette in eredità, combatté con miglior fortuna la sua battaglia per sé e i suoi discendenti. Tali articoli di fede erranei, che furono sempre continuamente tramandati e divennero infine quasi il patrimonio specifico e fondamentale dell'umanità, sono per esempio questi: che vi siano cose durature, che vi siano cose uguali, che esistano cose, materie, corpi, che una cosa sia ciò che appare, che il nostro volere sia libero, che ciò che è bene per me sia anche bene in sé e per sé. Soltanto molto tardi apparve chi negò e mise in dubbio tali proposizioni, — soltanto molto tardi apparve la verità come la forma più svigorita di conoscenza. Sembrò che con essa non si potesse vivere, il nostro organismo era predisposto per il suo contrario, tutte le sue funzioni superiori, le percezioni dei sensi e ogni forma di sensazione in genere operavano con quegli errori fondamentali incorporati nei tempi più antichi. Ancor più: quelle proposizioni divennero, anche all'interno della conoscenza, norme in base alle quali si misurava il «vero» e il «falso» fin nelle più remote regioni della logica pura. Dunque: la *forza* delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, ma nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizioni di vita. Dove vita e conoscenza sembrarono venire a contrasto, non si combatté mai seriamente: negazione e dubbio furono subito considerati follia. Quei pensatori d'eccezione, come gli Eleati, che ciò nonostante enunciarono e mantennero le proposizioni contrarie agli errori naturali, credevano che fosse possibile anche *vivere* questi contrari: inventarono il saggio come l'uomo dell'immutabilità, impersonalità e universalità dell'intuizione, come insieme uno e tutto, con una propria facoltà per quella conoscenza rovesciata; essi credevano che la loro conoscenza fosse insieme il principio della *vita*. Ma per poter sostenere tutto ciò, dovettero *ingannarsi* sul proprio stato: dovettero attribuirsi impersonalità e durata senza cambiamenti, misconoscere la natura dell'uomo della conoscenza, negare il potere degli istinti nel conoscere, e concepire in genere la ragione come attività completamente libera, scaturita da se stessa. Tennero gli occhi chiusi sul fatto di essere anch'essi giunti alle loro proposizioni contraddicendo quel che è valido, o per desiderio di tranquillità o di possesso esclusivo o di dominio. Una più sottile evoluzione dell'onestà e della scepsti rese infine impossibili anche questi uomini; anche il loro vivere e giudicare si dimostrò dipendente dagli istinti primordiali e dagli errori fondamentali di ogni esistenza senziente. — Quella più sottile onestà e scepsti nacquero dovunque due proposizioni opposte apparivano *applicabili* alla vita, perché erano entrambe compatibili con gli errori fondamentali, dove dunque si poteva disputare del maggiore o minore grado di *utilità* per la vita; e parimenti là dove nuove proposizioni si

dimostravano non in verità utili alla vita, ma almeno non dannose, come manifestazioni di un istinto intellettuale del gioco, e innocenti e felici come ogni gioco. A poco a poco il cervello umano si riempì di tali giudizi e convinzioni, e così, da questo groviglio scaturirono fermento, lotta e brama di potere. Non solo utilità e piacere, ma anche ogni specie di istinti presero parte alla lotta per le «verità»; la lotta intellettuale diventò occupazione, attrazione, vocazione, dovere, dignità —: il conoscere e l'aspirazione al vero si inserirono come bisogni nella trama degli altri bisogni. Da allora in poi non solo la fede e la convinzione, ma anche la verifica, la negazione, la diffidenza, la contraddizione, furono una *potenza*, tutti i «cattivi» istinti furono subordinati alla conoscenza e posti al suo servizio, avendone in cambio lo splendore delle cose permesse, onorate e utili e alla fine l'occhio e l'innocenza del *bene*. La conoscenza diventò dunque un frammento della vita stessa e come vita una potenza in continua crescita; finché da ultimo le conoscenze e quegli antichissimi errori si scontrarono tra loro, entrambi come vita, entrambi come potenza, entrambi nello stesso uomo. Il pensatore: questo è adesso l'essere in cui l'istinto della verità e quegli errori che conservano la vita combattono la loro prima battaglia, dopo che anche l'istinto della verità si è *dimostrato* una potenza che conserva la vita. Rispetto all'importanza di questa lotta ogni altra cosa è indifferente: qui si pone l'ultimo interrogativo circa le condizioni di vita, e qui viene fatto il primo tentativo di rispondere a questo interrogativo con l'esperimento. Fino a che punto la verità sopporta di essere incorporata? — questo è l'interrogativo, questo è l'esperimento.

*Origine della logica.* — Da dove è venuta la logica nella testa dell'uomo? Certamente dalla non-logica, il cui regno dev'essere stato originariamente immenso. Ma innumerevoli esseri, che ragionavano diversamente da come ragioniamo noi oggi, perirono, e ciò potrebbe essere stato ancora più vero! Chi per esempio non riusciva a scovare l'«uguale» abbastanza spesso, per le cose del nutrimento o per quanto riguardava gli animali a lui ostili, chi dunque sussumeva troppo lentamente, era troppo prudente nel sussumere, aveva una probabilità di sopravvivere più debole di colui che, di fronte a ogni somiglianza, passava subito all'uguaglianza. Ma solo la tendenza prevalente a trattare il simile come uguale, una tendenza illogica — perché in sé non c'è niente di uguale —, ha creato la base di ogni logica. Così pure, perché nascesse il concetto di sostanza, che per la logica è indispensabile, sebbene ad esso in senso stretto non corrisponda niente di reale, — si dovette a lungo non vedere e non sentire il mutamento nelle cose; gli esseri che non ci vedevano bene

avevano un vantaggio rispetto a quelli che vedevano tutto «nel flusso». In sé e per sé già ogni alto grado di prudenza nel ragionare, ogni tendenza scettica, è un grande pericolo per la vita. Nessun essere vivente si sarebbe salvato se non si fosse coltivata in modo straordinariamente intenso la tendenza opposta: meglio affermare che sospendere il giudizio, meglio errare e fantasticare che stare ad aspettare, meglio acconsentire che negare, meglio giudicare che essere giusti. — Il corso dei pensieri e dei ragionamenti logici nel nostro cervello attuale corrisponde a un processo e conflitto di istinti che, di per sé e presi singolarmente, sono tutti molto illogici e ingiusti; noi veniamo di solito a sapere solo il risultato della lotta: così velocemente e così nascostamente funziona in noi oggi questo antichissimo meccanismo.

1126

*Causa ed effetto.* — Noi lo chiamiamo «spiegazione», invece è «descrizione» quello che ci distingue dai precedenti stadi della conoscenza e della scienza. Noi descriviamo meglio, — ma spieghiamo altrettanto poco di tutti quelli che ci hanno preceduti. Abbiamo scoperto una molteplice successione là dove l'uomo ingenuo e il ricercatore delle civiltà precedenti vedevano solo due cose, «causa» ed «effetto», come si usava dire. Abbiamo perfezionato l'immagine del divenire, ma non siamo andati al di là dell'immagine, non abbiamo visto che cosa c'è dietro. In ogni caso la serie delle «cause» sta davanti a noi molto più completa, noi argomentiamo: questo e quello devono precedere, perché quello segua, — ma con ciò non abbiamo *capito* niente. La qualità, per esempio in ogni processo chimico, appare dopo come prima un «miracolo», così pure ogni propulsione; nessuno ha «spiegato» l'urto. E come potremmo spiegarlo? Operiamo con tutte cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili —, come dovrebbe una spiegazione essere anche solo possibile, dal momento che di tutto facciamo *uri immagine*, la nostra immagine? E sufficiente considerare la scienza un'umanizzazione il più possibile fedele delle cose; noi impariamo a descrivere in modo sempre più preciso noi stessi quando descriviamo le cose e la loro successione. Causa ed effetto: una tale dualità non si dà probabilmente mai, — in verità davanti a noi sta un *continuum* da cui isoliamo un paio di pezzi; così come un movimento noi lo percepiamo sempre e solo come una serie di punti isolati, dunque in realtà non vediamo, deduciamo. La subitanità con cui molti effetti vengono in luce ci fuorvia; ma è una subitanità solo per noi. In questo secondo della subitanità c'è un'infinita quantità di fatti che ci sfuggono. Un intelletto che vedesse causa ed effetto come un *continuum* e non, a modo nostro, come qualcosa di arbitrariamente diviso e spezzettato, che vedesse il flusso

dell'accadere, — rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e negherebbe ogni condizionamento.

113

*Per la teoria dei veleni.* — Ci vogliono tante cose insieme perché nasca un pensiero scientifico; e tutte queste forze necessarie hanno dovuto essere inventate, esercitate, coltivate una per una! Prese isolatamente, esse hanno avuto però molto spesso un effetto del tutto diverso rispetto ad oggi che, all'interno del pensiero scientifico, si limitano e si tengono a freno a vicenda: — hanno agito come veleni, per esempio l'istinto del dubitare, l'istinto del negare, l'istinto dello stare ad aspettare, l'istinto del raccogliere, l'istinto del dissolvere. Molte ecatombe di uomini sono state sacrificate prima che questi istinti imparassero a comprendere la loro contiguità e a sentirsi funzioni cospiranti a un potere organizzatore in un solo uomo! E quanto siamo ancora lontani dal momento in cui al pensiero scientifico verranno ad aggiungersi anche le forze artistiche e la saggezza pratica della vita, in cui si formerà un sistema organico superiore in relazione al quale il dotto, il medico, l'artista e il legislatore, quali li conosciamo oggi, non potranno che apparire delle misere anticaglie!

114

*Estensione della sfera morale.* — Una nuova immagine che vediamo, noi la costruiamo subito, con l'aiuto di tutte le vecchie esperienze che abbiamo fatte, *ogni volta secondo il grado* della nostra onestà e giustizia. Non ci sono altre esperienze interiori al di fuori di quelle morali, neanche nel campo della percezione dei sensi.

115

*I quattro errori.* — L'uomo è stato educato dai suoi errori: primo si è visto sempre e solo incompletamente, secondo si è attribuito qualità immaginarie, terzo si è sentito in una posizione gerarchica sbagliata rispetto all'animale e alla natura, quarto ha inventato sempre nuove tavole di valori e le ha ritenute per un certo tempo eterne e assolute, sicché ora questo ora quell'istinto e stato umano sono passati al primo posto e sono stati nobilitati in conseguenza di tale valutazione. Se si detrae dal conto l'effetto di questi quattro errori, ecco che si sono anche detratte umanità scelta, umanità comune e «dignità umana».

116

*Istinto del gregge.* — Là dove ci imbattiamo in una morale, troviamo anche una graduazione e un ordinamento gerarchico degli istinti e atti umani. Queste graduazioni e gerarchie sono sempre espressione dei bisogni di una comunità e di un gregge. Ciò che *per essi* è utile in primo luogo — e in secondo e in terzo luogo —, è anche il criterio di valore supremo di tutti gli individui. Con la morale l'individuo viene educato ad essere funzione del gregge e solo come funzione ad attribuirsi valore. Poiché le condizioni di conservazione di una comunità sono state molto diverse da quelle delle altre comunità, ci sono state morali diversissime; e in vista delle imminenti trasformazioni essenziali dei greggi e delle comunità, degli Stati e delle società, si può profetizzare che ci saranno ancora morali molto divergenti. La moralità è l'istinto del gregge nel singolo.

*Rimorso del gregge.* — Nelle epoche più lunghe e più lontane dell'umanità c'era un tutt'altro rimorso che oggi giorno. Oggi ci si sente responsabili soltanto di ciò che si vuole e si fa, e si ha in se stessi il proprio orgoglio. Tutti i professori di diritto muovono da questo senso di sé e di piacere dell'individuo, come se da tempo memorabile fosse qui scaturita la fonte del diritto. Ma per tutto il periodo di tempo più lungo dell'umanità non c'è stato niente di più terribile del sentirsi singoli. Essere soli, sentire individualmente, né obbedire né comandare, contare come un individuo — ciò allora non era un piacere, bensì una punizione: si era condannati «all'individualità». La libertà di pensiero era considerata il disagio stesso. Mentre noi sentiamo nella legge e nell'inquadramento una costrizione e uno scapito, allora si sentiva l'egoismo come una cosa penosa, come un vero guaio. Essere se stessi, valutare se stessi con un proprio peso e misura — ciò andava allora contro il gusto. Un'inclinazione in tal senso sarebbe stata considerata una pazzia, giacché all'essere soli era collegata ogni miseria e ogni paura. Allora la «volontà libera» aveva la cattiva coscienza nelle sue più immediate vicinanze; e quanto più si agiva senza libertà, quanto più nell'azione parlava l'istinto del gregge e non l'intendimento personale, tanto più ci si stimava morali. Tutto ciò che danneggiava il gregge, che l'individuo l'avesse o non l'avesse voluto, causava allora rimorsi all'individuo — e per giunta anche al suo vicino, anzi all'intero gregge! — In ciò più di tutto noi abbiamo imparato a pensare diversamente.

*Benevolenza.* — È virtuoso da parte di una cellula trasformarsi in funzione

di una cellula più forte? Essa deve farlo. Ed è male da parte della più forte assimilarsi l'altra? Anch'essa deve farlo; ciò è per essa necessario, perché tende a un ricambio sovrabbondante e vuole rigenerarsi. Conseguentemente, nella benevolenza si devono distinguere: l'istinto di appropriazione e l'istinto di subordinazione, a seconda che sia il più forte o il più debole a sentire la benevolenza. Nel più forte, che vuole trasformare qualcosa in una sua funzione, sono insieme gioia e desiderio; gioia e volontà di essere desiderato invece nel più debole, che vuole diventare funzione. — La prima cosa è in sostanza compassione, un piacevole moto dell'istinto di appropriazione alla vista del più debole; dove però bisogna ancora considerare che «forte» e «debole» sono concetti relativi.

119

*Non è altruismo!* — Vedo in molti uomini un'enorme forza e voglia di diventare funzione. Essi si affollano in tale direzione e hanno il fiuto più sottile per tutti quei posti in cui proprio *loro* possono essere funzione. A questa categoria appartengono quelle donne che si trasformano proprio in quella funzione di un uomo che in lui è debolmente sviluppata, e in tal modo diventano il suo borsellino o la sua politica o la sua socievolezza<sup>7</sup>. Tali esseri conservano se stessi nel modo migliore quando si installano in un organismo estraneo; se non ci riescono si arrabbiano, si agitano e divorano se stessi.

1208

*Salute dell'anima.* — La popolare formula medica della morale (di cui è autore Aristone di Chio): «La virtù è la salute dell'anima» — dovrebbe perlomeno, per poter essere usata, venir modificata in modo da suonare: «La tua virtù è la salute della tua anima». Perché una salute in sé non si dà, e tutti i tentativi di definire una cosa del genere sono miseramente falliti. Dipende dal tuo scopo, dal tuo orizzonte, dalle tue forze, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e specialmente dagli ideali e fantasmi della tua anima, *che cosa* la salute debba significare per il tuo stesso *corpo*. Ci sono pertanto innumerevoli forme di salute del corpo; e quanto più si permette di nuovo al singolo e incomparabile di risollevarsi il capo, quanto più si dimentica il dogma dell'«uguaglianza degli uomini», tanto più i nostri medici devono mettere da parte il concetto di una salute normale, oltre che di una dieta normale e di un decorso normale della malattia. E soltanto allora potrebbe essere giunto il tempo di riflettere su salute e malattia *dell'anima* e di riporre la virtù distintiva di ciascuno nella salute di quest'ultima, la quale salute certo potrebbe sembrare nell'uno l'opposto della



salute di un altro. Alla fine rimarrebbe ancora aperta la grande questione: se possiamo *fare a meno* della malattia, anche per lo sviluppo della nostra virtù, e se in particolare la nostra sete di conoscenza e di conoscenza di sé non abbia bisogno dell'anima malata altrettanto che della sana; insomma, se l'esclusiva volontà di salute non sia un pregiudizio, una viltà e forse un resto della più sottile barbarie e arretratezza.

121

*ha vita non è un argomento.* — Noi ci siamo costruito un mondo in cui poter vivere — ammettendo corpi, linee, superfici, cause ed effetti, moto e quiete, forma e contenuto. Senza questi articoli di fede nessuno adesso riuscirebbe a vivere! Ma con ciò essi non sono ancora niente di dimostrato. La vita non è un argomento; tra le condizioni della vita potrebbe esserci l'errore.

122

*La scepsti morale nel cristianesimo.* — Anche il cristianesimo ha dato un grande contributo all'illuminismo; ha insegnato la scepsti morale in una maniera molto penetrante ed efficace: accusando, amareggiando, ma con instancabile pazienza e finezza. Distrusse in ogni singolo uomo la fede nelle sue «virtù»; fece sparire per sempre dalla terra quei grandi virtuosi di cui l'antichità non era povera, quegli uomini del popolo che, nella convinzione della loro perfezione, si aggiravano con il sussiego di un eroe da corridoio. Se attualmente noi, educati in questa scuola cristiana della scepsti, leggiamo i libri morali degli antichi, per esempio quelli di Seneca e di Epitteto, proviamo un piacevole senso di superiorità e ci sentiamo pieni di sguardi penetranti e dominanti, ci sembra come se un fanciullo parlasse davanti a un vecchio o una giovane entusiasta parlasse davanti a La Rochefoucauld. Ciò che la virtù è, noi lo sappiamo meglio! Ma alla fine abbiamo applicato questa stessa scepsti anche a tutti gli stati e fatti *religiosi*, come peccato, pentimento, grazia, santificazione, e abbiamo lasciato che il verme scavasse così bene, che noi ora anche nel leggere tutti i libri cristiani proviamo lo stesso senso di sottile superiorità e sagacia. Anche i sentimenti religiosi, noi li conosciamo meglio! Ed è tempo di conoscerli bene e di descriverli bene, giacché anche i seguaci dell'antica fede si vanno estinguendo: — salviamone almeno l'immagine e il tipo per la conoscenza!

123

*La conoscenza è più di un mezzo.* — Anche senza questa nuova passione —

voglio dire la passione della conoscenza — la scienza avrebbe progredito: finora la scienza è cresciuta e si è ingrandita senza di essa. La buona fede nella scienza, il pregiudizio a suo favore, da cui i nostri Stati sono attualmente dominati (prima lo era perfino la Chiesa), si basa in fondo sul fatto che quella tendenza e spinta assolute si sono manifestate in essa molto raramente, e che la scienza appunto *non* è considerata passione bensì stato interiore e «ethos». Sì, spesso basta già *Vamour-plaisir* della conoscenza (curiosità), basta l'*amour-vanite*<sup>9</sup>, l'abitudine ad essa, con il secondo fine degli onori e del pane, basta perfino per molti che essi non sappiano che farsi di un di più di ozio se non leggere, raccogliere, ordinare, osservare, continuare a raccontare; il loro «istinto scientifico» è la loro noia. 11 papa Leone X ha cantato una volta (nel breve a Beroaldo) le lodi della scienza. La descrive come l'ornamento più bello e l'orgoglio più grande della nostra vita, come una nobile occupazione nella felicità e nell'infelicità; «senza di essa», dice infine, «ogni impresa umana sarebbe priva di un fermo sostegno, — anche con essa comunque tutto resta abbastanza mutevole e incerto!» Ma questo papa discretamente scettico tace, come tutti gli altri laudatori ecclesiastici della scienza, il suo giudizio ultimo su di essa. Sebbene si possa ricavare dalle sue parole — ciò che per un tale amante dell'arte è singolare — che egli pone la scienza al di sopra dell'arte, alla fine è solo una cortesia che egli non parli di ciò che anche lui pone al di sopra di ogni scienza: la «verità rivelata» e «l'eterna salute dell'anima»<sup>10</sup>. Che cosa sono apetto di ciò ornamento, orgoglio, intrattenimento, sicurezza della vita! «La scienza è qualcosa di second'ordine, niente di definitivo, di assoluto, non oggetto di passione», — questo giudizio rimase indietro nell'anima di Leone: il vero giudizio cristiano sulla scienza! Nell'antichità la sua dignità e il suo riconoscimento erano diminuiti dal fatto che, anche tra i suoi seguaci più zelanti, veniva prima l'aspirazione alla virtù, e si credeva di aver già tributato alla conoscenza la lode più alta quando la si era celebrata come il mezzo migliore per pervenire alla *virtù*. E qualcosa di nuovo nella storia che la conoscenza voglia essere più di un mezzo.

*Nell'orizzonte dell'infinito*, — Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti dietro di noi, — ancor più, abbiamo tagliato la terra dietro di noi! Ebbene, navicella, guardati innanzi! Accanto a te c'è l'oceano; è vero che non sempre muggisce, e talvolta la sua distesa è come seta e oro e sogno di bontà. Ma verranno ore in cui ti renderai conto che esso è infinito e che non c'è niente di più spaventoso dell'infinità. Oh, il povero uccello che si è sentito libero e ora sbatte le ali contro le pareti di questa

gabbia! Guai se ti assale la nostalgia della terra, come se lì ci fosse stata più libertà, — e non c'è più nessuna «terra»!

*L'uomo folle.* — Non avete sentito parlare di quell'uomo folle che nel chiaro mattino accese una lanterna, corse al mercato e si mise a gridare senza posa: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? Poiché proprio lì si trovavano radunati molti di quelli che non credevano in Dio, la sua apparizione suscitò grandi risate. «Qualcuno l'ha forse perduto?», disse uno. «Si è smarrito come un bambino?», disse l'altro. «O se ne sta nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato sulla navv? È emigrato?» — così gridavano e ridevano fra loro. Ma l'uomo folle piombò in mezzo a loro e li trapassò con lo sguardo. «Dov'è andato Dio?», esclamò, «voglio dirvelo! *Noi lo abbiamo ucciso*, — voi e io! Noi tutti siamo i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come abbiamo potuto bere il mare? Chi ci ha dato la spugna per cancellare tutto l'orizzonte? Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? In che direzione essa si muove adesso? In che direzione ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non precipitiamo continuamente? E all'indietro, ai lati, in avanti, da tutte le parti? C'è ancora un sopra e un sotto? Non vaghiamo come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non viene continuamente la notte e più notte? Non bisogna accendere lanterne di mattina? Non sentiamo ancora niente del chiasso dei becchini che sotterrano Dio? Non ci è giunto ancora il lezzo della putrefazione divina? — anche gli dèi si putrefanno! Dio è morto! Dio rimane morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come possiamo consolarci, noi assassini di tutti gli assassini? Ciò che il mondo possedeva di più santo e possente, si è dissanguato sotto i nostri coltelli, — chi ci toglierà di dosso questo sangue? Con quale acqua potremo lavarci? Quali cerimonie espiatorie, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è la grandezza di questo gesto troppo grande per noi? Non dobbiamo farci dèi noi stessi, anche solo per apparirne degni? Non è stata mai compiuta una gesta più grande, — e tutti coloro che nasceranno dopo di noi appariranno, grazie a questa gesta, a una storia superiore a tutta la storia che c'è stata finora!» — Qui l'uomo folle tacque e di nuovo fissò coloro che lo ascoltavano: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Alla fine egli scagliò a terra la sua lanterna, che volò in pezzi e si spense. «Io vengo troppo presto», disse allora. «Il mio tempo non è ancora venuto. Questo immenso avvenimento è ancora in cammino e va errando, — non è ancora penetrato nelle orecchie degli uomini. Lampo e tuono hanno bisogno di tempo, la luce delle stelle ha bisogno di tempo, le gesta hanno bisogno di tempo, anche dopo

che sono state compiute, per essere viste e udite. Questa gesta è ancor sempre più lontana da loro delle stelle più lontane, — *e tuttavia sono stati loro a compierla*» — Si racconta ancora che quello stesso giorno l'uomo folle sarebbe entrato in diverse chiese e lì avrebbe intonato il suo *Requiem aeternam deo*. Condotta fuori e interrogato, avrebbe risposto invariabilmente così: «Che cosa mai sono ancora queste chiese, se non le cripte e i sepolcri di Dio?».

126

*Spiegazioni mistiche.* — Le spiegazioni mistiche passano per profonde; la verità è che non sono neanche superficiali.

127

*Effetti postumi della religiosità più antica.* — Chi non pensa crede che la volontà sia la sola cosa che produce effetti; il volere sarebbe qualcosa di semplice, di semplicemente dato, di non derivato, di comprensibile in sé. Costui è convinto che se fa qualcosa, per esempio se vibra un colpo, è *lui* che qui colpisce, e che ha colpito perché *voleva* colpire. In ciò non vede affatto un problema; il sentimento della *volontà* gli basta non soltanto per ammettere causa ed effetto, ma anche per credere di *comprenderne* il rapporto. Dei meccanismi dell'accadere e del centuplice sottile lavoro che dev'essere fatto prima che si arrivi a vibrare il colpo, come pure dell'incapacità della volontà in sé di eseguire anche solo una minima parte di questo lavoro, non sa niente. La volontà è per lui una forza che agisce magicamente. Credere alla volontà come causa di effetti, è credere a forze che agiscono magicamente. Ora l'uomo credeva in origine che, dovunque vedeva un accadimento, ci fossero dietro ad agire una volontà come causa ed esseri dotati di volontà personale, — egli era ben lungi dal concepire l'idea del meccanismo. Ma poiché l'uomo ha creduto per enormi periodi di tempo solamente alle persone (e non alle materie, alle forze, alle cose ecc.), il credere alla causa e all'effetto è diventato per lui una credenza fondamentale, che egli adopera dovunque accade qualcosa, — ancora adesso istintivamente e come un residuo di atavismo di origine antichissima. Le proposizioni: «nessun effetto senza causa» e «ogni effetto diventa a sua volta causa» appaiono generalizzazioni di proposizioni molto più strette: «dove ci sono effetti lì c'è stata una volontà», «si può agire solo su esseri dotati di volontà», «non è mai possibile subire un effetto in modo puro e senza conseguenze; ogni subire è un'eccitazione della volontà (ad agire, a difendersi, a vendicarsi, a rivalersi), — ma nei primordi dell'umanità queste frasi erano identiche a quelle, le prime non erano generalizzazioni delle seconde, ma le

seconde esemplificazioni delle prime. — Sostenendo che tutto ciò che esiste è una volontà, Schopenhauer ha innalzato al trono un'antichissima mitologia; sembra che non abbia mai fatto un'analisi della volontà, perché *credeva* alla semplicità e immediatezza di ogni volere, come chiunque; — mentre il volere è soltanto un meccanismo così bai funzionante che quasi sfugge all'occhio che lo osserva. In opposizione a lui, io avanzo queste tesi: primo, affinché nasca la volontà è necessaria una rappresentazione di piacere e dispiacere. Secondo, il fatto che un forte stimolo sia sentito come piacere o dispiacere, è cosa dell'intelletto *interpretante*, che certo opera qui per lo più a nostra insaputa; e un solo e medesimo stimolo *può* essere interpretato come piacere o dispiacere. Terzo, solo negli esseri dotati di intelletto esistono piacere, dispiacere e volontà; la stragrande maggioranza degli organismi non ha niente di tutto questo.

*Il valore della preghiera.* — La preghiera è stata inventata per quegli uomini che in realtà non hanno mai pensieri germogliati in loro stessi e a cui un'elevazione dell'anima è ignota o passa per essi inosservata. Che ci fanno costoro nei luoghi sacri e in tutte le situazioni importanti della vita che richiedono calma e qualche forma di solennità? Affinché almeno non *disturbino*, la saggezza di tutti i fondatori di religione, dei piccoli come dei grandi, ha prescritto loro la formula della preghiera, come un lungo e meccanico lavoro delle labbra, collegato con uno sforzo della memoria e con una uguale posizione stabilita di mani e piedi e occhi! Poi possono, come i Tibetani, rimasticare innumerevoli volte il loro «*Om mane padme um*» o, come a Benares, contare sulle dita il nome del dio Ram-Ram-Ram (e così via con o senza grazia); o adorare Visnù coi suoi mille appellativi, Allah con i suoi novantanove; oppure possono servirsi dei mulini da preghiera o dei rosari, — l'essenziale è che con questo lavoro se ne stiano fermi per qualche tempo e offrano una vista sopportabile; il loro tipo di preghiera è stato escogitato per il vantaggio dei devoti che conoscono da sé pensieri ed elevazioni. E anche questi hanno le loro ore di stanchezza, in cui fa loro bene una serie di parole e suoni venerandi e una devozione meccanica. Ma anche ammesso che questi uomini rari — in ogni religione l'uomo religioso è un'eccezione — sappiano cavarsela; quelli poveri di spirito non sanno cavarsela, e vietare loro il borbottio della preghiera significa depauperarli della loro religione, come col protestantesimo viene sempre più in luce. Da costoro appunto la religione non vuole se non che *se ne stiano tranquilli*, con gli occhi, con le mani, con le gambe e con tutti gli altri organi: in tal modo vengono temporaneamente abbelliti e — resi più simili

ad esseri umani!

129<sup>12</sup>

*I condizionamenti di Dio.* — «Dio stesso non può sussistere senza uomini saggi» — ha detto Lutero e a buon diritto; ma «Dio può sussistere ancora meno senza uomini non saggi» — questo il buon Lutero non l'ha detto!

130

*Una decisione pericolosa.* — La decisione cristiana di trovare il mondo brutto e cattivo ha fatto il mondo brutto e cattivo.

131

*Cristianesimo e suicidio.* — Il cristianesimo ha fatto dell'enorme desiderio di suicidarsi che c'era al tempo della sua nascita una leva del suo potere; esso lasciò solo due forme di suicidio, le circondò della suprema dignità e delle supreme speranze e vietò tutte le altre in maniera terribile. Ma il martirio e il lento suicidio dell'asceta erano permessi.

132

*Contro il cristianesimo.* — Contro il cristianesimo decide oggi il nostro gusto, non più i nostri ragionamenti.

133

*Principio.* — Un'ipotesi inevitabile, nella quale l'umanità è destinata a imbattersi sempre di nuovo, è a lungo andare *più potente* della fede meglio creduta in qualcosa di non vero (come la fede cristiana). A lungo andare: ciò significa qui in centomila anni.

134<sup>13</sup>

*I pessimisti come vittime.* — Dove prende piede un profondo tedio dell'esistenza vengono in luce le conseguenze di un grande errore dietetico che è stato per molto tempo commesso da un popolo. Così, il propagarsi del buddhismo (*non* il suo sorgere) dipende per una buona parte dall'eccessivo e quasi esclusivo consumo di riso da parte degli Indiani e dal generale infiacchimento da quello determinato. Forse lo scontento dei tempi moderni in

Europa è da interpretare nel senso che i nostri antenati, tutto il medioevo, a causa dell'influsso delle inclinazioni germaniche sull'Europa, era dedito al bere. Medioevo, ciò vuol dire l'avvelenamento alcolico dell'Europa. — Il tedio della vita dei Tedeschi è in sostanza egrità invernale, compresi gli effetti dell'aria di cantina e dei veleni delle stufe nelle abitazioni tedesche.

135<sup>14</sup>

*Origine del peccato.* — Il peccato, quale oggi è sentito ovunque regna o ha una volta regnato il cristianesimo: il peccato è un sentimento ebraico e un'invenzione ebraica, e se si tiene conto di questo sfondo di tutta la moralità cristiana, bisogna dire che il cristianesimo mirava in realtà a «ebraizzare» il mondo intero. Fino a che punto sia riuscito a far ciò in Europa, lo si avverte nel modo più sottile dal grado di estraneità che l'antichità greca — un mondo senza il senso del peccato — ha ancora per la nostra sensibilità, nonostante ogni buona volontà di avvicinarsi ad essa e di assimilarla, che intere generazioni e molti eccellenti individui non hanno fatto mancare. «Solo se *ti penti*. Dio avrà misericordia di te» — un Greco darebbe per questo in una risata e si arrabbierrebbe. Direbbe: «Questo è un sentire da schiavi». Qui si presuppone un potente, uno strapotente che è tuttavia assetato di vendetta; la sua potenza è tanto grande che non gli si può arrecare nessun danno salvo sul punto dell'onore. Ogni peccato è una violazione dell'ossequio, un *crimen laesae majestatis di-vinae* — e nient'altro! Contrizione, avvilitamento, rotolarsi nella polvere — è questa la prima e l'ultima condizione a cui si collega la sua grazia: reintegrazione dunque del suo onore divino! Che poi col peccato si siano fatti altri danni, che con esso si sia impiantata una profonda e crescente sciagura, che afferra e stritola un uomo dopo l'altro — è cosa che lascia indisturbato nel cielo questo Orientale avido di onori. Il peccato è una trasgressione contro di lui, non contro l'umanità! — a chi ha fatto dono della sua grazia, a costui egli fa dono anche di questa noncuranza per le conseguenze naturali del peccato. Dio e umanità sono pensati qui così divisi, così contrapposti, che in fondo contro quest'ultima non si può affatto peccare, — ogni azione dev'essere considerata *soltanto per le sue conseguenze soprannaturali*, non per quelle naturali: così vuole il sentimento ebraico, per il quale tutto ciò che è naturale è indegno in sé. I *Greci* invece erano più vicini a pensare che anche il sacrilegio potesse avere dignità — perfino il furto, come per Prometeo, perfino il massacro del bestiame quale manifestazione di un'invidia forsennata, come per Aiace. Nel loro bisogno di attribuire e incorporare dignità al sacrilegio, essi inventarono la *tragedia*, — un'arte e un piacere che all'Ebreo, nonostante tutte le sue doti poetiche e la sua inclinazione

al sublime, sono nell'essenza più profonda rimasti estranei.

136

*Il popolo eletto.* — Gli Ebrei, che si sentono tra i popoli il popolo eletto, e invero perché sono il genio morale tra i popoli (in virtù della capacità che hanno avuto di *disprezzare* l'uomo in sé *più profondamente* di qualsiasi altro popolo) — gli Ebrei provano per il loro divino monarca e santo un godimento simile a quello che la nobiltà francese provava per Luigi XIV. Questa nobiltà si era lasciata togliere tutto il suo potere e la sua sovranità ed era diventata spregevole; per non sentirlo, per poter dimenticarlo, aveva bisogno di uno splendore regale, di un'autorità regale e di una pienezza di potenza *senza pari*, a cui solo la nobiltà avesse accesso. Innalzandosi, in conformità di questo privilegio, all'altezza della corte e vedendo, nel guardare da lì, tutto sotto di sé, tutto spregevole, si superava ogni suscettibilità della coscienza. Così, deliberatamente, si innalzava sempre di più fino alle nuvole la torre della potenza regale, collocandovi le ultime pietre della propria potenza.

137<sup>15</sup>

*Detto in similitudine.* — Un Gesù Cristo era possibile soltanto in un paesaggio ebraico — voglio dire in un paesaggio su cui incombeva continuamente la fosca e sublime nuvola temporalesca di Jehova adirato. Soltanto qui il raro improvviso tralucere di un singolo raggio di sole attraverso Torrida, universale e permanente notte diurna fu sentito come un miracolo dell'«amore», come il raggio della «grazia» più immeritata. Qui soltanto Cristo poteva sognare il suo arcobaleno e la sua scala celeste, sulla quale Dio scendeva tra gli uomini. In ogni altro luogo il tempo chiaro e il sole erano considerati troppo come regola e quotidianità.

138

*L'errore di Cristo.* — Il fondatore del cristianesimo credeva che niente facesse tanto soffrire gli uomini quanto i loro peccati. Fu il suo errore, Terrore di colui che si sentiva senza peccato e che in ciò mancava di esperienza! Così la sua anima si riempì di quella meravigliosa, fantastica pietà per una pena che anche presso il suo stesso popolo, che aveva inventato il peccato, era raramente una grossa pena! — Ma i cristiani hanno fatto in modo che il loro maestro avesse successivamente ragione e che il suo errore fosse santificato e trasformato in «verità».



*Colore delle passioni.* — Nature come quelle dell’apostolo Paolo hanno per le passioni uno sguardo cattivo; conoscono di esse solo la parte sporca, deformante e straziante, — la loro spinta ideale tende perciò all’annientamento delle passioni: nel divino vedono la completa purificazione da esse. Del tutto diversamente da Paolo e dagli Ebrei, i Greci hanno rivolto la loro spinta ideale proprio verso le passioni, amandole, elevandole, indorandole, divinizzandole; manifestamente si sentivano nella passione non soltanto più felici, ma anche più puri e più divini che altrimenti. — E allora i cristiani? Volevano in ciò diventare Ebrei? Lo sono forse diventati?

140<sup>16</sup>

*Troppo ebreo.* — Se Dio voleva diventare oggetto d’amore, avrebbe dovuto per prima cosa rinunciare al giudicare e alla giustizia: — un giudice, e perfino un giudice clemente, non è oggetto d’amore. Il fondatore del cristianesimo non ebbe in ciò un sentimento abbastanza fine, — come Ebreo.

141

*Troppo orientale.* — Ma come, un Dio che ama gli uomini purché credano in lui, e che fulmina con sguardi e minacce terribili colui che non crede in questo amore! Ma come, un amore patteggiato come sentimento di un Dio onnipotente! Un amore che non è giunto neanche a dominare il senso dell’onore e di una esacerbata sete di vendetta! Com’è orientale tutto questo! «Se io ti amo, che te ne importa?»<sup>17</sup> è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo.

142

*Incenso.* — Buddha dice: «Non adulare il tuo benefattore!». Si ripeta questo detto in una chiesa cristiana: — purificherà subito l’aria di tutto quello che è cristiano.

143<sup>18</sup>

*Il più grande vantaggio del politeismo.* — Che il singolo si fabbrichi il suo proprio ideale e ne ricavi la sua legge, le sue gioie e i suoi diritti — ciò è stato ben considerato finora come la più mostruosa di tutte le aberrazioni umane e come l’idolatria in sé; ed effettivamente i pochi che hanno osato far ciò hanno

sempre avuto necessità di un'apologia di fronte a se stessi, e questa di solito suonava: «Non io, non io, ma *un dio* in me!»<sup>19</sup>. E stata la mirabile arte e forza di creare dèi — il politeismo — quella in cui questo istinto si è potuto scaricare, quella in cui esso si purificava, si perfezionava, si nobilitava; giacché originariamente esso era un istinto volgare e insignificante, vicino all'ostinazione, alla disubbidienza e all'invidia. Essere *ostili* a questo istinto di un proprio ideale: era questa una volta la legge di ogni eticità. Allora c'era solo una norma: «l'uomo» — e ogni popolo credeva di *avere* quest'ima e ultima norma. Ma al di là di sé e al di fuori di sé, in un remoto oltremondo, si poteva vedere una *pluralità di norme*: un dio non era la negazione o la bestemmia dell'altro dio! Qui per la prima volta ci si permise individui, qui per la prima volta si onorò il diritto degli individui. L'invenzione di dèi, eroi e superuomini<sup>20</sup> di ogni specie, come pure di uomini secondari e sottouomini, di nani, fate, centauri, satiri, demoni e diavoli, fu l'inestimabile propedeutica alla giustificazione dell'egoismo e della sovranità del singolo. La libertà che si concedeva al dio contro gli altri dèi, la si diede infine a se stessi contro le leggi e i costumi e i vicini. Il monoteismo invece, questa rigida conseguenza della teoria di un solo uomo normale — dunque la fede in un dio normale, accanto al quale ci sono soltanto dèi falsi e bugiardi — è stato forse finora il maggior pericolo per l'umanità: fu allora che essa fu minacciata da quell'arresto prematuro che, per quanto possiamo vedere, è già stato raggiunto da un pezzo dalla maggior parte delle altre specie animali; che tutte credono in un solo animale normale e in un solo ideale nella loro specie e si sono definitivamente tradotte in carne e sangue l'eticità dei costumi. Nel politeismo era prefigurata la libertà di spirito e la multispiritualità dell'uomo: la forza di crearsi occhi nuovi e propri e sempre di nuovo nuovi e ancora più propri: sicché per l'uomo soltanto fra tutti gli animali ne» esistono orizzonti e prospettive eterni.

144<sup>21</sup>

*Guerre di religione.* — Il più grande progresso delle masse è stato finora la guerra di religione. Perché essa dimostra che la massa ha cominciato a trattare con rispetto le idee. Le guerre di religione nascono solo quando, attraverso le più sottili dispute delle sette, la ragione generale si è affinata, sicché anche la plebe diventa sofistica e prende sul serio le inezie, anzi ritiene possibile che l'«eterna salute dell'anima» dipenda dalle piccole differenze dei concetti.

145<sup>22</sup>

*Pericolo dei vegetariani.* — Il prevalente enorme consumo di riso spinge

all'uso dell'oppio e delle sostanze narcotiche, allo stesso modo che il prevalente enorme consumo di patate spinge all'acquavite. Ma esso spinge anche, con un effetto più sottile, a modi di pensare e di sentire che agiscono come narcotici. Concorda con ciò il fatto che i sostenitori dei modi di pensare e di sentire narcotici, come quei maestri indiani, vantino precisamente una dieta che è puramente vegetariana e vorrebbero farne una legge per le masse: vogliono così provocare e accrescere il bisogno che *essi* sono in grado di soddisfare.

146<sup>23</sup>

*Speranze tedesche*<sup>24</sup>. — Non dimentichiamoci che i nomi dei popoli sono spesso nomignoli ingiuriosi. I Tartari per esempio sono, in base al loro nome, «i cani»: così vennero battezzati dai Cinesi. I «Tedeschi» significa originariamente «i pagani»: così i Goti, dopo la loro conversione, chiamarono la gran massa degli appartenenti alla loro stirpe non battezzati, facendosi guidare dalla loro traduzione dei Settanta, in cui i pagani vengono indicati con la parola che in greco significa «i popoli»: si veda Ulfila. — Sarebbe pur sempre possibile che i Tedeschi trasformassero successivamente il loro vecchio nomignolo in un nome onorifico, diventando il primo popolo *scristianizzato* d'Europa: l'essere alla qual cosa inclini in alto grado Schopenhauer ascriveva a loro onore<sup>25</sup>. Così verrebbe a compimento l'opera di Lutero, che ha insegnato loro ad essere antiromani e a dire: «Qui sto io! Io non posso fare diversamente!»<sup>26</sup>.

147

*Domanda e risposta*. — Che cosa prendono oggi come prima cosa le popolazioni selvagge dagli Europei? Acquavite e cristianesimo, i narcotici europei. — E che cosa li manda in rovina nel modo più spedito? — I narcotici europei.

148

*Dove nascono le riforme*. — Al tempo della grande corruzione della Chiesa, la Chiesa in Germania era la meno corrotta; perciò la Riforma nacque *qui*, come segno che già gli inizi della corruzione erano sentiti come intollerabili. Cioè, parlando relativamente, nessun popolo fu mai più cristiano dei Tedeschi al tempo di Lutero: la loro cultura cristiana era appunto pronta a schiudersi in un tripudio di cento e cento fiori, — mancava solo una notte; ma questa portò la tempesta che pose fine a tutto.

*Fallimento delle riforme.* — Depone a favore della superiore civiltà dei Greci anche in tempi piuttosto remoti il fatto che i tentativi di fondare nuove religioni greche siano più volte naufragati; depone a suo favore il fatto che già anticamente ci debba essere stata in Grecia una quantità di individui di diversa natura, le cui necessità di diversa natura non si potevano liquidare con un'unica ricetta di fede e speranza. Pitagora e Platone, forse anche Empedocle, e già molto prima i fanatici dell'orfismo, miravano a fondare nuove religioni; e i primi due nominati avevano così schiette anime e talenti di fondatori di religioni, che non ci si può meravigliare abbastanza del loro fallimento. Ma essi non arrivarono che a delle sette. Ogni volta che la riforma di tutto un popolo fallisce e solo le sette alzano il capo, se ne può arguire che il popolo è già molto composito e comincia a staccarsi dai grossolani istinti del gregge e dall'eticità dei costumi: uno stato di sospensione significativo, che si suole stigmatizzare come decadenza dei costumi e corruzione, mentre annuncia il maturare dell'uovo e l'imminente rottura del guscio. Il fatto che la Riforma di Lutero avesse successo al Nord è un segno che il Nord era rimasto indietro rispetto al Sud dell'Europa e conosceva ancora bisogni piuttosto compatti e monocromi; e non ci sarebbe stata affatto una cristianizzazione dell'Europa se la civiltà del mondo antico del Sud non fosse stata a poco a poco barbarizzata da una soverchia commistione di sangue barbaro germanico e non fosse rimasta priva del suo predominio culturale. Quanto più generalmente e incondizionatamente può agire un individuo o il pensiero di un individuo, tanto più compatta e tanto più bassa dev'essere la massa sulla quale si agisce; mentre i tentativi compiuti in senso contrario tradiscono bisogni interiori contrari, che anche vogliono soddisfarsi e farsi valere. Inversamente, si può sempre inferire una vera altezza della civiltà quando nature possenti e dominatrici ottengono soltanto risultati modesti e settari; ciò vale anche per le singole arti e i vari campi della conoscenza. Dove si comanda, là ci sono masse; dove ci sono masse, là c'è un bisogno di schiavitù. Dove c'è schiavitù, là ci sono soltanto pochi individui, e questi hanno contro di sé gli istinti del gregge e la coscienza.

*Per la critica dei santi.* — È dunque necessario, per avere una virtù, voler averla proprio nella sua forma più brutale? — come la vollero e ne ebbero necessità i santi cristiani; i quali sopportavano la vita solo perché pensavano che alla vista della loro virtù ognuno fosse colto dal disprezzo di sé? Ma una virtù con un tale effetto io la chiamo brutale.

*Dell'origine della religione.* — Il bisogno metafisico non è l'origine delle religioni, come vuole Schopenhauer<sup>27</sup>, ma soltanto un loro *germoglio tardivo*. Sotto l'imperio dei pensieri religiosi ci si è abituati all'idea di un «altro mondo» (retrostante, sottostante, sovrastante) e la distruzione dell'illusione religiosa dà uno sgradevole senso di vuoto e di privazione, — ed ecco che da questo sentimento ricresce un «altro mondo», però ora solo un mondo metafisico e non più religioso. Ma quello che nelle epoche primordiali portava in genere ad ammettere un «altro mondo» *non* era un impulso e un bisogno, bensì un *errore* nell'interpretazione di determinati fatti naturali, un impaccio dell'intelletto.

*Il più grande cambiamento.* — La luce e i colori di tutte le cose sono cambiati! Non comprendiamo più del tutto come gli antichi concepissero le cose prossime e più frequenti, — per esempio il giorno e la veglia. Per il fatto che gli antichi credevano nei sogni, la vita da svegli aveva altre luci. E così pure la vita tutta, col riverbero della morte e del suo significato: la nostra «morte» è una morte del tutto diversa. Tutti i fatti interiori emanavano una diversa luce, perché in essi risplendeva un dio; parimenti tutte le risoluzioni e le prospettive sul lontano futuro, giacché si avevano oracoli e cenni segreti e si credeva alla divinazione. La «verità» veniva sentita diversamente, perché allora il pazzo poteva esserne considerato il portavoce, — cosa che *a noi* dà i brividi o ci fa ridere. Ogni torto aveva sui sentimenti un effetto diverso, perché si temeva la vendetta divina e non soltanto una pena civile e un disonore. Che cosa non era la gioia, al tempo in cui si credeva ai diavoli e agli spiriti tentatori! Che cosa la passione, quando si vedevano in vicinanza i demoni in agguato! Che cosa la filosofia, quando il dubbio era considerato un peccato della specie più perigliosa, cioè un sacrilegio contro reterno amore, come diffidenza verso tutto ciò che era buono, alto, puro e misericordioso! — Noi abbiamo dato alle cose nuovi colori, continuiamo a dipingerle, — ma che cosa possiamo fare frattanto a petto dello sfarzo di colori di quell'antica maestra! — voglio dire l'umanità antica.

*Homo poeta.* — «Io stesso, che assolutamente di mio pugno ho fatto questa tragedia delle tragedie, fin dove è compiuta; io che per primo ho annodato nel

cuore dell'esistenza il nodo della morale e l'ho così stretto che solo un dio può scioglierlo, — così vuole infatti Orazio!<sup>29</sup> — io stesso ho adesso, nel quarto atto, ucciso tutti gli dèi, — per moralità! Che cosa sarà mai il quinto? Da dove prendere ancora la soluzione tragica? — Devo cominciare a pensare a una soluzione comica?»

154<sup>30</sup>

*Diversa pericolosità della vita.* — Voi non sapete affatto quel che vivete, vi aggirate nella vita come ubriachi e di tanto in tanto ruzzolate giù da una scala. Ma, grazie alla vostra ebbrezza, non vi ci spezzate le ossa: i vostri muscoli sono troppo flaccidi e la vostra testa troppo opaca perché voi possiate trovare le pietre di questa scala così dure come noialtri! Per noi la vita è un pericolo più grande: noi siamo di vetro<sup>31</sup> — guai se ci *urtiamo*! E tutto è perduto se *caschiamo*!

155

*Ciò che ci manca.* — Noi amiamo la *grande* natura e l'abbiamo scoperta: ciò viene dal fatto che nella nostra mente mancano i grandi uomini. Al contrario i Greci: il loro sentimento della natura è diverso dal nostro.

156

*Il più influente.* — Il fatto che un uomo opponga resistenza a tutta la sua epoca, la fermi alle porte e le chieda di rendere conto, ciò *deve* esercitare un influsso! Che egli lo voglia, è indifferente; che lo *possa*, è ciò che conta.

157

*Mentiri.* — Sta attento! — sta pensando: avrà subito pronta una bugia. Questa è una fase della civiltà per la quale sono passati interi popoli. Si pensi un po' a ciò che i Romani esprimevano con *mentiril*

158

*Qualità scomoda.* — Trovare tutte le cose profonde — è questa una qualità scomoda. Fa sforzare continuamente gli occhi e alla fine fa trovare sempre più di quello che si era desiderato.

159

*Ogni virtù ha il suo tempo.* — Chi è ora intransigente, ha spesso rimorsi a causa della sua onestà: giacché l'intransigenza è la virtù di un'età diversa da quella dell'onestà.

160

*Nei rapporti con le virtù.* — Anche verso una virtù si può essere privi di dignità e adulatori.

161

*Agli amanti del tempo.* — Il prete spretato e il detenuto scarcerato cambiano faccia continuamente: quel che vogliono è una faccia senza passato. — Ma avete già visto uomini che sanno che il futuro si specchia nel loro volto, e che sono così cortesi verso di voi, o amanti del «tempo», da fare una faccia senza futuro?

162<sup>32</sup>

*Egoismo.* — L'egoismo è la legge *prospettica* del sentimento, per cui quello che è più vicino appare grande e pesante, mentre, quanto più ci si allontana, tutte le cose perdono in grandezza e peso.

163

*Dopo una grande vittoria.* — Il meglio di una grande vittoria è che toglie al vincitore la paura di una sconfitta. «Perché non perdere anche ima volta?» — egli si dice — adesso sono abbastanza ricco per ciò.

164

*Quelli che cercano la pace.* — Conosco gli spiriti che cercano la pace dai molti oggetti *oscuri* di cui si circondano: chi vuole dormire fa buio in camera o si ritira in una caverna. — Un cenno per coloro che non sanno che cosa cercano di più e vorrebbero saperlo!

165

*Della felicità dei rinuncianti.* — Chi si proibisce qualcosa radicalmente e a lungo crederà quasi, imbattendosi per caso di nuovo nella stessa cosa, di stare scoprendola, — e che felicità prova ogni scopritore! Facciamoci più furbi dei

serpenti, che giacciono troppo a lungo nello stesso sole.

166

*Sempre in nostra compagnia.* — Tutto ciò che è della mia specie, nella natura e nella storia, mi parla, mi loda, mi spinge avanti, mi consola —: del resto non odo niente o mi dimentico subito. Siamo sempre e soltanto in nostra compagnia.

167<sup>33</sup>

*Misantropia e amore.* — Si dice che si è sazi degli uomini solo quando non li si digerisce più e però se ne ha ancora lo stomaco pieno. La misantropia è la conseguenza di una troppo avida filantropia e «antropofagia» — ma chi ti ha ordinato di ingoiare gli uomini come le ostriche, mio principe Amleto?<sup>34</sup>

168

*Di un malato*<sup>35</sup>. — «Con lui va male!» — «Che cos'ha?» — «Soffre della brama di essere lodato, e non trova nutrimento per essa». — Inconcepibile! Tutti quanti lo festeggiano, e lo si porta non solo in palma di mano ma anche sulle labbra! — «Sì, ma lui ha un cattivo udito per le lodi. Se lo loda un amico, gli suona come se costui lodasse se stesso; se lo loda un nemico, gli suona come se costui volesse essere lodato anche lui in cambio; se lo loda infine uno degli altri — non ne restano affatto tanti, tanto è famoso! — lo offende che non lo si voglia come amico o come nemico; usa dire: Che me ne importa di uno che si permette anche di fare il giusto con me?»

169<sup>36</sup>

*Nemici aperti.* — Il valore davanti al nemico è una cosa a sé; con tutto ciò si può ancora essere un confusionario vile e irresoluto. Così giudicò Napoleone a proposito dell'«uomo più valoroso» che conosceva, Murat. Dal che risulta che per molti uomini i nemici aperti sono indispensabili, qualora vogliano elevarsi alla *loro* virtù, alla loro virilità e serenità.

170

*Con la moltitudine.* — Per ora marcia con la moltitudine e ne tesse le lodi. Ma un giorno diventerà il suo avversario! Perché la segue credendo che in ciò la sua pigritia trovi il suo tornaconto. Non si è ancora reso conto che la



moltitudine non è abbastanza pigra per lui! Che essa spinge sempre ad andare avanti! Che non permette a nessuno di fermarsi! — E a lui piace tanto fermarsi!

171

*Fama.* — Quando la gratitudine di molti per uno getta via ogni pudore, nasce la fama.

172

*Il corruttore del gusto.* — A.: «Tu sei un corruttore del gusto, — così si dice dappertutto!».

B.: «Sicuramente! Io rovino a ognuno il gusto del suo partito: — questo non me lo perdona nessun partito».

173

*Essere profondi e apparire profondi.* — Chi si sa profondo si premura per la chiarezza; chi vuole apparire profondo alla moltitudine, si premura per l'oscurità. La moltitudine prende infatti per profondo tutto ciò di cui non può vedere il fondo: è tanto paurosa ed entra in acqua tanto a malincuore.

174

*In disparte.* — Il parlamentarismo, cioè la pubblica autorizzazione a scegliere tra cinque opinioni politiche fondamentali<sup>37</sup>, si accattiva il favore di quei molti i quali amerebbero apparire indipendenti e individuali e combattere per le loro idee. Ma in definitiva è indifferente che al gregge venga imposta una opinione o gliene siano permesse cinque. — Chi diverge dalle cinque opinioni pubbliche e si fa da parte, ha sempre tutto il gregge contro di sé.

175

*Dell'eloquenza.* — Chi ha finora posseduto l'eloquenza più convincente? Il rullo del tamburo. E finché i re avranno questo in loro potere, saranno sempre i migliori oratori e arrutfafopoli.

176

*Commiserazione.* — I poveri principi regnanti! Oggi tutti i loro diritti si trasformano improvvisamente in pretese, e tutte queste pretese suoneranno

ben presto come usurpazioni! E se appena dicono «Noi» o «il mio popolo», sorride già la vecchia maligna Europa. In verità, un gran ciambellano del mondo moderno farebbe con loro poche cerimonie; forse decreterebbe: «*Les souverains rangent aux parvenus*».

177

*Per il «sistema educativo».* — In Germania manca all'uomo superiore un grande strumento educativo: la risata degli uomini superiori; in Germania questi non ridono.

178

*Per l'illuminismo morale.* — Bisogna persuadere i Tedeschi a fare a meno del loro Mefistofele. E anche del loro Faust. Sono due pregiudizi morali contro il valore della conoscenza.

179

*Pensieri.* — I pensieri sono le ombre delle nostre sensazioni, — sempre più oscuri, più vuoti, più semplici di queste.

180<sup>38</sup>

*Il buon tempo degli spiriti liberi.* — Gli spiriti liberi si prendono le loro libertà anche di fronte alla scienza — e frattanto anche gliele si dà — finché la Chiesa sta in piedi! — In questo senso essi hanno adesso il loro buon tempo.

181

*Seguire e precedere.* — A.: «Dei due l'uno seguirà sempre, l'altro precederà sempre, dovunque il destino li conduca. E *tuttavia* il primo sta al di sopra dell'altro, per la sua virtù e il suo spirito!». B.: «E allora? Queste sono parlate per gli altri, non per me, non per noi! — *Fit secundum regulam*».

182

*Nella solitudine.* — Quando si vive da soli non si parla troppo forte, non si scrive neanche troppo forte, perché si teme l'eco cava — la critica della ninfa Eco. — E tutte le voci suonano diversamente nella solitudine.

*La musica del migliore avvenire.* — Il primo musicista sarebbe per me quello che conoscesse solo la tristezza della più profonda felicità, e altrimenti nessuna tristezza. Uno così finora non c'è stato.

*Giustizia.* — Meglio lasciarsi derubare che avere intorno degli spaventapasseri — questo è il mio gusto. Ed è in tutte le circostanze una questione di gusto — e niente più!

*Povero.* — Oggi egli è povero. Ma non perché gli si è preso tutto, bensì perché ha gettato via tutto: — che cosa gli fa? E abituato a trovare. — Sono i poveri che fraintendono la sua povertà volontaria.

*Cattiva coscienza.* — Tutto quello che egli fa adesso è fatto bene e secondo la regola — e tuttavia gliene viene una cattiva coscienza. Perché il suo compito è ciò che esce dalla regola.

*Ciò che offende nell'esposizione.* — Questo artista mi offende per il modo in cui espone le sue trovate, le sue ottime trovate: così largo ed energico, e con trucchi di persuasione così grossolani, come se parlasse alla plebe. Dopo un certo tempo dedicato alla sua arte, siamo sempre come «in cattiva compagnia».

*Lavoro.* — Come stanno vicini, oggi, anche al più ozioso di noi, il lavoro e il lavoratore! La cortesia regale dell'espressione: «Noi siamo tutti lavoratori!»<sup>40</sup> sarebbe stata, ancora sotto Luigi XIV, un cinismo e un'indecenza.

*Il pensatore.* — Egli è un pensatore: cioè s'intende del prendere le cose come se fossero più semplici di quel che sono.

*Contro chi loda.* — A.: «Si è lodati solo dai propri pari!»<sup>41</sup>. B«: «Si! E chi ti loda ti dice: tu sei un mio pari!».

*Contro più di una difesa.* — Il modo più perfido di nuocere a una causa è di lodarla intenzionalmente con ragionamenti sbagliati.

*I bonari.* — Che cosa distingue dagli altri quegli uomini bonari dal cui volto si irradia la benevolenza? Essi si sentono bene in presenza di una nuova persona e subito se ne innamorano; in cambio le vogliono bene, il loro primo giudizio è: «mi piace». In loro si susseguono: desiderio di appropriazione (si fanno pochi scrupoli per il valore dell'altro), rapida appropriazione, gioia del possesso e agire a favore del posseduto.

*Varguzia di Kant.* — Kant voleva dimostrare, in un modo che offendeva «tutto il mondo», che «tutto il mondo» aveva ragione: — fu questa l'arguzia di quest'anima. Scriveva contro i dotti a favore del pregiudizio del popolo, ma per i dotti e non per il popolo.

*A «cuore aperto».* — Quell'uomo agisce probabilmente sempre in base a motivi taciuti, perché ha sempre sulla lingua e porta quasi in palma di mano ragioni comunicabili.

*Da ridere!* — Guardate, guardate! Egli fugge *via* dagli uomini —; ma questi gli vanno dietro, perché egli corre *davanti* a loro, — fino a tal punto sono gregge!

*Il limite del nostro udito.* — Si odono solo le domande a cui si è in grado di

trovare una risposta.

197

*Perciò prudenza!* — Non comunichiamo niente agli altri più volentieri del suggello del silenzio — insieme con quello che c'è sotto.

198<sup>42</sup>

*Fastidio del superbo.* — Il superbo prova fastidio anche per quelli che lo fanno avanzare: guarda con disdegno i cavalli della sua carrozza.

199

*Munificenza.* — La munificenza è spesso nei ricchi solo una sorta di timidezza.

200

*Ridere.* — Ridere significa: ridere del male altrui ma con buona coscienza.

201

*Nel plauso.* — Nel plauso c'è sempre una specie di chiasso, finanche nel plauso che tributiamo a noi stessi.

202

*Un dissipatore.* — Non ha ancora quella povertà del ricco che ha già una volta ricontato tutto il suo tesoro, — dissipa il suo spirito con l'irragionevolezza della natura dissipatrice.

203

*Hic niger est*<sup>43</sup>. — Di solito non ha nessun pensiero, — ma come eccezione gli vengono cattivi pensieri.

204

*I mendicanti e la cortesia.* — «Non si è scortesì quando si bussa con una pietra a una porta a cui manca il tirante del campanello» — così pensano i mendicanti e gli indigenti di ogni specie; ma nessuno dà loro ragione.

*Bisogno.* — Il bisogno è considerato la causa della nascita; in verità è spesso soltanto un effetto di ciò che è nato.

*Con la pioggia.* — Piove e io penso alla povera gente che si affolla, con le sue molte preoccupazioni e senza la pratica di nasconderle, quindi ognuno pronto e con la buona volontà di far male all'altro e di procurarsi anche col cattivo tempo una specie di miserabile benessere. — Questa, soltanto questa è la povertà dei poveri!

*L'invidioso.* — Quello è un invidioso, — non bisogna augurargli bambini; li invidierebbe perché non può più essere bambino.

*Grand'uomo!* — Per il fatto che uno è «un grand'uomo» non si può ancora concludere che è un uomo; forse è solo un ragazzo, o un camaleonte di tutte le età della vita, o una femminuccia indemoniata.

*Un modo di interrogare sulle ragioni.* — C'è un modo di interrogarci sulle nostre ragioni per il quale non solo noi dimentichiamo le nostre ragioni migliori, ma anche sentiamo destarsi in noi dispetto e ripugnanza per le ragioni in generale: — un modo di interrogare che istupidisce molto e un vero artificio di uomini tirannici!

*Misura nello zelo.* — Non si deve voler superare lo zelo del proprio padre — ciò rende malati.

*Nemici segreti.* — Poter tenersi un nemico segreto — è questo un lusso per il quale neanche la moralità degli spiriti elevati suole essere abbastanza ricca.

*Non lasciarsi ingannare.* — Il suo spirito ha cattive maniere, lui è precipitoso e spesso balbetta per l'impazienza: e così quasi non si ha idea in quale anima dal lungo respiro e dal largo petto egli sia di casa.

*La via verso la felicità.* — Un saggio chiese a un matto qual era la via che conduceva alla felicità. Senza indugiare questi rispose, come uno a cui venga chiesta la strada che porta alla città più vicina: «Ammira te stesso e vivi per strada!». «Alt», esclamò il saggio, «tu chiedi troppo, basta già ammirare se stessi!» Il matto replicò: «Ma come si può ammirare continuamente senza disprezzare continuamente?».

*La fede rende beati* — La virtù dà felicità e ima specie di beatitudine solo a coloro che hanno una salda fede nella loro virtù: — ma non a quelle anime più sottili la cui virtù consiste in una profonda diffidenza verso di sé e ogni virtù. Alla fine anche qui «la fede rende beati!» — e beninteso *non* la virtù!

*L'ideale e la materia.* — Eccoti qua un nobile ideale davanti agli occhi. Ma sei *tu* anche una pietra così nobile che con te si possa plasmare una tale immagine divina? E senza ciò — non è tutto il tuo lavoro una scultura barbarica? Una bestemmia del tuo ideale?

*Pericolo nella voce.* — Con ima voce molto forte in gola quasi non si è in grado di pensare rose sottili.

*Causa ed effetto.* — Prima dell'effetto si crede a cause diverse che dopo l'effetto.

*La mia antipatia.* — Non amo gli uomini che, per fare effetto in genere, devono esplodere come bombe e in vicinanza dei quali si corre sempre il rischio di perdere improvvisamente l'udito — o ancor più.

219

*Il fine della pena.* — La pena ha il fine di migliorare colui *che punisce*, — è questo l'ultimo rifugio per i sostenitori della pena.

220

*Sacrifici.* — Sui sacrifici e sul sacrificarsi le vittime sacrificali la pensano in modo diverso dagli spettatori; ma da sempre si è impedito loro di parlare.

221

*Risparmiarsi.* — Padri e figli si risparmiano tra loro molto più che non madri e figlie.

222

*Poeti e mentitori.* — Il poeta vede nel mentitore il suo fratello di latte, a cui ha rubato il latte; e così quello è rimasto misero e non ce l'ha fatta neanche a crearsi una buona coscienza.

223

*Vicariato dei sensi.* — «Si hanno anche gli occhi per udire» — disse un vecchio confessore che era diventato sordo — «e tra i ciechi è re colui che ha le orecchie più lunghe».

224

*Critica degli animali.* — Temo che gli animali considerino l'uomo come un essere fatto a loro immagine, ma che ha perduto in modo pericolosissimo la sana ragione animale, — come l'animale che vaneggia, come l'animale che ride, come l'animale che piange, come l'animale infelice.

225

*I naturali.* — «Il male ha sempre avuto per sé il grande effetto! E la natura è



male! Siamo dunque naturali!» — così ragionano in segreto i grandi ricercatori di effetto dell'umanità, che sono stati fin troppo spesso annoverati tra i grandi uomini.

226

*I diffidenti e lo stile.* — Noi diciamo le cose più forti con semplicità, purché ci siano intorno a noi uomini che credano nella nostra forza. Un tale ambiente educa alla «semplicità dello stile». I diffidenti parlano con enfasi; i diffidenti rendono enfatici.

227

*Conclusione sbagliata, tiro sbagliato.* — Egli non sa dominarsi, e quella donna ne arguisce che sarà facile dominarlo e getta i suoi laccioli su di lui; — la poveretta, che ben presto diventerà la sua schiava.

228

*Contro i mediatori.* — Chi vuole mediare tra due pensatori risoluti è etichettato come mediocre: non ha l'occhio per vedere l'irripetibile; la smania di vedere somiglianze e di trovare uguaglianze è segno di occhi deboli.

229

*Ostinazione e fedeltà.* — Tiene fermo per ostinazione a una causa che gli si è fatta trasparente, — ma lo chiama fedeltà.

230

*Non saper tacere.* — Tutto il suo essere non *persuade* — ciò viene dal fatto che non ha mai taciuto una buona azione che aveva fatta.

231

*I «rigorosi».* — I lenti della conoscenza ritengono che alla conoscenza si convenga la lentezza.

232

*Sognare.* — Non si sogna affatto, o si sogna in modo interessante. — Bisogna

imparare a star svegli allo stesso modo: — niente affatto o in modo interessante.

233

*Punto di vista pericolosissimo.* — Ciò che io adesso faccio o non faccio è *per tutto ciò che verrà* altrettanto importante del più grande avvenimento del passato; in questa immensa prospettiva dell'effetto, tutte le azioni sono ugualmente grandi e piccole.

234<sup>45</sup>

*Discorso di consolazione di un musicista,* — «La tua vita non risuona nelle orecchie degli uomini: per essi tu vivi una vita muta, e ogni finezza della melodia, ogni delicato risolversi nel seguire o precedere rimane loro nascosto. E vero: tu non sfilì sul vialone con la banda del reggimento, — ma non per ciò questa buona gente ha il diritto di dire che nel tuo modo di vivere manca la musica. Chi ha orecchie per sentire, senta».

235<sup>46</sup>

*Mente e carattere.* — Più d'uno raggiunge la sua cima come carattere, ma la sua mente è inadeguata proprio a questa altezza — e più d'uno al contrario.

236<sup>47</sup>

*Per smuovere la moltitudine.* — Non deve chi vuole smuovere la moltitudine essere il commediante di se stesso? Non dev'egli prima tradursi in una grottesca chiarezza e *recitare* tutta la sua persona e causa in questa versione grossolana e semplificata?

237

*Il cortese.* — «E così cortese!» — Sì, ha sempre con sé un'offa per il Cerbero ed è così timoroso che vede il Cerbero in chiunque, anche in te e in me, — questa è la sua «cortesia».

238

*Senza invidia.* — È del tutto senza invidia, ma non vi è in ciò alcun merito, perché vuole conquistare una terra che nessuno ha ancora posseduta e forse

nessuno ha neanche mai vista.

239

*Il senza gioia.* — Una sola persona senza gioia basta già per mantenere tutta una famiglia in un continuo malumore e sotto un cielo perturbato; e solo per miracolo accade che quest'uno manchi! — La felicità è lungi dall'essere una malattia così contagiosa, — da che viene ciò?

240

*Al mare.* — Non mi costruirei una casa (e anzi fa parte della mia felicità di non essere proprietario di case!). Ma se dovessi, la costruirei, come molti Romani, fin dentro il mare, — mi piacerebbe avere con questo bel mostro qualche segreto in comune.

241

*Opera e artista.* — Questo artista è un ambizioso e niente più. In definitiva la sua opera è soltanto una lente d'ingrandimento che egli offre a chiunque guardi verso di lui.

242

*Suum cuique.* — Per quanto grande sia l'avidità della mia conoscenza, dalle cose non posso prendere nient'altro che quello che già mi appartiene, — quel che possiedono gli altri rimane nelle cose. Com'è possibile che un uomo debba essere ladro o predone?

243

*Origine di «buono» e «cattivo».* — Un miglioramento lo inventa solo chi sa sentire: «Questo non è buono».

244

*Pensieri e parole.* — Anche i propri pensieri, non si possono del tutto restituire in parole.

245

*Lode nella scelta.* — L'artista trascoglie le sue materie: questa è la sua maniera di lodare.

246

*Matematica.* — Vogliamo introdurre in tutte le scienze, fin dove ciò sia possibile, la sottigliezza e il rigore della matematica, non nella convinzione che per questa via conosceremo le cose, Densi per *stabilire* in tal modo la nostra relazione umana con le cose. La matematica è soltanto il mezzo della universale e ultima conoscenza degli uomini.

247

*Abitudine.* — Ogni abitudine fa la nostra mano più spiritosa e il nostro spirito meno agile.

248

*Libri.* — Che cosa c'è di importante in un libro che non sappia neanche trasportarci al di là di tutti i libri?

249<sup>48</sup>

*Il sospiro dell'uomo della conoscenza.* — «Oh, questa mia avidità! In quest'anima non alberga il disinteresse, — ma invece un Sé che tutto brama, che vorrebbe, attraverso molti individui, vedere come con i *suoi* occhi e afferrare come con le *sue* mani, — un Sé che va a riprendere anche tutto il passato, che non vuole perdere nulla di ciò che potrebbe in genere appartenergli! Oh, questa fiamma della mia avidità! Oh, se potessi rinascere in cento esseri!» — Chi non conosce per esperienza questo sospiro, non conosce neanche la passione dell'uomo della conoscenza.

250

*Colpa.* — Sebbene i giudici delle streghe più sagaci e finanche le streghe stesse fossero convinti della colpa della stregoneria, la colpa tuttavia non c'era. Così stanno le cose con ogni colpa.

251

*Sofferenti misconosciuti.* — Le nature grandiose soffrono diversamente da

come si immaginano i loro ammiratori. Nel modo più duro soffrono per i bassi, meschini ribollimenti di certi brutti momenti, insomma per il loro dubbio circa la loro grandiosità, — ma non per i sacrifici e martiri che il loro compito esige da loro. Finché Prometeo ha pietà degli uomini e si sacrifica per loro, è felice e grande in sé; ma quando diventa invidioso di Zeus e degli omaggi che i mortali gli tributano, — allora soffre!

252

*Meglio debitori.* — «Meglio rimanere debitori che pagare con una moneta che non rechi la nostra immagine!» — così vuole la nostra sovranità.

253

*Sempre a casa.* — Un bel giorno raggiungiamo la nostra *meta* — e parliamo ormai con fierezza dei lunghi viaggi che abbiamo fatti a tal fine. In verità non notavamo che stavamo viaggiando. Ma abbiamo fatto tanta strada perché in ogni luogo credevamo di essere *a casa*.

254

*Contro Vimbarazzo.* — Chi è sempre profondamente occupato, è al riparo da ogni imbarazzo.

255

*Imitatori.* — A.: «Ma come, non vuoi imitatori?» B.: «Non voglio che mi si imiti qualcosa, voglio che ognuno si inventi qualcosa: la stessa cosa che faccio io». A.: «E dunque?».

256<sup>49</sup>

*Epidermicità.* — Tutti gli uomini della profondità trovano la loro beatitudine nell'essere per una volta come i pesci volanti e nel giocare sulle estreme creste delle onde; quello che più apprezzano nelle cose è che abbiano una superficie: la loro epidermicità — *sit venia verbo*<sup>50</sup>.

257

*Dall'esperienza.* — Più d'uno non sa quanto è ricco finché viene a sapere quanti ricchi si fanno ladri a sue spese.

*I negatori del caso.* — Nessun vincitore crede al caso.

*Dal paradiso.* — «Bene e male sono i pregiudizi di Dio» — disse il serpente.

*Tavola pitagorica.* — Uno ha sempre torto; ma con due comincia la verità. — Uno non può dimostrare se stesso, ma due già non si possono confutare.

*Originalità.* — Che cos'è l'originalità? *Vedere* qualcosa che non porta ancora nessun nome, non può essere ancora nominato, sebbene sia sotto gli occhi di tutti. Per come sono di solito gli uomini, solo il nome rende loro visibile una cosa. — Gli originali sono stati per lo più anche quelli che hanno dato i nomi alle cose.

*Sub specie aeterni.* — A.: «Tu ti allontani sempre più rapidamente dai vivi; presto ti cancelleranno dai loro elenchi!». — B.: «E l'unico mezzo per partecipare al privilegio dei morti». — A.: «A quale privilegio?». — B.: «Di non morire più».

*Senza vanità.* — Quando amiamo vogliamo che le nostre manchevolezze restino nascoste, — non per vanità, bensì perché l'essere amato non abbia a soffrire. Anzi, l'amante vorrebbe sembrare un dio, — e anche questo non per vanità.

*Quello che facciamo.* — Quello che facciamo non viene mai capito, ma sempre e solo lodato e biasimato.

*Ultima scepsi.* — Ma quali sono infine le verità dell'uomo? — Sono gli errori *inconfutabili* dell'uomo.

266

*Dove la crudeltà è necessaria.* — Chi ha grandezza è crudele verso le proprie virtù e considerazioni di second'ordine.

267<sup>54</sup>

*Con una grande meta.* — Con una grande meta si è superiori anche alla giustizia, non soltanto alle proprie azioni e ai propri giudici.

268

*Che cosa rende eroici?* — Andare incontro contemporaneamente al supremo dolore e alla suprema speranza.

269

*In che cosa credi tu?* — In questo: che i pesi di tutte le cose devono essere stabiliti di nuovo.

270<sup>55</sup>

*Che cosa dice la tua coscienza?* — «Devi diventare quello che sei».

271

*Dove stanno i tuoi più grandi pericoli?* — Nella compassione.

272

*Che cosa ami negli altri?* — Le mie speranze.

273

*Chi chiami cattivo?* — Chi vuol sempre istigare vergogna.

274

*Qua! è per te la cosa più umana?* — Risparmiare vergogna a qualcuno.

*Qual è il suggello della raggiunta libertà?* — Non vergognarsi più davanti a se stessi.

1. Cfr. 14[14] Autunno 1881.
2. Questa espressione, diventata famosa, appare qui per la prima volta nell'opera di Nietzsche. Ma della morte di Dio si era già discusso nella filosofia tedesca. Hegel, in *Fede e sapere* (1802), riconduce le rivalità tra Kant, Jacobi e Fichte al problema di superare «il sentimento che Dio stesso è morto». Secondo lui Pascal l'aveva detto empiricamente notando l'assenza di Dio nella natura, fuori e dentro l'uomo. Poi i seguaci di Schopenhauer, specie E. von Hartmann, avevano ripreso l'argomento.
3. Cfr. n[108, 157, 201, 213] Primavera-autunno 1881.
4. H discorso è rivolto in particolare contro Duhring. Questi, nel capitolo *La legge fondamentale dell'universo*, del suo *Corso di filosofia*, aveva detto: «Guardiamoci da tali elucubrazioni precipitose», negando un tempo cosmico circolare e invitando a «pensare il tutto come qualcosa di organico».
5. Cfr. 11 [335] Primavera-autunno 1881.
6. Cfr. 16[16] Dicembre 1881-gennaio 1882.
7. Qualche studioso vede qui un'allusione a Cosima Wagner.
8. Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903, 1, fr. 359.
9. Espressioni tratte dal libro di Stendhal, *De l'amour*.
10. Ironia sul papa Leone X, che rinnovò nel 1514 il sistema delle indulgenze. Quesx assicuravano a pagamento l'eterna salvezza dell'anima. Ribellandosi a ciò tre anni dopo, Lutero accusò Leone X di non curarsi minimamente della rivelazione cristiana.
11. Cfr. 12D77, 157]; 14D25, 26] Autunno 1881.
12. All'origine, il detto di Angelus Silesius: «So che senza di me Dio non può vivere un istante; se io scompaio, egli deve per forza rendere l'anima» (cit. da Schopenhauer nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, voi. I, terzo libro, § 25).
13. Cfr. 11 [274] Primavera-autunno 1881; FW af. 145. Sull'alcol distillato in Germania, su cui il Reich pagava diritti giudicati troppo elevati sui mercati inglese e italiano, c'era stato un dibattito nel Reichstag nel febbraio 1876.
14. Cfr. 15 [66] Autunno 1881.
15. Cfr. M 38; 8D27] Inverno 1880-1881.
16. Cfr. 8D27] Inverno 1880-1881. In *Religione e arte* (1880) Wagner dissocia la redenzione per il sacrificio di Cristo dal suo contesto giudaico e giunge a mettere in dubbio l'origine ebraica di Gesù.
17. Cfr. J.W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, IV, ix; *Dichtung und Wahrheit*, parte III, xiv. H detto è di origine spinoziana: «Chi ama Dio non si può sforzare affinché Dio lo riama» (*Etica*, V, prop. 19).
18. Cfr. 12 [7] Autunno 1881.
19. Gesù: «[...] il mio giudizio è retto perché io non sono solo, ma vi ha con me il Padre, che mi ha mandato» (*Giovanni*, 8, 16).
20. La parola «superuomo» appare qui per la prima volta (al plurale, poi apparirà sempre al singolare) nell'opera di Nietzsche. La contrapposizione con «uomini secondari e sottouomini» dimostra che la giusta traduzione di *Übermensch* è superuomo e non oltreuomo, come alcuni traducono, e ciò in qualunque senso si interpreti poi quella parola. Il termine si trova già nell'antichità in Luciano, che Nietzsche conosceva, come *hyperanthropos*. In Italia fu usato da



Tasso per Cristo, come uomo-Dio, e da Ariosto per indicare un'umanità superiore. In Germania fu usato nel 1664 da Heinrich Müller, poi da Herder, Goethe e Jean Paul. Nel 1861 Nietzsche lo usa per l'eroe di Byron Manfred. Ma solo dallo *Zarathustra* in poi esso assume il significato di incarnazione della forza della vita che va oltre ogni legge, per cui è divenuto noto.

21. Cfr. 11 [298] Primavera-autunno 1881.

22. Cfr. FW af. 134; 12[274] Primavera-autunno 1881.

23. Cfr. lettera di Nietzsche a Gast del 30 luglio 1882. Cfr. WS 90.

24. Probabile allusione allo scritto di Wagner *Vociamo sperare?* In esso Wagner spera nello spirito tedesco e punta sul *Parsifal*, cioè sulla religione, contro cui Nietzsche fa valere il paganesimo.

25. Fonte non identificata.

26. Parole pronunciate da Lutero alla Dieta di Worms il 28 aprile 1521.

27. *Die Welt ah Wille und Vorstellung*, Supplementi al secondo Mbro, cap. 17; *Parerga*, II, § 174.

28. Cfr. 6[112] Autunno 1880.

29. Cfr. *Ars poetica*, 191-192.

30. Cfr. 13 [2] Autunno 1881.

31. Descartes parla nella prima delle *Méditations métaphysiques* di «insensati il cui cervello è talmente perturbato che essi s'immaginano di avere un corpo di vetro».

32. Cfr. 11 [8] Primavera-autunno 1881.

33. Cfr. 15D71] Autunno 1881.

34. «L'uomo non mi delizia, no, e neanche la donna»: *Amleto*, II, 2, 215.

35. Probabile allusione a Wagner e al suo carattere «impossibile».

36. Cfr. MADAME DE RÉMUSAT, *Mémoires 1802-1808*, Paris, 1880, vol. I, p. 114.

37. Ma nelle elezioni del 27 ottobre 1881 i partiti votati erano stati sei.

38. Cfr. 8[79] Inverno 1880-1881.

39. Cfr. 6D202] Autunno 1880.

40. Parole del messaggio imperiale indirizzato il 17 novembre 1881 da Guglielmo I al Reichstag.

41. «Se si loda qualcuno, ci si pone a suo pari»: massima di J.W. GOETHE, *Sämtliche Werke*, 40 voli., Stuttgart-Augsburg, 1855-1858, voi. 3 (BN), p. 220.

42. Cfr. 18[i] Febbraio-marzo 1882.

43. «Questo è un uomo nero»: ORAZIO, *Sat.*, I, 4, 85.

44. Cfr. 16[18] Dicembre 1881-gennaio 1882.

45. Scritto probabilmente per Peter Gast, che non riusciva a collocare l'opera *Il leone di Venezia*.

46. Cfr. 6[322] Autunno 1880.

47. Cfr. 12[112] Autunno 1881.

48. Cfr. 13 [7] Autunno 1881.

49. Cfr. 12[54]; 15[56] Autunno 1881.

50. Questa espressione è usata da Schopenhauer in *In riferimento all'etica*, alla fine di *La volontà nella natura*.

51. Cfr. 181/7] Febbraio-marzo 1882.

52. Cfr. 18[6] Febbraio-marzo 1882.

53. Cfr. 12[80] Autunno 1881.

54. Cfr. 9[6]; 8148] Inverno 1880-1881.

55. Questo concetto, tratto da Pindaro, ricorre in varie forme negli scritti di Nietzsche. *Ecce homo*, per esempio, ha per sottotitolo: *Come si diventa ciò che si è*. Sembra contenere una suggestione del goethiano «Muori e diventa» (*Stirb und werde*).

## LIBRO QUARTO

SANCTUS JANUARIUS\*

Tu che con lancia di fiamma  
Spezzi il ghiaccio dell'anima mia,  
Sì che scrosciando s'affretta al mare  
Della sua suprema speranza;  
Sempre più chiara e sempre più sana,  
Libera nel dovere più amorevole —  
Così essa celebra le tue meraviglie,  
Bellissimo Januarius!

*Genova, gennaio 1882*

*Per il nuovo anno.* — Vivo ancora, penso ancora. Devo vivere ancora, perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito; cogito, ergo sum.* Oggi ognuno si permette di esprimere il suo augurio e il suo pensiero più caro. Ebbene, allora anch'io dirò che cosa mi sono oggi augurato da me stesso e quale pensiero quest'anno mi ha per primo attraversato il cuore, — quale pensiero dev'essere per me fondamento, garanzia e dolcezza di ogni vita futura! Voglio imparare sempre più a vedere ciò che nelle cose è necessario come il bello: — così sarò uno di coloro che fanno le cose belle. *Amor fati*: sia questo d'ora in poi il mio amore! Non voglio far guerra al brutto. Non voglio accusare, non voglio nemmeno accusare gli accusatori. *Distogliere lo sguardo* sia la mia unica negazione! E, tutto sommato e in complesso: voglio un bel giorno essere soltanto uno che dice sì!

*Provvidenza personale.* — Vi è nella vita un certo punto alto: una volta che l'abbiamo raggiunto siamo ancora una volta, con tutta la nostra libertà e per quanto abbiamo negato al bel caos dell'esistenza ogni ragione provvidente e bontà, nel più grande pericolo di asservimento spirituale e ci troviamo di fronte alla nostra prova più difficile. Soltanto adesso cioè il pensiero di una provvidenza personale si presenta davanti a noi con la forza più penetrante, avendo per sé il migliore intercessore, l'evidenza, adesso che noi tocchiamo con mano che tutte, tutte le cose che ci riguardano *ridondano* continuamente *a nostro vantaggio*. La vita di ogni giorno e di ogni ora sembra non volere nient'altro che dimostrare sempre di nuovo questo principio; di qualunque cosa si tratti, brutto o bel tempo, la perdita di un amico, una malattia, una calunnia, una lettera che non arriva, la slogatura di un piede, un'occhiata in un negozio, un argomento contrario, l'apertura di un libro, un sogno, un inganno: tutto si rivela subito o di lì a poco come una cosa che «non poteva mancare», — è pieno di profondo senso e di utilità proprio *per noi*! Esiste una seduzione più pericolosa del denunciare la fede negli dèi di Epicuro, quegli esseri sconosciuti senza affanni, per credere in una qualche preoccupata e meschina divinità che conosca personalmente ogni capello sul nostro capo<sup>2</sup> e non provi disgusto nel prestare i servigi più miserabili? Ebbene — voglio dire nonostante tutto ciò — lasciamo in pace gli dèi e così pure i geni servizievoli e accontentiamoci di ammettere che la nostra abilità pratica e teoretica nell'interpretare e nell'inquadrare gli avvenimenti sia ora giunta al suo

apogeo. Non vogliamo neanche pensare troppo di questa destrezza di mano della nostra saggezza, se talvolta siamo eccessivamente sorpresi dalla meravigliosa armonia sprigionantesi dallo strumento che stiamo suonando: un'armonia che suona troppo bella perché osiamo attribuirle a noi stessi. Ed effettivamente, di quando in quando, qualcuno suona *con* noi — il buon caso: all'occasione esso ci guida la mano, e la più saggia provvidenza non potrebbe inventare nessuna musica più bella di quella che allora viene fuori da questa nostra stolta mano.

278

*Il pensiero della morte.* — Mi dà una felicità malinconica vivere in mezzo a questo intrico di stradine, di bisogni e di voci. Quanto godimento, quanta impazienza e brama, quanta vita assetata ed ebbrezza di vita viene qui in luce ogni giorno! E tuttavia su tutti questi esseri chiassosi, vivi e assetati di vita scenderà presto tanto silenzio! Come dietro ognuno sta la sua ombra, la sua scura compagna di viaggio! È sempre come nell'ultimo momento prima della partenza di una nave carica di emigranti: si ha da dirsi reciprocamente più che mai, l'ora incalza, l'Oceano e il suo desolato silenzio attendono con impazienza dietro tutto quel frastuono — così bramosi, così sicuri della loro preda. E tutti, tutti credono che tutto quanto è stato finora sia niente o poco, che il prossimo futuro sia tutto; e quindi questa fretta, queste grida, questo soverchiarsi e sopraffarsi! Ognuno vuol essere il primo in questo futuro, — e invece la morte e il silenzio della morte sono la sola cosa sicura e a tutti comune di questo futuro! Com'è strano che quest'unica sicurezza e comunanza non possa quasi nulla sugli uomini ed essi siano *lontanissimi* dal sentirsi come la confraternita della morte! Mi rende felice vedere che gli uomini non vogliono affatto pensare il pensiero della morte! Io vorrei fare qualcosa per rendere loro il pensiero della vita cento volte *più degno di essere pensato*.

2793

*Amicizia stellare.* — Eravamo amici e ci siamo diventati estranei. Ma è giusto così e non vogliamo nascondercelo né farne mistero, quasi dovessimo vergognarcene. Siamo due navi, ciascuna delle quali ha la sua destinazione e la sua rotta. Possiamo ben incrociarci e celebrare una festa tra noi, come abbiamo fatto — e allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente alla fonda in uno stesso porto e sotto uno stesso sole, che si poté pensare fossero già giunti alla meta e avessero la medesima destinazione. Ma poi la forza onnipotente della nostra missione ci sospinse di nuovo l'uno lontano dall'altro,

in diversi mari e diverse spere di sole e forse non ci rivedremo più; o fors'anche ci rivedremo, ma non ci riconosceremo: i mari e i soli diversi ci avranno mutati! Che dovessimo diventarci estranei, lo ha voluto la legge che è *sopra* di noi; ma proprio perciò dobbiamo diventarci anche più degni di rispetto! Proprio perciò il pensiero della nostra passata amicizia deve diventare più sacro! C'è probabilmente, tra le stelle, una curva e un'orbita immensa e invisibile, in cui le nostre vie e destinazioni così diverse possono essere *comprese* come piccoli tratti di strada, — eleviamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve e la nostra vista troppo debole perché noi possiamo essere amici più che nel senso di questa sublime possibilità. E dunque *crediamo* alla nostra amicizia tra le stelle, anche se dovessimo essere nemici su questa terra.

280

*Architettura degli uomini della conoscenza.* — Bisogna che una volta, e probabilmente una volta presto, ci si renda conto di ciò che soprattutto manca alle nostre grandi città: luoghi silenziosi e spaziosi, di ampia estensione, per riflettere, luoghi con alte e lunghe gallerie per il cattivo tempo o il troppo sole, dove non penetri il rumore delle carrozze e degli imbonitori e dove un più fine senso dell'educazione proibirebbe anche al prete di pregare ad alta voce: costruzioni e giardini pubblici che nel loro complesso esprimano la sublimità del meditare e dell'appartarsi. E passato il tempo in cui la Chiesa possedeva il monopolio della meditazione, in cui la *vita contemplativa* doveva essere sempre anzitutto *vita religiosa*; e tutto quello che la Chiesa ha costruito esprime questa idea. Non saprei come potremmo accontentarci delle loro costruzioni, quand'anche fossero spogliate della loro destinazione ecclesiastica: queste costruzioni parlano un linguaggio troppo patetico e prevenuto, come case di Dio e luoghi di sfarzo di un commercio ultramondano, perché noi senz'altro possiamo pensare qui i *nostri pensieri*. Noi vogliamo vedere *noi stessi* tradotti in pietra e pianta, vogliamo andare a passeggiare *in noi stessi*, quando ci aggiriamo in queste gallerie e giardini.

281

*Saper trovare il finale.* — I maestri di prim'ordine si fanno conoscere per il fatto che, nel grande come nel piccolo, sanno in maniera perfetta trovare il finale, che sia il finale di una melodia o di un pensiero, il quinto atto di una tragedia o un affare di Stato. I primi del secondo grado diventano sempre, verso la fine, inquieti, e non digradano verso il mare con così fiera e placida

armonia, come per esempio i monti presso Portofino — là dove la baia di Genova finisce di cantare la sua melodia.

282

*L'andatura.* — Ci sono maniere dello spirito con cui anche grandi spiriti tradiscono la loro origine plebea o semiplebea: — sono specialmente l'andatura e il passo dei loro pensieri che fanno i traditori: essi non sanno *camminare*. Anche Napoleone, con suo sommo rincrescimento, non sapeva incedere in maniera principesca e «legittima», nelle occasioni in cui proprio occorreva saperlo fare, come nelle grandi processioni per l'incoronazione e simili: anche allora egli era sempre e solo il comandante di una colonna — fiero e precipitoso insieme e consapevolissimo di ciò. — Si ha qualcosa per cui ridere a vedere questi scrittori che fanno frusciare intorno a sé i drappaggi del periodo: vogliono così nascondere i loro *piedi*.

2834

*Uomini che preparano.* — Saluto tutti i segni che annunciano l'avvento di un'età più virile, guerriera, che soprattutto riporterà in onore il valore! Giacché essa dovrà aprire la strada a un'età ancora più elevata e raccogliere la forza di cui quella avrà un giorno bisogno, — quell'età che porterà l'eroismo nella conoscenza e *muoverà guerre* per amore delle idee e delle loro conseguenze. A ciò occorrono per il momento molti valorosi precursori, che però non possono scaturire dal nulla — e tanto meno dalla sabbia e dal muco dell'attuale civiltà e dell'educazione metropolitana: uomini che, silenziosi, appartati e risoluti, sappiano essere contenti e costanti in un'invisibile attività; uomini che con intima inclinazione cerchino in tutte le cose ciò che in esse *dev'essere superato*; uomini che dberghino in sé serenità, pazienza, semplicità e disprezzo delle grandi vanità altrettanto che la magnanimità nella vittoria e l'indulgenza verso le piccole vanità di tutti i vinti; uomini con un giudizio acuto e libero su tutti i vincitori e sulla parte di caso che c'è in ogni vittoria e fama; uomini con proprie festività, propri giorni lavorativi, propri tempi di lutto, adusi e sicuri nel comandare e subito pronti, all'occorrenza, a ubbidire, ugualmente fieri nell'una come nell'altra cosa, ugualmente al servizio della propria causa; uomini più esposti, uomini più fecondi, uomini più felici! Giacché, credetemi — il segreto per raccogliere la massima fecondità e il massimo godimento dall'esistenza sta nel *vivere pericolosamente*! Costruite le vostre case sul Vesuvio! Mandate le vostre navi in mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e con voi stessi! Siate predoni e conquistatori finché non potrete

essere dominatori e padroni, o uomini della conoscenza! Presto passerà il tempo in cui poteva essere abbastanza per voi starvene rintanati nei boschi come cervi schivi! Finalmente la conoscenza potrà tendere la mano verso ciò che le è dovuto: — vorrà *dominare e possedere*, e voi con essa!

284

*ha fede in se stessi.* — Pochi uomini hanno in genere la fede in se stessi; e di questi pochi alcuni la ricevono in sorte come un'utile cecità o come parziale ottenebramento del loro spirito — (che cosa scorgerebbero, se potessero scrutare *il fondo* di se stessi!), gli altri devono prima conquistarsela: tutto quello che fanno di buono, di valido, di grande, è in primo luogo un argomento contro lo scettico che si annida in loro; si tratta di convincere o persuadere *questo scettico*, e per questo ci vuole quasi del genio. Sono i grandi insoddisfatti di sé.

285

*Excelsior!* — «Non pregherai più, non adorerai più, non riposerai più in una fiducia sconfinata — tu ti proibisci di fermarti davanti a una saggezza ultima, a una bontà ultima, a una potenza ultima, e di togliere i finimenti ai tuoi pensieri — non hai alcun assiduo custode e amico per le tue sette solitudini — tu vivi senza la vista sulle montagne, che portano la neve sul capo e gli ardori nel cuore — non esiste più per te nessun retributore, nessun correttore di ultima mano — non c'è più nessuna ragione in ciò che accade, nessun amore in ciò che accadrà a te — al tuo cuore non è più aperto alcun asilo di pace in cui esso possa solo trovare e non debba più cercare, tu ti ribelli contro una qualunque pace ultima, tu vuoi l'eterno ritorno di guerra e pace. Uomo della rinuncia, a tutto ciò vuoi tu rinunciare? Chi te ne darà la forza? Nessuno ha ancora avuto questa forza!» — C'era un lago che un giorno si proibì di defluire e innalzò una diga là dove era fino allora defluito: da allora questo lago cresce sempre più in altezza. Forse proprio quella rinuncia ci darà anche la forza con cui la rinuncia stessa potrà essere sopportata; forse l'uomo crescerà da ora in poi sempre più in altezza, dove non *defluirà* più in un Dio.

286

*Interlocuzione.* — Qui ci sono delle speranze; ma che cosa vedrete e udrete di esse se non avrete vissuto nelle vostre proprie anime splendore e ardore e aurore? Io posso solo rammentare — di più non posso fare! Muovere le pietre, trasformare animali in uomini — volete questo da me? Ah, se siete ancora



pietre e animali, cercatevi prima il vostro Orfeo!

287

*Piacere della cecità.* — «I miei pensieri», disse il viandante alla sua ombra, «devono indicarmi dove mi trovo; ma non devono rivelarmi *dove vado*. Amo l'incertezza circa il futuro e non voglio rovinarmi per l'impazienza di gustare in anticipo le cose promesse».

2885

*Stati d'animo elevati.* — Mi sembra che la maggior parte degli uomini non creda affatto agli stati d'animo elevati, salvo per momenti, al massimo per quarti d'ora, — eccettuati quei pochi che conoscono per esperienza una più lunga durata di un sentimento elevato. Ma essere proprio l'uomo di un solo sentimento elevato, l'incarnazione di un unico grande stato d'animo — finora ciò è stato soltanto un sogno e un'incantevole possibilità; la storia non ce ne fornisce ancora nessun esempio sicuro. Ciò nonostante, essa potrebbe un giorno generare anche uomini simili — allorquando fosse stata creata e stabilita una serie di condizioni preliminari favorevoli che attualmente neanche il caso più fortunato potrebbe accozzare insieme. Forse per queste anime future sarebbe lo stato d'animo abituale proprio quello che di tanto in tanto è finora penetrato nelle nostre anime come l'eccezione avvertita con brivido: un continuo moto tra alto e profondo e il sentimento dell'altezza e della profondità, un costante *come-salir-le-scale* e insieme un *come-riposar-sulle-nubi*.

289

*Alle navi!* — Se si considera come su ogni individuo agisca una giustificazione filosofica totale del suo modo di vivere e di pensare — cioè come un sole che riscalda, benedice, feconda e splende apposta per lui; come essa lo renda indipendente da lode e biasimo, soddisfatto di sé, ricco, munifico di felicità e benevolenza; come essa trasformi incessantemente il male in bene, faccia fiorire e maturare tutte le forze e non faccia affatto allignare la piccola e grande malerba dell'afflizione e della tetraggine: — si esclama infine con desiderio: «Oh, se fossero ancora creati molti nuovi soli così! Anche il cattivo, anche l'infelice, anche l'uomo d'eccezione deve avere la sua filosofia, il suo buon diritto, il suo splendore di sole! Per loro non è necessaria la compassione! — questa invenzione della superbia, noi dobbiamo disimpararla, per quanto a lungo l'umanità abbia finora imparato proprio da essa e si sia in essa esercitata

— per essi non c'è bisogno di schierare confessori, esorcizzatori di anime e rimettitori di peccati! E invece necessaria una nuova *giustiziai* E una nuova parola d'ordine! E nuovi filosofi! Anche la terra morale è rotonda! Anche la terra morale ha i suoi antipodi! Anche gli antipodi hanno il diritto di esistere! C'è ancora un altro mondo da scoprire — e più d'uno! Alle navi, filosofi!

2906

*Solo una cosa è necessaria.* — «Conferire stile» al proprio carattere — un'arte grande e rara! La esercita colui che abbraccia con lo sguardo tutta la panoplia di forze e debolezze che la sua natura offre e la inquadra poi in un piano artistico, finché ogni cosa non appaia come arte e ragione e la stessa debolezza non incanti l'occhio. Qui si è aggiunta una gran massa di natura secondaria, lì si è tolto un pezzo di natura primaria: — entrambe le volte con un lungo esercizio e una quotidiana fatica. Qui il brutto che non si è potuto eliminare è stato nascosto, lì esso è stato trasfigurato nel sublime. Molte cose vaghe, che riluttavano ad assumere forma, sono state risparmiare e sfruttate a fini prospettici: — esse devono accennare a qualcosa di lontano e incommensurabile. Alla fine, quando l'opera è compiuta, diventa chiaro come fosse la costrizione esercitata da uno stesso gusto a dominare e a dar forma nel grande e nel piccolo; che il gusto fosse buono o cattivo, è meno importante di quel che si pensa, — basta che sia un solo gusto! — Saranno le nature forti, dominatrici che, in una tale costrizione, entro tale disciplina e compiutezza, godranno sotto la propria legge la loro gioia più bella; la passione del loro possente volere si mitiga alla vista di ogni natura stilizzata, di ogni natura vinta e asservita; anche quando devono costruire palazzi e sistemare giardini, recalcitrano all'idea di lasciare libertà alla natura. — Al contrario, sono i caratteri deboli, che non sono padroni di se stessi, quelli che *odiano* i vincoli dello stile: sentono che se questa maligna costrizione fosse loro imposta, essi diverrebbero, in sua balia, *uomini dappoco*: — diventano schiavi non appena servono, odiano il servire. Tali spiriti — e possono essere spiriti di prim'ordine — sono sempre intenti a plasmare o a interpretare se stessi e tutto quanto li circonda come natura *libera* — selvaggia, arbitraria, fantastica, disordinata, sorprendente —: ed è bene che facciano così, perché soltanto così fanno bene a se stessi! Solo una cosa, in effetti, è necessaria: che l'uomo *riesca a essere* contento di se stesso — sia grazie a questa sia grazie a quella poesia e arte: soltanto allora la vista dell'uomo riesce in genere tollerabile! Chi è scontento di sé è sempre pronto a trarne vendetta. E noi altri siamo destinati a diventare le sue vittime, anche magari solo per il fatto di dovere sempre sopportare la sua brutta vista. Perché la vista della bruttezza incattivisce e incupisce.

*Genova.* — Mi sono guardato per un bel po' questa città, le sue ville e i suoi parchi e l'ampia cerchia dei suoi colli e declivi abitati; alla fine devo dire che vedo *volti* provenienti da generazioni passate, — questa regione è cosparsa di immagini di uomini arditi e sovrani. Essi hanno vissuto e hanno voluto continuare a vivere — questo essi mi dicono con le loro case, costruite e abbellite per i secoli e non per Fora fuggevole; sono stati buoni con la vita, per quanto cattivi possano essere stati spesso con se stessi. Vedo sempre il costruttore, come egli faccia riposare il suo sguardo su tutto ciò che è costruito vicino o lontano intorno a lui e così pure sulla città, sul mare, sui profili delle montagne; come egli eserciti con questo sguardo potere e conquista. Tutto questo egli lo vuole inserire nel *suo* piano e farne infine una sua *proprietà*, in quanto esso ne diviene una parte. Tutta questa regione è ricoperta di questo sontuoso insaziabile egoismo fatto di piacere del possesso e della preda; e come questi uomini non riconoscevano nessun confine nella lontananza e, nella loro sete di novità, posero un mondo nuovo accanto al vecchio, così anche in patria ognuno continuava a ribellarsi a ogni altro e inventava un modo di esprimere la sua superiorità e di frapporre tra sé e il proprio vicino la sua personale infinità. Ognuno si riconquistava per sé la sua patria, soggiogandola con i suoi pensieri architettonici e ricreandola per così dire come un pascolo per gli occhi della sua casa. Quando si guarda al modo di costruire le città, fa impressione nel Nord la legge e il piacere generale della legalità e dell'obbedienza; vi si indovina quell'intimo pacificarsi, inquadrarsi, che deve aver dominato l'anima di tutti i costruttori. Qui invece tu trovi, dietro ogni angolo, un uomo per sé, che conosce il mare, l'avventura e l'Oriente, un uomo che prova avversione per la legge e per il vicino come per qualcosa di noioso, e che misura tutto quello che è stato già fondato, il vecchio, con sguardi invidiosi: vorrebbe, con mirabile scaltrezza della fantasia, fondare ancora una volta tutto ciò almeno in pensiero, imporvi la sua mano, la sua mente — anche soltanto per un momento di un pomeriggio solatio, in cui la sua anima insaziabile e malinconica si sente infine sazia, e al suo occhio possono mostrarsi solo cose proprie e niente più di estraneo.

*Ai predicatori di morale.* — Non voglio fare la morale, ma a quelli che la fanno do questo consiglio: se volete finire con lo spogliare di ogni onore e valore le cose e le situazioni migliori, continuate pure a portarle sulle labbra, come avete fatto finora! Mettetele sulla punta della vostra morale e parlate da

mattina a sera della felicità della virtù, della pace dell'anima, della giustizia e della retribuzione immanente: per come le trattate, tutte queste buone cose finiranno con l'ottenere per sé, in tal modo, una popolarità e uno schiamazzo di strada; ma allora anche tutto il loro oro ne sarà stato scrostato e ancor più: tutto l'oro *che c'è in esse* si sarà tramutato in piombo. Veramente, voi vi intendete di un'arte dell'alchimia alla rovescia: la svalorizzazione delle cose che hanno più valore. Provate a por mano a un'altra ricetta, per non mettere capo, come finora, al contrario di quello che cercate; *negate* quelle buone cose, sottraete loro il plauso della plebe e la facile circolazione, fatene di nuovo dei pudori nascosti di anime solitarie, dite: *La morale sia qualcosa di vietato!* Forse con ciò guadagnerete a queste cose quella specie di uomini che unicamente conta per qualcosa, voglio dire gli uomini *eroici*. Ma allora dev'esservi in esse qualcosa che ispiri timore e non, come finora, disgusto! Non si potrebbe dire oggi, riguardo alla morale, come Meister Eckhardt: «Prego Dio affinché mi liberi di Dio!»<sup>7</sup>?

*La nostra aria.* — Lo sappiamo bene: chi una volta getta uno sguardo, come passeggiando, verso la scienza, al modo delle donne e purtroppo anche di molti artisti: per costui la severità del suo servizio, questa inesorabilità nel piccolo come nel grande, questa rapidità nel ponderare, giudicare, condannare, hanno qualcosa che fa venire le vertigini e incute timore. Specialmente lo spaventano vedere come qui si esiga il più difficile, si faccia il meglio, senza che vengano tributate in cambio lodi e onorificenze, ma anzi, come tra i soldati, *si facciano sentire* quasi solo biasimo e aspre ammonizioni, — giacché il far bene è considerato la regola, lo sbagliare l'eccezione. Ma la regola tiene qui, come dappertutto, la bocca chiusa. Con questa «severità della scienza» le cose stanno tuttavia come con le forme e la cortesia della migliore società: — spaventa il non iniziato. Ma chi vi è abituato non vuol vivere in nessun altro posto che in quest'aria chiara, trasparente, corroborante, carica di elettricità, in quest'aria *virile*. Qualunque altro luogo non è per lui pulito e arioso abbastanza. Egli sospetta che *altrove* la sua arte migliore non sarebbe veramente utile a nessuno e non diventerebbe per lui una gioia, che tra i malintesi metà della sua vita gli sfuggirebbe di tra le dita, che occorrerebbe continuamente molta prudenza, molto nascondere e dominarsi, — tutte grandi e inutili perdite di energia! In *questo* rigoroso e chiaro elemento invece egli dispone di tutta la sua forza: qui egli può volare! A che dovrebbe tornare giù, in quelle acque torbide, dove si deve nuotare e sguazzare e le ali perdono il loro colore? — No! Lì è troppo difficile per noi vivere. Che cosa possiamo farci se siamo nati per l'aria, per

l'aria pura, noi rivali del raggio di luce, e se ameremmo più di tutto cavalcare, come lui, il pulviscolo dell'etere, e non per allontanarci dal sole bensì *per avvicinarci ad essol* Ma ciò noi non possiamo: — e allora vogliamo fare ciò che unicamente possiamo fare: portare luce alla terra, essere «la luce della terra»! E per questo abbiamo le nostre ali e la nostra velocità e severità, e per ciò siamo virili e perfino terribili, come il fuoco. Che ci temano coloro che accanto a noi non sanno riscaldarsi e rischiararsi!

294

*Contro i diffamatori della natura.* — Trovo sgradevoli quelle persone per le quali ogni tendenza naturale diventa subito malattia, qualcosa di deformante o addirittura di ignominioso — *costoro* ci hanno indotti a credere che le tendenze e gli impulsi dell'uomo siano cattivi; sono *loro* la causa della nostra grande ingiustizia contro la nostra natura, contro ogni natura! Ci sono abbastanza uomini che *possono* abbandonarsi ai loro impulsi con grazia e noncuranza; ma essi non lo fanno, per paura di quell'immaginaria «essenza malvagia» della natura! *Da qui* è venuto il fatto che tra gli uomini si possa trovare così poca finezza: il cui contrassegno sarà sempre di non aver paura di se stessi, di non aspettarsi niente di ignominioso da sé, di volare senza esitazioni là dove ci si sente spinti — noi uccelli nati liberi! Dovunque capitiamo, sempre intorno a noi tutto sarà libero e solatio.

295

*Abitudini brevi.* — Amo le abitudini brevi e le considero un mezzo inestimabile per conoscere *molte* cose e situazioni e per scendere giù, fino in fondo alle loro dolcezze e amarezze. La mia natura è del tutto predisposta per le abitudini brevi, anche nei bisogni della sua salute corporale e in genere *fin dove* si spinge il mio sguardo: dalle cose più basse fino a quelle più alte. Credo sempre che adesso *questo* mi soddisferà in modo duraturo — anche l'abitudine breve ha quella fede della passione, la fede nell'eternità — e che io sia da invidiare per averlo trovato e conosciuto: — e ora esso mi nutre a mezzogiorno e a sera e diffonde intorno a sé e dentro di me un profondo senso di appagamento, sicché non desidero altro, senza avere per questo da confrontare o da disprezzare o da odiare. E un giorno ecco che esso ha fatto il suo tempo: la buona cosa si diparte da me, non come alcunché che ormai mi ispiri disgusto — bensì pacificamente e sazia di me, come io di essa, e come se ci dovessimo essere reciprocamente grati e ci dessimo così la mano per congedarci. E già il nuovo aspetta alla porta e così pure la mia fede — questa indistruttibile fede

matta e saggia! — questo nuovo sarà la cosa giusta, l'ultima cosa giusta. Così mi accade con cibi, pensieri, persone, città, poesie, musiche, teorie, ordini del giorno, stili di vita. — Per contro, odio le abitudini *durevoli* e mi pare che un tiranno venga nelle mie vicinanze e che la mia aria vitale si *condensi*, quando gli avvenimenti si configurano in modo che abitudini durevoli sembrano scaturirne con necessità: per esempio a causa di un ufficio, dello stare sempre insieme con la stessa persona, di una dimora fissa, di un unico tipo di salute. Sì, neü'intimo fondo della mia anima io provo sentimenti grati per tutta la mia miseria e infermità, e quant'altro vi sia di imperfetto in me, perché cose del genere mi aprono cento porte segrete, attraverso le quali io posso sfuggire alle abitudini durevoli. — Certo la cosa più insopportabile, la cosa veramente più terribile, sarebbe per me una vita del tutto priva di abitudini, una vita che richiedesse una continua improvvisazione: — questa sarebbe il mio esilio e la mia Siberia.

*La solida reputazione.* — La solida reputazione era una volta una cosa di estrema utilità; e dovunque la società sia ancora dominata dall'istinto del gregge, è ancor oggi massimamente conforme ai fini di ogni individuo *dare* per immutabili il proprio carattere e la propria occupazione, — anche quando essi in fondo non lo sono. «Si può contare su di lui, egli rimane uguale a se stesso»: — questa è, in tutte le situazioni pericolose della società, la lode che è destinata a contare di più. La società sente con soddisfazione di possedere, nella virtù di questo, nell'ambizione di queio, nella riflessione e passione di un terzo, uno *strumento* fidato e sempre pronto, — essa onora coi suoi onori più alti questa *natura strumentale*, questo rimaner fedeli a se stessi, questa invariabilità delle opinioni, delle aspirazioni, perfino delle nonvirtù. Un tale modo di valutare, che fiorisce ed è fiorito dappertutto insieme con l'eticità dei costumi, educa «caratteri» e getta *discredito* su ogni cambiare, orientarsi diversamente, trasformarsi. Ma questo è in ogni caso, per quanto grande sia altrimenti il vantaggio di questo modo di pensare, il tipo di giudizio generale di gran lunga più dannoso per *la conoscenza*, giacché proprio la buona volontà dell'uomo della conoscenza di dichiararsi ognora intrepidamente *contro* l'opinione da lui sostenuta fino allora e di essere in genere diffidente riguardo a tutto ciò che in noi vuole *fissarsi*, — è qui condannato e messo in discredito. L'atteggiamento dell'uomo della conoscenza, in quanto è in contraddizione con la «solida reputazione», è considerato *disonorevole*, mentre la pietrificazione delle opinioni ha per sé ogni onore: — oggi dobbiamo ancora vivere in balia di tale modo di valutare! Com'è difficile la vita, quando si sente contro di sé e intorno

a sé il giudizio di molti millenni! E probabile che la conoscenza sia stata affetta per millenni dalla cattiva coscienza e che nella storia dei grandi spiriti ci sia molto disprezzo di sé e molta segreta miseria.

297

*Saper contraddire.* — Oggi ognuno sa che il saper sopportare la contraddizione è un segno di grande civiltà. Alcuni sanno perfino che l'uomo superiore desidera e provoca contro di sé la contraddizione, per avere un'indicazione sulla sua ingiustizia, rimastagli frattanto sconosciuta. Ma il *saper* contraddire, la *buona* coscienza lucrata nell'ostilità all'abituale, al tramandato, al consacrato, — ciò è più di quelle due cose ed è la caratteristica propriamente grande, nuova e sorprendente della nostra civiltà, il passo più grande di tutti quelli fatti dallo spirito liberato: chi sa questo?

298

*Sospiro.* — Afferrai al volo questa intuizione e presi subito le prime misere parole per fissarla, affinché non se ne rivolasse via da me. E ora mi è morta in queste povere parole e penzola e ciondola da esse — e io quasi non so più, quando la guardo, come io abbia potuto provare una tale felicità quando ho acchiappato questo uccello.

299

*Che cosa bisogna imparare dagli artisti.* — Quali mezzi abbiamo per renderci le cose belle, attraenti, desiderabili, quando non lo sono? — e io credo che in sé non lo siano mai! Qui noi dobbiamo imparare qualcosa dai medici, quando per esempio diluiscono Tamaro o aggiungono vino e zucchero nelle loro misture; ma ancor più dagli artisti, che in realtà sono continuamente intenti a fare tali invenzioni e giochi di prestigio. Allontanarsi dalle cose, finché molto di esse non si veda più e molto altro si debba vedere in aggiunta, *per vederle ancora* — o vedere le cose dietro l'angolo e come in scorcio — o disporle in modo che in parte si dissimolino a se stesse e si lascino solo intravedere in prospettiva — o guardarle attraverso vetro colorato o nella luce del crepuscolo — o dare loro una superficie e una pelle che non abbia piena trasparenza: tutto ciò noi dobbiamo imparare dagli artisti ed essere nel resto più saggi di loro. Giacché in loro di solito questa loro forza sottile cessa dove cessa l'arte e comincia la vita; ma *noi* vogliamo essere i poeti della nostra vita, e anzitutto nelle cose più piccole e più quotidiane.

*Preludi della scienza.* — Credete dunque che le scienze sarebbero nate e cresciute se non fossero state precedute da maghi, alchimisti, astrologi e streghe, come coloro che per primi dovettero creare, con le loro promesse e illusionismi, sete, fame e gusto di potenze *occulte e proibite*? Anzi, non si è dovuto *promettere* infinitamente più di quello che poteva mai essere mantenuto affinché si mantenesse in genere qualcosa nel regno della conoscenza? — Forse, allo stesso modo in cui si presentano qui a noi i preludi e gli esercizi preliminari della scienza, che *non* furono affatto praticati e sentiti come tali, si presenterà anche, a una qualche età lontana, tutta quanta la *religione* come esercizio e preludio. Forse essa potrebbe essere stata lo strano mezzo necessario perché un giorno singoli uomini possano godere tutta rautosufficienza di un dio e tutta la sua forza di autoreddenzione. Già! — si può domandare — avrebbe l'uomo in genere imparato, senza quella scuola e preistoria religiosa, a sentire fame e sete di *sé* e ad attingere da *sé* sazietà e pienezza? Doveva Prometeo prima *illudersi* di aver *rubato* la luce e di pagarne il fio, — per scoprire infine che era stato lui a creare la luce, *a forza di bramare la luce*, e che non solo l'uomo ma anche il *dio* era stato opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani? Che tutte queste erano solo immagini dell'artista plasmatore? — altrettanto dell'illusione, del furto, del Caucaso, dell'avvoltoio e di tutta la tragica *Prometheia* di tutti gli uomini della conoscenza?

*Illusione dei contemplativi.* — Gli uomini elevati si distinguono dagli inferiori per il fatto che vedono e odono indicibilmente di più e vedono e odono pensando — e appunto questo distingue l'uomo dall'animale e gli animali superiori dagli inferiori. Il mondo diventa sempre più pieno per colui che cresce innalzandosi all'altezza dell'umanità; sempre più vengono gettate verso di lui le esche dell'interesse; la quantità dei suoi stimoli è in costante aumento e così pure la quantità delle sue forme di piacere e dispiacere, — l'uomo superiore diventa sempre più felice e insieme più infelice. Ma in tutto ciò un'illusione rimane la sua fedele compagna: egli crede di essere posto come *spettatore e ascoltatore* davanti al grande spettacolo, drammatico e musicale, che è la vita; chiama la sua natura *contemplativa* e intanto non si accorge che è egli stesso anche il vero poeta, che continuamente scrive il poema della vita, — e che si distingue bensì molto *dall'attore* di questo dramma, il cosiddetto uomo d'azione, ma si distingue ancor più da un mero osservatore e ospite d'onore *davanti* alla scena. Di lui, come poeta, è certamente caratteristica la *vis*



*contemplativa* e lo sguardo retrospettivo rivolto alla sua opera, ma insieme e anzitutto la *vis creativa*, che all'uomo d'azione *manca*, checché ne dicano l'evidenza e la credenza universale. Siamo noi, i pensantisenzienti, a *fare* veramente e continuamente qualcosa che non c'è ancora: tutto il mondo eternamente crescente delle valutazioni, dei colori, dei pesi, delle prospettive, delle scale gerarchiche, delle affermazioni e negazioni. Questo poema da noi creato viene continuamente introiettato con l'apprendimento e l'esercizio e tradotto in carne e realtà, anzi in quotidianità, dai cosiddetti uomini pratici (i nostri attori, come si è detto). Qualunque cosa abbia *valore* nel mondo attuale, non ce l'ha in sé, per sua natura, — la natura è sempre scevra di valore — ma il valore le è stato dato, donato una volta, e siamo stati *noi* a darglielo e a donarglielo! Soltanto noi abbiamo creato il mondo *che in qualche modo interessa all'uomo*<sup>9</sup> — Ma proprio questo sapere ci manca, e se una volta ci capita di afferrarlo per un momento, nel prossimo l'abbiamo di nuovo dimenticato: noi misconosciamo le nostre forze migliori e stimiamo noi stessi, i contemplativi, di un grado più in basso, — non siamo *né così orgogliosi né così felici* come potremmo essere.

302<sup>10</sup>

*Pericolo del più felice.* — Avere sensi fini e un fine gusto; essere abituati alle cose più elette e di gran lunga migliori dello spirito come al cibo giusto e più vicino; godere di un'anima forte, ardita, temeraria; attraversare la vita con occhio tranquillo e passo sicuro, sempre pronti alle cose estreme come a una festa e pieni di desiderio di mondi e mari, uomini e dèi non ancora scoperti; porgere l'orecchio a ogni musica serena, come se con essa uomini valorosi, soldati, navigatori volessero concedersi un breve riposo e svago, e nel più profondo godimento del momento essere sopraffatti dalle lacrime e da tutta la purpurea malinconia dell'uomo felice: chi non vorrebbe che tutto ciò appunto fosse il *suo* possesso e il suo stato? Fu questa la *felicità di Omerol* Lo stato di colui che inventò per i Greci i loro dèi, — no, che inventò per se stesso i *suoi* dèi! Ma non ce lo nascondiamo: con questa felicità di Omero nell'anima, si è anche le creature più capaci di soffrire che ci siano sotto il sole! E solo a questo prezzo si compra la preziosa conchiglia che le onde dell'esistenza hanno finora gettato a riva! Come suoi possessori si diventa sempre più affinati nel dolore e da ultimo troppo affinati: alla fine bastò un piccolo malumore e disgusto per amareggiare la vita a Omero. Non aveva saputo risolvere un piccolo stolto enigma che gli avevano proposto dei giovani pescatori! Sì, i piccoli enigmi sono il pericolo dei più felici!

*Due felici.* — In verità quest'uomo, nonostante la sua giovinezza, s'intende dell' *'improvvisare la vita* e mette in stupore anche il più sottile osservatore. Sembra cioè che non faccia alcuno sbaglio, sebbene giochi continuamente il gioco più azzardato. Questo ci rammenta quei musicisti maestri di improvvisazione, ai quali anche l'ascoltatore vorrebbe attribuire una divina *infallibilità* della mano, nonostante che qui e lì essi si sbagliano, come si sbaglia ogni mortale. Ma sono esercitati e inventivi, e sempre pronti in un momento a inserire subito nella struttura tematica il suono più casuale al quale li spinge un colpo di dito, un capriccio, infondendo nel caso un bel senso e un'anima. — Qui c'è un tutt'altro uomo: a lui va male in fondo tutto quello che vuole e progetta. Ciò in cui ha occasionalmente messo il suo cuore lo ha condotto già alcune volte sull'orlo dell'abisso e nelle immediate vicinanze della catastrofe; e se ancora sfuggì ad essa, non fu certo soltanto «con un occhio pesto». Credete voi che egli ne sia infelice? Già da un pezzo ha deciso tra sé e sé di non dare tanta importanza ai propri desideri e progetti. «Se questo non mi riesce», così dice a se stesso, «forse mi riesce quello; e nel complesso non so se io non mi debba sentire più obbligato verso il mio insuccesso che verso un qualunque successo. Sono io fatto per essere testardo e per portare le corna del toro? Quello che *per me* rappresenta il valore e il risultato della vita, si trova da un'altra parte; il mio orgoglio e così pure la mia miseria stanno altrove. So di più della vita perché sono stato spesso sul punto di perderla; e proprio perciò *ho* dalla vita più di voi tutti!»

*Facendo omettiamo.* — In fondo mi sono odiose tutte quelle morali che dicono: «Non far questo! Rinuncia! Vinci te stesso!» — e invece amo quelle morali che mi incitano a fare qualcosa e a farla di nuovo e da mane a sera, e a sognarne di notte, e a non pensare ad altro che a far *bene* questo, così bene come appunto soltanto a me è possibile! A chi vive così, cadono continuamente di dosso, l'una dopo l'altra, tutte le cose che non hanno attinenza con una tale vita; senza odio e ripugnanza egli vede prendere congedo da sé oggi questo e domani quello, come foglie ingiallite che ogni arietta un po' mossa porta via dall'albero. O anche non vede affatto che prendono congedo, tanto il suo occhio è concentrato sulla sua meta e guarda in genere in avanti, non di lato, non indietro, non in basso. «H nostro fare deve determinare ciò che omettiamo: facendo omettiamo» — così mi piace, così suona il *mio placitum*. Invece non voglio, ad occhi aperti, darmi da fare per impoverirmi, mi sono

invisè tutte le virtù negative la cui essenza consista semplicemente nel negare e nel negarsi.

305

*Dominio di sé.* — Quei maestri di morale che, come prima e ultima cosa, ingiungono all'uomo di prendersi in pugno, gli fanno con ciò piombare addosso una malattia peculiare, cioè una costante eccitabilità in tutti i moti e le inclinazioni naturali e per così dire una specie di prurito. Qualunque cosa in seguito lo urti, lo attragga, lo alletti, lo sospinga, provenendo da dentro o da fuori — sempre a codesto eccitabile fa l'impressione come se adesso il dominio da lui stabilito su di sé fosse messo in pericolo: egli non può più affidarsi a un istinto, a un libero colpo d'ala, ma se ne sta costantemente, con atteggiamento difensivo, armato contro se stesso, con occhio acuto e diffidente, da quell'eterno guardiano della sua cittadella in cui si è trasformato. Sì, in tal modo egli può essere *grande*! Ma come si è fatto ora insopportabile per gli altri, come pesante per se stesso, come impoverito e tagliato fuori dalle più belle possibilità dell'anima! Anzi, anche da ogni altro *insegnamento*! Giacché bisogna per un certo tempo sapersi perdere, se si vuole imparare alcunché dalle cose che non siamo noi stessi.

306<sup>12</sup>

*Stoici ed epicurei.* — L'epicureo si sceglie la situazione, le perso ne e perfino gli avvenimenti che si confanno alla sua costituzione intellettuale estremamente eccitabile, rinunciando al resto — cioè alla stragrande maggioranza delle cose —, perché sarebbe per lui un cibo troppo forte e pesante. Lo stoico invece si esercita a mandar giù pietre e vermi, schegge di vetro e scorpioni e a non provarne schifo: il suo stomaco deve alla fine diventare indifferente a tutto ciò che i casi dell'esistenza gli versano dentro: — egli ricorda quella setta araba degli Assaua che si può conoscere ad Algeri; e al modo di questi insensibili, ha piacere anche lui di avere un pubblico di invitati all'esibizione della sua insensibilità, di cui precisamente l'epicureo fa volentieri a meno: — questi ha infatti il suo «giardino»! Lo stoicismo può essere molto consigliabile per le persone con cui la sorte improvvisa, per coloro che vivono in tempi burrascosi e dipendono da uomini bruschi e mutevoli. Ma chi in qualche modo *prevede* che la sorte gli consentirà di filare *un filo lungo*, farà bene a organizzarsi da epicureo; tutti gli uomini dediti al lavoro intellettuale hanno fatto finora così! Per loro infatti sarebbe la perdita delle perdite rimetterci la sottile eccitabilità per ricevere in dono, in cambio, la pelle dura

stoica coperta di aculei.

307

*A favore della critica.* — Adesso ti appare come errore qualche cosa che hai una volta amato come una verità o una probabilità: te la scuoti di dosso e ti immagini che la tua ragione abbia riportato in ciò una vittoria. Ma forse quell'errore era allora per te, quando eri ancora un altro — tu sei sempre un altro —, altrettanto necessario di tutte le tue «verità» attuali, quasi come una pelle che ti dissimulava e occultava molte cose che non dovevi ancora vedere. Quell'opinione è stata uccisa per te dalla tua nuova vita, non dalla tua ragione: *tu non ne hai più bisogno*, ed ora essa si abbatte su se stessa, e ne esce alla luce, come un verminaio, l'irrazionalità. Quando facciamo della critica, non è niente di arbitrario e di impersonale, — è, almeno molto spesso, una prova che vi sono in noi forze vive e propulsive le quel fanno cadere una corteccia. Noi neghiamo e dobbiamo negare perché qualcosa in noi vuol vivere e affermarsi, qualcosa che forse non conosciamo ancora, non vediamo ancora! — Tanto a favore della critica.

308

*La storia di ogni giorno.* — Che cosa fa per te la storia di ogni giorno? Osserva le tue abitudini, di cui essa si compone: sono esse il prodotto di innumerevoli piccole viltà e pigrizie o quello del tuo valore e della tua ragione creativa? Per quanto diversi siano questi due casi, sarebbe possibile che gli uomini ti tributassero la stessa lode e che tu apportassi anche loro realmente, in ogni caso, lo stesso vantaggio. Ma lode e vantaggio e rispettabilità saranno abbastanza per colui che vuole soltanto avere una buona coscienza, — non però per te, scrutatore degli uomini, che hai una *scienza intorno alla coscienza*!

309<sup>13</sup>

*Dalla settima solitudine.* — Un giorno il viandante si tirò dietro una porta, si fermò e pianse. Poi disse: «Questa tendenza e veemenza verso il vero, il reale, il non-apparente, il certo: quanto le odio! Perché questo fosco e accanito istigatore si è messo proprio dietro a *mei*! Io vorrei riposarmi, ma quello non lo permette. Quante cose non mi indurrebbero a sostare! Dappertutto ci sono per me giardini di Armida: e quindi sempre nuove lacerazioni e nuove amarezze del cuore! Devo ancora alzare il piede, muoverlo in avanti, questo piede stanco e ferito. E poiché devo, mi volto spesso a guardare con rabbia le cose più belle che non seppero trattenermi, — *perché* non seppero trattenermi!».

*Volontà e onda.* — Come si avvicina bramosa quest'onda, quasi che ci fosse qualcosa da raggiungere! Con che furia terribile si insinua nei più intimi interstizi degli anfratti rocciosi! Si direbbe che voglia prevenire qualcuno; sembra che là sia nascosto qualcosa che ha valore, grande valore. — E ora se ne torna indietro, alquanto più lentamente, ancora tutta bianca dall'eccitazione, — è delusa? Ha trovato quello che cercava? Fa finta di essere delusa? — Ma già un'altra onda si avvicina, ancora più bramosa e selvaggia della prima, e anche la sua anima sembra essere piena di segreti e della voglia di scavare tesori. Così vivono le onde, — così viviamo noi, i volenti! — e più non dico. — Beh? Diffidate di me? Siete in collera con me, bei mostri che siete? Avete paura che tradisca del tutto il vostro segreto? Ebbene, arrabbiatevi pure con me, alzate più che potete i vostri pericolosi corpi verdi, fate un muro fra me e il sole — come fate adesso! In verità, già del mondo non resta nient'altro che verde crepuscolo e verdi lampi. Fate come volete, o tracotanti, urlate di piacere e di cattiveria — o reimmergetevi, buttate i vostri smeraldi nell'abisso più profondo, spargeteci sopra le vostre infinite ciocche bianche di schiuma — mi va tutto bene, giacché tutto a voi sta così bene e io vi sono grato per tutto: come posso tradirti? Giacché — sentite bene! — io conosco voi e il vostro segreto, io conosco la vostra razza! Voi e io, apparteniamo infatti a una stessa razza! Voi e io, abbiamo infatti uno stesso segreto!<sup>14</sup>

*Luce rifratta.* — Non si è sempre valorosi, e quando ci si stanca, qualcuno di noi si lamenta certo qualche volta anche in questo modo. «E così difficile far male agli uomini — che brutto che sia necessario! A che ci serve di vivere nascosti, se non vogliamo tenere per noi quello che dà scandalo? Non sarebbe più consigliabile vivere nella mischia e rimediare presso i singoli a quei peccati che devono e non possono non essere commessi nei confronti di tutti? Essere stolto con lo stolto, vanitoso con il vanitoso, esaltato con l'esaltato? Non sarebbe giusto così, se nel complesso si arriva a un tale grado tracotante di sviamento? Quando sento delle cattiverie degli altri contro di me, — non è il mio primo sentimento un sentimento di soddisfazione? Questo è giusto! — mi sembra di dire loro — consento così poco con voi e ho tanta verità dalla mia parte: fatevi pure buon sangue a mie spese ogni volta che potete! Ecco i miei difetti ed errori, ecco la mia illusione, il mio cattivo gusto, la mia confusione, le mie lacrime, la mia vanità, il mio nascondermi come una civetta, le mie contraddizioni! Ne avete da ridere! E allora ridete e rallegratevi! Io non ce l'ho

con la legge e la natura delle cose, le quali vogliono che difetti ed errori diano gioia! — Certo, c'erano una volta tempi "più belli", in cui con ogni pensiero in qualche modo nuovo ci si poteva sentire così *indispensabili*, da scendere in strada in sua compagnia e da gridare a tutti: "Guardate! Il regno dei cieli è vicino!". — Io non sentirei la mia mancanza, se non ci fossi. Dispensabili siamo noi tutti!» — Ma, come ho detto, noi non pensiamo così, quando siamo valorosi; non ci pensiamo.

312

*Il mio cane.* — Ho dato un nome al mio dolore e lo chiamo «cane», — esso è altrettanto fedele, altrettanto importuno e spudorato, altrettanto divertente, altrettanto intelligente di ogni altro cane — e io posso apostrofarlo e sfogare con lui i miei cattivi umori: come altri fanno con i loro cani, servitori e donne.

313

*Nessun quadro di martirio.* — Voglio fare come Raffaello e non dipingere più nessun quadro di martirio. Ci sono abbastanza cose sublimi perché si debba andare a cercare la sublimità dov'essa vive in fratellanza con la crudeltà; e inoltre la mia ambizione non troverebbe nessuna soddisfazione se io volessi trasformarmi in un sublime torturatore.

314

*Nuovi animali domestici.* — Voglio avere intorno a me il mio leone e la mia aquila<sup>15</sup>, affinché io abbia ognora segni e presagi, per sapere quanto sia grande o piccola la mia forza. Debbo io oggi abbassare gli occhi davanti a loro e aver paura di loro? E ritornerà l'ora in cui essi alzeranno gli occhi verso di me e in soggezione?

315

*Dell'ultima oretta.* — Le tempeste sono il mio pericolo: avrò k mia tempesta, per la quale perirò, come Oliver Cromwell perì per la sua tempesta? O mi spegnerò come una candela che non è il vento a spegnere, ma che si è stancata e saziata di se stessa, — una candela consumata? O infine: mi spegnerò io con un soffio per non consumarmi?

316

*Uomini profetici.* — Voi non avete alcun sentore del fatto che gli uomini profetici sono uomini molto sofferenti: voi pensate soltanto che essi abbiano ricevuto un bel «dono», e amereste certo averlo anche voi, — ma mi esprimerò con una metafora. Quanto possono soffrire gli animali per l'elettricità dell'atmosfera e delle nuvole! Noi vediamo che alcune loro specie posseggono una facoltà profetica per quanto riguarda il tempo, per esempio le scimmie (come si può ben osservare anche in Europa, e non soltanto nei serragli, cioè a Gibilterra). Ma noi non pensiamo che i loro *dolori* — siano i loro profeti! Quando una forte elettricità positiva si trasforma improvvisamente in elettricità negativa sotto l'influsso di una nuvola che si avvicina ma che è ancora lungi dall'essere visibile, e si prepara un cambiamento del tempo, allora gli animali si comportano come se si avvicinasse un nemico, e si dispongono alla difesa o alla fuga; per lo più si rintanano, — essi non intendono il cattivo tempo come tempo, bensì come nemico, di cui già *sentono* la mano!

317

*Sguardo retrospettivo.* — Raramente abbiamo coscienza del vero *pathos* di ogni epoca della vita come tale, finché vi siamo immersi; pensiamo sempre che esso sia ormai l'unico stato possibile e ragionevole per noi e assolutamente *ethos*, non *pathos* — per parlare e distinguere con i Greci. Un paio di note musicali mi hanno oggi riportato alla memoria un inverno e una casa e una vita di estremo romitaggio e insieme il sentimento in cui vivevo allora: — credevo di poter continuare a vivere così eternamente. Ma adesso capisco che si trattava in tutto e per tutto di *pathos* e passione, una cosa paragonabile a questa musica dolorosamente coraggiosa e racconsolante, — cose del genere non si possono avere per anni o addirittura per eternità: con ciò si diventerebbe per questo pianeta troppo «ultraterreni».

318<sup>16</sup>

*Saggezza nel dolore.* — Nel dolore c'è altrettanta saggezza che nel piacere: al pari di questo, esso appartiene alle forze di primaria importanza per la conservazione della specie. Se così non fosse, esso sarebbe andato da un pezzo incontro alla rovina. Il fatto che faccia male non è un argomento contro di esso, è la sua essenza. Sento nel dolore il grido di comando del capitano della nave: «Ammainate le vele!». A maneggiare le vele in mille modi, l'ardito navigatore «uomo» dev'essersi esercitato, altrimenti per lui sarebbe finita fin troppo presto, e troppo presto l'oceano se lo sarebbe sorvegliato. Noi dobbiamo saper vivere anche con energia ridotta. Non appena il dolore dà il suo segnale

d'allarme, è giunto il momento di ridurla. Un grande pericolo, una tempesta si avvanza, e noi facciamo bene a «gonfiarci» il meno possibile. — E vero che vi sono uomini i quali, all'avvicinarsi del grande dolore, odono proprio il grido di comando opposto, e mai fissano il dolore con più furezza, combattività e felicità di quando la tempesta si addensa; anzi, è il dolore stesso che dona loro i loro momenti più grandi! Questi sono gli uomini eroici, i grandi *portatori di dolore* dell'umanità: quei pochi o rari che hanno appunto bisogno della stessa apologia, come il dolore in genere, — e veramente, non gliela si deve rifiutare! Sono forze di prim'ordine che conservano la specie, favoriscono la specie, non fosse altro che perché si oppongono agli agi e non fanno mistero del loro disgusto per questa sorta di felicità.

319

*Come interpreti delle nostre esperienze.* — Un certo tipo di onestà è rimasto estraneo a tutti i fondatori di religione e loro simili: — essi non hanno mai fatto delle loro esperienze di vita una questione di coscienza della conoscenza. «Che cosa ho io propriamente vissuto? Che cosa si è svolto allora in me e intorno a me? Era la mia ragione abbastanza lucida? Era la mia volontà armata contro tutti gli inganni dei sensi e combatté essa valorosamente contro le fantasticherie?» — nessuno di loro si è domandato ciò, e non se lo domandano neanche tutti i buoni religiosi di oggi: essi hanno piuttosto sete di cose che siano *contro la ragione*, e non vogliono farsi la vita troppo difficile per soddisfarla, — e così vivono «miracoli» e «rinascite» e sentono le voci degli angioletti! Ma noi, noialtri assetati di ragione, vogliamo guardare negli occhi le nostre esperienze interiori con lo stesso rigore che se si trattasse di un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno! Noi stessi vogliamo essere i nostri esperimenti e le nostre cavie.

320

*Nel rivedersi* — A.: «Ti capisco ancora bene? Tu cerchi? Dove si trovano, in mezzo al mondo reale di oggi, il tuo angolino e la tua stella? Dove puoi *tu* sdraiarti al sole in modo che ne venga anche a te una sovrabbondanza di bene e la tua esistenza si giustifichi? Faccia ciò ognuno per se stesso — sembri dirmi — e cancelli dalla mente il parlare in generale, il preoccuparsi per gli altri e per la società!» — B.: «Io voglio di più, io non sono uno che cerca. Io voglio creare per me un mio proprio sole».

321



*Nuova prudenza.* — Non pensiamo più tanto a punire, a biasimare e a correggere! Raramente riusciremo a cambiare un individuo; e se ci riuscissimo, riuscirebbe forse a nostra insaputa anche qualcos'altro: *anche noi* saremmo stati cambiati da lui! Cerchiamo invece di fare in modo che il nostro influsso *su tutto ciò che verrà* controbilanci e soverchi il suo! Non ci impegniamo in una lotta diretta! — e questo è anche ogni biasimare, punire e voler correggere. Innalziamo invece noi stessi di tanto più in alto! Conferiamo al nostro ideale colori sempre più luminosi! Oscuriamo l'altro con la nostra luce! No, noi non vogliamo a causa sua diventare *più cupi*, alla stregua di tutti coloro che puniscono e sono scontenti! Facciamoci piuttosto da parte! Guardiamo altrove!



«La trinità» fotografia impostata secondo le indicazioni di Nietzsche (a destra)  
ripreso con Lou von Salomé e Paul Ree.

(Maggio 1882).

*Similitudine.* — Quei pensatori in cui tutte le stelle si muovono in orbite cicliche, non sono i più profondi. Chi scruta in se stesso come in un immenso spazio cosmico e porta in sé vie lattee, sa anche quanto siano irregolari tutte le vie lattee. Esse conducono fin dentro al caos e al labirinto dell'esistenza.

*Felicità nel destino.* — Il destino ci ha fatto il più grande onore quando ci ha fatto combattere per un certo periodo di tempo dalla parte dei nostri avversari. Con ciò noi siamo *predestinati* a una grande vittoria.

*In media vita.* — No, la vita non mi ha deluso! Anzi, di anno in anno la trovo più vera, più desiderabile e più misteriosa, — a partire da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, il pensiero che la vita può essere un esperimento dell'uomo della conoscenza — e non un dovere, non una fatalità, non un imbroglio! — E la conoscenza stessa: per gli altri sarà qualcosa d'altro, per esempio un'ottomana per riposare o la via che conduce a un'ottomana, o un intrattenimento, o un ozio, — per me essa è un mondo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno le loro piste da ballo e le loro arene. «*La vita è un mezzo di conoscenza*» — con questo principio nel cuore si può *vivere* non solo da valorosi, ma addirittura *con allegria e con allegria riderei* E chi s'intenderebbe in genere del ben ridere e vivere, senza ben intendersi prima di guerra e vittoria?

*Che cosa fa parte di grandezza.* — Chi conseguirà qualcosa di grande se non sentirà in sé la forza e la volontà di *infliggere* grandi dolori? Saper soffrire è il meno: in ciò donne deboli e perfino schiavi attingono spesso la maestria. Ma non soccombere all'intima pena e incertezza, quando si arreca un grande dolore e si sente il grido di questo dolore — questo è grande, questo fa parte di grandezza.

*I medici dell'anima e il dolore.* — Tutti i predicatori di morale, come pure

tutti i teologi, hanno in comune un brutto vezzo: cercano tutti di capacitare la gente che versa in pessime condizioni e che ha bisogno di una cura dura, ultima, radicale. E poiché tutti quanti hanno prestato orecchio a queste teorie con fin troppa prontezza e per secoli interi, alla fine qualcosa di quella superstizione, secondo la quale ad essi va molto male, è passato veramente in loro, sicché ora sono fin troppo volentieri disposti a sospirare e a non trovare più niente nella vita, guardandosi tra loro con aria afflitta, come se davvero fosse troppo dura da *sopportare*. In verità sono indomabilmente sicuri della loro vita e innamorati di essa e pieni di indicibili astuzie e finezze per spezzare ogni cosa spiacevole e togliere la sua spina al dolore e all'infelicità. Mi vuol sembrare che si parli sempre *esageratamente* del dolore e dell'infelicità, come se l'esagerare a questo riguardo fosse una questione di saper vivere. Invece si tace a bella posta del fatto che contro il dolore c'è tutta una serie di lenitivi, come i narcotici o la fretta febbrile dei pensieri, o una situazione tranquilla o buoni e cattivi ricordi, proponimenti, speranze e vari tipi di orgoglio e di partecipazione, che hanno quasi l'effetto di anestetici, mentre nei gradi più alti del dolore subentra già da sé la perdita della coscienza. Noi c'intendiamo molto bene dello stillare dolcezze sulle nostre amarezze, specialmente sulle amarezze dell'anima; abbiamo rimedi nel nostro valore e nella nostra elevatezza, come pure nei nobili deliri di sottomissione e di rassegnazione. Una perdita è appena una perdita per un'ora: con essa ci è in qualche modo caduto anche un dono dal cielo — una nuova forza per esempio, e sia pure soltanto una nuova occasione di forza! Che cosa non hanno fantasticato i predicatori di morale dell'intima «miseria» dei cattivi! Quante *bugie* non ci hanno *dato a bere* finanche sull'infelicità degli uomini della passione! Sì, mentire è qui la parola giusta: essi sapevano benissimo della felicità strabocchevole di questo tipo di persone, ma hanno mantenuto al riguardo un silenzio di tomba, perché era una confutazione della loro teoria, secondo la quale ogni felicità non può nascere che dall'annientamento della passione e dal silenzio della volontà. E per quanto riguarda infine la ricetta di tutti questi medici dell'anima e della loro decantata cura dura e radicale, sia consentito domandare: è questa nostra vita davvero dolorosa e molesta abbastanza per barattarla vantaggiosamente con una maniera di vivere e una pietrificazione stoiche? Noi non stiamo *abbastanza male* per dovere star male alla maniera stoica!

*Prendere sul serio.* — L'intelletto è nei più una macchina pesante, tenebrosa e scricchiolante, che è difficile mettere in moto: lo chiamano «*prendere la cosa sul serio*», quando lavorano con questa macchina e vogliono pensare bene —

oh, che fastidio dev'essere per loro il pensar bene! L'amabile bestia uomo perde ogni volta, a quanto sembra, il buonumore, quando pensa bene; diventa «seria»! E «dove si ride e c'è allegria, lì il pensiero non serve»: — così suona il pregiudizio di questa bestia seria contro ogni «gaia scienza». — Orsù, facciamole vedere che è un pregiudizio!

328

*Far danno alla stupidità.* — Certamente la credenza della scelleratezza dell'egoismo, predicata con tanta cocciutaggine e convinzione, ha in complesso danneggiato l'egoismo (*a favore*, come ripeterò cento volte, *degli istinti del greggel*), specialmente togliendogli la buona coscienza e ingiungendo di cercare in esso la vera fonte di ogni infelicità. «Il tuo egoismo è la sventura della tua vita» — così suonò per millenni. Ciò, come ho detto, fece danno all'egoismo e gli tolse molto spirito, molta serenità, molta inventiva, molta bellezza, istupidi e imbrutti e avvelenò l'egoismo! — La filosofia dell'antichità insegnò invece un'altra fonte principale di sventura: da Socrate in poi i pensatori non si stancarono di predicare: «la vostra mancanza di idee e la vostra stupidità, il vostro vivacchiare secondo la regola, il vostro soggiacere all'opinione del vicino è la ragione per cui così raramente riuscite a essere felici, — noi pensatori siamo in quanto pensatori i più felici». Non stiamo a decidere qui se questa predica contro la stupidità avesse per sé ragioni migliori di quella contro l'egoismo; ma questo è certo, che ha tolto alla stupidità la buona coscienza. Questi filosofi hanno *fatto danno* alla stupidità.

329<sup>18</sup>

*Agio e ozio.* — Ce una selvatichezza indiana, caratteristica del sangue indiano, nel modo in cui gli Americani stanno dietro all'oro; e la loro affannosa furia di lavoro — il vero e proprio vizio del nuovo mondo — comincia già a inselvaticchire per contagio la vecchia Europa e a spandervi sopra una singolarissima insulsaggine. Oggi ci si vergogna già del riposo; il riflettere a lungo provoca quasi rimorsi. Si pensa con l'orologio alla mano, come si mangia a mezzogiorno, con lo sguardo rivolto al bollettino della Borsa, — si vive come uno che continuamente «potrebbe mancare» un'occasione. «Meglio fare una cosa qualunque che niente» — anche questo principio è una regola per dare il colpo di grazia a ogni formazione e a ogni gusto superiore. E come per questa fretta di quelli che lavorano vanno visibilmente in rovina tutte le forme, così va in rovina anche il senso della forma stesso, l'orecchio e l'occhio per la melodia dei movimenti. La prova di ciò è costituita dalla

*sguaiata chiarezza* che oggi è richiesta ovunque, in tutte le situazioni in cui l'uomo vuole finalmente essere onesto con gli uomini, nei rapporti con amici, donne, parenti, bambini, insegnanti, scolari, condottieri e principi, — non si ha più tempo ed energia per le cerimonie, per la cortesia con giri tortuosi, per ogni *esprit* nella conversazione e in genere per ogni *ozio*. Giacché vivere dando la caccia al guadagno costringe continuamente a prodigare la propria intelligenza in un costante dissimularsi o abbindolare o prevenire. La vera virtù è adesso fare qualcosa in meno tempo di un altro. E così solo raramente ci sono ore di onestà *consentita*. Ma in queste si è stanchi e si vorrebbe non solo «lasciarsi andare», bensì *stendersi* in lungo e in largo e come capita. In conformità di questa tendenza si scrivono oggi le proprie *lettere*, il cui stile e spirito saranno sempre il vero «segno del tempo». Se c'è ancora un piacere a stare in società e a fruire delle arti si tratta di un piacere quale se lo possono rimediare schiavi sfiniti dal lavoro. Oh, questa modestia della «gioia» nei nostri dotti e indotti! Oh, questo crescente sospetto che si fa calare su ogni gioia! Il *lavoro* mette sempre più dalla sua parte ogni buona coscienza; la disposizione alla gioia si chiama già «bisogno di ricreazione» e comincia a vergognarsi di se stessa. «Bisogna farlo per la propria salute» — così si dice quando si è colti in una scampagnata. Sì, si potrebbe ben presto arrivare al punto di non abbandonarsi alla tendenza alla *vita contemplativa* (ossia a passeggiare con pensieri e amici) senza disprezzarsi e averne cattiva coscienza. — Ebbene, una volta era il contrario! Era il lavoro ad avere per sé la cattiva coscienza. L'uomo di buoni natali *nascondeva* il lavoro, quando la necessità lo costringeva a lavorare. Lo schiavo lavorava sotto la pressione del sentimento di fare qualcosa di spregevole: — il «fare» stesso era qualcosa di spregevole. «La nobiltà e l'onore stanno solo *in otio* e nel *bellum*»: così suonava la voce del pregiudizio antico!

330

*Plauso*. — Il pensatore non ha bisogno del plauso e dei battimani, purché sia sicuro del suo proprio applauso. Di questo però non può fare a meno. Ci sono persone che possono fare a meno anche di questo e in genere di ogni sorta di plauso? Ne dubito; e perfino per quanto riguarda i più saggi, dice Tacito, che non è un denigratore dei saggi: *quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exiit*<sup>19</sup> — il che per lui significa: mai.

331<sup>20</sup>

*Meglio sordo che assordato*. — Una volta si voleva far *parlare* di sé; oggi

questo non basta più, perché il mercato è diventato troppo grande, — si deve far *gridare*. La conseguenza è che anche le buone gole diventano rauche e le merci migliori vengono offerte da voci arrochite; senza gridio di mercato e raucedine non c'è più oggi nessun genio. — Indubbiamente questa è ora una cattiva epoca per il pensatore: egli deve imparare a trovare il suo silenzio anche fra due clamori, e a darsi per sordo tanto a lungo da diventarlo. Finché non avrà ancora imparato ciò, correrà certo il rischio di rovinarsi per impazienza e mal di testa.

332<sup>21</sup>

*Uora cattiva.* — Per ogni filosofo c'è stata certamente un'ora cattiva in cui ha pensato: che importa di me, se non si crede anche ai miei cattivi argomenti? — E allora passò volando un certo uccelletto malizioso e cinguettò: «Che importa di te? Che importa di te?».

333

*Che cosa vuol dire conoscere.* — *Non ridere, non lugere, neque detestati, sed intelligere!*<sup>22</sup> dice Spinoza, nel modo semplice ed elevato che è nel suo stile. E però: che altro è in fondo questo *intelligere* se non la forma in cui quelle tre cose diventano a un tratto avvertibili? se non il risultato dei tre impulsi diversi e tra loro contrastanti del voler deridere, compiangere ed esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ciascuno di questi impulsi deve avere già espresso il proprio punto di vista unilaterale sulla cosa o sul fatto; successivamente è sorto il conflitto di queste unilateralità e da esso talvolta qualcosa di medio, una pacificazione, un salvare le ragioni di tutt'e tre le parti, una specie di giustizia e di patto: giacché, in forza della giustizia e del patto tutti questi impulsi possono mantenersi in esistenza e riportar ragione l'uno con l'altro. Noi, che abbiamo coscienza soltanto delle ultime scene di riconciliazione e del bilancio finale di questo lungo processo, crediamo perciò che l'*intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi; mentre è soltanto un *certo rapporto degli impulsi tra loro*. Per i periodi di tempo più lunghi si è considerato il pensiero cosciente come il pensiero in genere; soltanto adesso si profila all'orizzonte la verità che la parte di gran lunga maggiore della nostra attività mentale si svolge senza che ne abbiamo coscienza e che la avvertiamo. Ritengo tuttavia che questi impulsi che qui lottano tra loro, sapranno allora benissimo farsi *reciprocamente* sentire e farsi del male —: quel forte, improvviso esaurimento da cui sono afflitti tutti i pensatori, può avere qui la sua origine (è l'esaurimento del campo di battaglia).

Sì, forse c'è nelle nostre lotte interiori parecchio *eroismo* nascosto, ma certamente non qualcosa di divino, che riposi eternamente in sé, come credeva Spinoza. Il pensiero *cosciente*, e specialmente quello del filosofo, è il più svigorito e perciò anche il tipo di pensiero relativamente più mite e tranquillo; e così proprio il filosofo può essere più facilmente fuorviato sulla natura del conoscere.

334

*Bisogna imparare ad amare.* — Così va per noi nella musica: prima bisogna *imparare a sentire* una figura e un'aria in genere, a enuclearla, a distinguerla, a isolarla e delimitarla come una vita a sé; poi bisogna sforzarsi e metterci buona volontà per *sopportarla*, nonostante la sua estraneità, usare pazienza verso il suo sguardo e la sua espressione, carità verso ciò che ha di strano: — alla fine viene un momento in cui ci siamo *abituati* ad essa, in cui ce l'aspettiamo, in cui presentiamo che ci mancherebbe, se mancasse. E ora essa esercita e continua a esercitare la sua coercizione e magia e non smette finché non siamo diventati i suoi umili ed estasiati amanti, che dal mondo non vogliono più niente di meglio di essa e ancora essa. — Ma così va per noi non solo con la musica: proprio così abbiamo *imparato ad amare* tutte le cose che adesso amiamo. In conclusione, noi veniamo sempre ricompensati per la nostra buona volontà, la nostra pazienza, equità, dolcezza verso ciò che è estraneo, in quanto questo lentamente fa cadere il suo velo e si presenta come nuova, indicibile bellezza: — è il suo *ringraziamento* per la nostra ospitalità. Anche chi ama se stesso lo avrà imparato per questa via: non c'è un'altra via. Anche l'amore, bisogna impararlo.

335

*Viva la fisica!* — Quanti sanno osservare? E tra i pochi che sanno farlo — quanti osservano se stessi? «Ognuno è per se stesso il più lontano»<sup>23</sup> — questo sanno tutti i moralisti, con loro disagio; e il detto «Conosci te stesso!», in bocca a un dio e rivolto agli uomini, è quasi una cattiveria. Ma *che* con l'osservazione di sé la situazione sia così disperata, niente lo testimonia più del modo in cui *quasi ognuno* parla dell'essenza di un'azione morale: quel modo veloce, volenteroso, convinto, ciarliero, con il suo sguardo, il suo sorriso, la sua compiacente premura! Sembra che ti si voglia dire: «Ma, mio caro, proprio questo è affar *mio*! Con la tua domanda tu sei cascato proprio su colui che ti *può* rispondere! Si dà il caso che in niente io sia più saggio che in questo. Dunque: quando l'uomo giudica “Questo è giusto”, quando subito dopo



conclude “*Perciò deve accadere!*”, e quindi *fa* ciò che in tal modo ha riconosciuto giusto e definito necessario, — allora l’essenza della sua azione è *morale*». Ma, amico mio, tu mi stai parlando di tre azioni invece che di una. Anche il tuo giudizio, per esempio: «Questo è giusto» è un’azione, — non si potrebbe già giudicare in un modo morale e in un modo immorale? *Perché* ritieni giusto questo e proprio questo? — «Perché me lo dice la mia coscienza; la coscienza non parla mai immoralmente, anzi è essa che determina che cosa sia morale!» — Ma perché *ascolti* la voce della tua coscienza? E fino a che punto hai il diritto di credere vero e infallibile un tale giudizio? Per questo *credere* — non c’è più allora una coscienza? Non sai niente di una coscienza intellettuale? Di una coscienza dietro la tua «coscienza»? Il tuo giudizio «questo è giusto» ha una preistoria nei tuoi impulsi, nelle tue inclinazioni, avversioni, esperienze e inesperienza; «*Come* è venuto fuori?» devi domandarti, e poi ancora: «*Che cosa* mi spinge veramente a prestargli ascolto?». Tu puoi dare ascolto al suo comando come un bravo soldato che sente l’ordine del suo ufficiale. O come una donna che ama colui che comanda. O come un adulatore e un vigliacco che ha paura di chi comanda. O come uno stupido che segue perché non ha niente da dire in contrario. Insomma tu puoi dare ascolto alla tua coscienza in cento modi. Ma *che* tu ascolti questo e quel giudizio come linguaggio della coscienza, dunque, *che* tu senta qualcosa come giusto, può avere la sua causa nel fatto che non hai mai riflettuto su te stesso e hai accettato alla cieca quello che fin dall’infanzia ti è stato insegnato come *giusto*; o nel fatto che finora pane e onori ti sono venuti con quello che tu chiami il tuo dovere, — per te esso è «giusto» perché ti sembra la *tua* «condizione di esistenza» (che poi tu abbia un *diritto* all’esistenza, ti appare inconfutabile!). La *saldezza* del tuo giudizio morale potrebbe ancor sempre essere una prova proprio di dappocchezza personale, di mancanza di personalità, la tua «forza morale» potrebbe avere origine nella tua ostinazione — o nella tua incapacità di scorgere nuovi ideali! E, detto in breve: se tu avessi pensato più sottilmente, osservato meglio e imparato di più, in nessun caso chiameresti più questo tuo «dovere» e questa tua «coscienza» dovere e coscienza: la comprensione di *come mai siano sotti i giudizi morali in genere* ti guasterebbe queste parole patetiche, — così come ti sono già state guastate altre parole patetiche, per esempio «peccato», «salute dell’anima», «redenzione». — E adesso non venire a parlarmi dell’imperativo categorico, amico mio! — Questa parola vellica il mio orecchio, e io devo ridere, nonostante la tua presenza così seria. Io penso allora al vecchio Kant che, come castigo per essersi *sgraffignato* la «cosa in sé» — un’altra cosa ridicolissima! — fu poi accalappiato dall’«imperativo categorico» e con questo in cuore *fece ritorno ai vecchi errori* «Dio», «anima», «libertà» e «immortalità», come una

volpe che ha la cattiva idea di ritornare nella sua gabbia: — ed erano state la *sua* forza e la *sua* intelligenza che avevano *forzato* questa gabbia! — Ma come, tu ammiri l'imperativo categorico in te? Questa «saldezza» del tuo cosiddetto giudizio morale? Questa «assolutezza» del sentimento: «Su ciò tutti devono giudicare come me»? In ciò ammira piuttosto il tuo *egoismo*! E la cecità, meschinità e pochezza del tuo egoismo! Egoismo è infatti ritenere il *proprio* giudizio legge universale; e di nuovo un egoismo cieco, meschino e dappoco, perché rivela che non hai ancora scoperto te stesso, che non ti sei ancora creato un ideale tuo, esclusivamente tuo: — questo cioè non potrebbe mai essere quello di un altro, e ancor meno quello di tutti, di tutti! — Chi ancora giudica: «Così, in questo caso, dovrebbero agire tutti», non ha fatto ancora cinque passi avanti nella conoscenza di sé; altrimenti saprebbe che non ci sono né possono esserci azioni uguali, — che ogni azione che è stata compiuta è stata compiuta in un modo assolutamente unico e irripetibile, e che lo stesso accadrà per ogni azione futura, — che tutte le norme dell'agire si riferiscono solo alla rozza parte esteriore (e perfino le norme più intime e sottili di tutte le morali finora esistite), — che con esse si può giungere bensì a una parvenza di uguaglianza, *ma appunto solo a una parvenza*, — che *ogni* azione, sia considerata anteriormente sia posteriormente, è e rimane una cosa impenetrabile, — che le nostre opinioni di «buono», «nobile», «grande» non potranno mai essere *dimostrate* dalle nostre azioni, perché ogni azione è inconoscibile, — che sicuramente le nostre opinioni, valutazioni e tavole di valori fanno parte delle leve più potenti nel ruotismo delle nostre azioni, ma che per ogni singolo caso la legge del loro meccanismo è indimostrabile. *Limitiamoci* dunque alla rettifica delle nostre opinioni e valutazioni e alla *creazione di nuove, nostre tavole di valori*: — ma non stiamo a scervellarci sul «valore morale delle nostre azioni»! Già, amici miei, per tutte le chiacchiere morali degli uni sugli altri è giunto il tempo della nausea! Impancarsi a giudici nel campo della morale deve suscitare in noi disgusto! Lasciamo questo chiacchiericcio e questo cattivo gusto a coloro che non hanno niente di meglio da fare che trascinare il passato ancora per un pezzetto avanti nel tempo e che essi stessi non sono mai il presente, — ai molti quindi, alla stragrande maggioranza! Noi invece *vogliamo diventare quelli che siamo*, — i nuovi, gli irripetibili, gli inconfontabili, i legislatori di se stessi, i creatori di se stessi! E a tal fine dobbiamo diventare quelli che meglio imparano e scoprono tutto ciò che nel mondo ha una legge e una necessità; dobbiamo essere dei *fisici* per potere in questo senso essere dei *creatori*, — mentre finora tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati *sull'ignoranza* della fisica o in *contraddizione* con essa. E perciò: viva la fisica! E più ancora viva ciò che ci *costringe* ad essa, — la nostra onestà!

*Avarizia della natura.* — Perché la natura è stata così gretta verso l'uomo da non lasciarlo risplendere, questo più quello meno, secondo la sua ricchezza di luce interiore? Perché i grandi uomini non hanno una così bella visibilità nel loro sorgere e nel loro tramonto come il sole? Quanto meno ambigua sarebbe la vita tra gli uomini!

*L'«umanità» dell'avvenire.* — Se guardo all'età presente con gli occhi di un'età lontana, non so trovare nell'uomo attuale niente di più rimarchevole della sua caratteristica virtù e malattia, chiamata «il senso storico». Questo è il cominciamento di qualcosa di affatto nuovo e inusitato nella storia. Si dia a questo seme qualche secolo e più, e alla fine ne potrà venir fuori una pianta meravigliosa, con un profumo altrettanto meraviglioso, grazie a cui la nostra vecchia terra sarà più piacevole da abitare di quanto non sia stata finora. Noi uomini del presente cominciamo appunto a formare, anello per anello, la catena di un potentissimo sentimento del futuro, — a mala pena sappiamo quel che stiamo facendo. Ci sembra quasi che non si tratti di un sentimento nuovo, bensì del decadere di tutti i sentimenti antichi. Il senso storico è ancora qualcosa di così povero e freddo, e molti vengono da esso assaliti come da una gelata e fatti da esso ancora più poveri e freddi. Ad altri esso appare un sintomo della vecchiaia che lentamente si avvanza, e il nostro pianeta è da essi considerato come un malato malinconico che, per dimenticare il suo presente, si metta a scrivere la storia della sua giovinezza. Ed effettivamente questo è un colore di tale nuovo sentimento. Chi sa concepire la storia degli uomini nel suo insieme come *storia propria*, sente in una grandiosa generalizzazione tutta quell'afflizione del malato che pensa alla salute, del vegliardo che pensa al sogno della gioventù, dell'amante che è privato dell'amata, del martire che assiste al tramonto del proprio ideale, dell'eroe la sera della battaglia che non ha deciso niente e però gli ha portato ferite e la perdita dell'amico; ma sopportare, saper sopportare questa enorme somma di afflizioni di ogni genere ed essere tuttavia ancora l'eroe che, allo spuntare di un secondo giorno di battaglia, saluta l'aurora e la propria fortuna, come l'uomo che davanti a sé e dietro di sé ha un orizzonte di millenni, come l'erede di tutta l'aristocrazia dello spirito del passato ed erede obbligato, come il più nobile di tutti i nobili antichi e insieme il primogenito di una nobiltà nuova, di cui nessun tempo ha ancora visto e sognato l'uguale: prendere tutto ciò sulla propria anima, cose vecchissime, nuovissime, perdite, speranze, conquiste, vittorie dell'umanità;

avere infine tutto questo in una sola anima e stringerlo in un sentimento unico: — ciò dovrebbe ben dare una felicità che finora l'uomo non ha ancora conosciuta, — la felicità di un dio piena di potenza e d'amore, piena di lacrime e piena di riso, una felicità che, come il sole alla sera, dona e riversa continuamente nel mare attingendo alla sua inesauribile ricchezza e, come esso, si sente più ricca solo quando anche il pescatore più povero rema ancora con un remo d'oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora — umanità!

*La volontà di soffrire e i compassionevoli.* — Ma ci guadagnate voi stessi ad essere soprattutto degli uomini compassionevoli? E ci guadagnano quelli che soffrono se voi lo siete? Ma lasciamo per il momento senza risposta la prima domanda. — Quello che ci fa soffrire nel modo più profondo e personale è per quasi tutti gli altri incomprensibile e inaccessibile: in ciò noi rimaniamo nascosti al prossimo, anche quando esso mangia con noi dalla stessa pentola. Ma dovunque siamo *notati* come sofferenti, il nostro soffrire viene interpretato con superficialità; appartiene all'essenza del sentire pietoso *spogliare* il dolore altrui di quello che esso ha di veramente personale; i nostri «benefattori» sono quelli che più dei nostri nemici sminuiscono il nostro valore e la nostra volontà. Per la maggior parte dei benefici apportati agli infelici c'è qualcosa, nella leggerezza intellettuale con cui allora il compassionevole fa la parte del destino, che fa indignare; egli non sa niente di tutta l'intrinseca successione e intreccio che per *me* o per *te* si chiama infelicità! Tutta quanta l'economia della mia anima e il suo pareggio tramite l'«infelicità», lo sgorgare di nuove sorgenti e bisogni, il rimarginarsi di vecchie ferite, lo scrollarsi di dosso intere parti del passato — tutto ciò che può essere collegato con l'infelicità non preoccupa il brav'uomo compunto di pietà: egli vuole *aiutare* e non pensa che ci sia una necessità personale dell'infelicità; che per *me* e per *te* paure, privazioni, impoverimenti, mezzanotti, avventure, azzardi, errori siano altrettanto necessari del loro contrario; anzi che, per esprimermi alla mistica, il sentiero del proprio cielo passi sempre per la voluttà del proprio inferno. No, di ciò non sa niente: la «religione della pietà» (o «il cuore») comanda di aiutare, e si crede di aver aiutato al meglio quando si è aiutato nel modo più svelto! Se voi, seguaci di questa religione, avete anche veramente verso voi stessi lo stesso atteggiamento che avete verso i vostri simili; se non volete che la vostra propria sofferenza non si posi su di voi neanche per un'ora, e continuamente scansate già da lontano ogni possibile infelicità; se considerate cattivi, detestabili, degni di annientamento, macchie dell'esistenza il vostro dolore e

tedio in genere: ebbene, allora oltre alla vostra religione della pietà voi avete ancora un'altra religione in cuore, e questa è forse la madre di quella: — la *religione della comodità*. Ah, quanto poco sapete della *felicità* dell'uomo, veri comodi e bonari! — giacché la felicità e l'infelicità sono due sorelle e gemelle, che diventano grandi l'ima con l'altra o, come per voi, *rimangono piccole* l'una con l'altra! Ma torniamo adesso alla prima domanda. — Come è mai possibile rimanere sulla *propria* strada? Continuamente un qualche gridio ci chiama in disparte; raramente il nostro occhio vede lì qualcosa per cui non diventi necessario lasciare istantaneamente la nostra cosa e accorrere. Lo so: ci sono cento modi degni e gloriosi per sviarmi *dalla mia strada*, e in verità modi sommamente «moralisti»! Anzi, la visione degli attuali predicatori della morale della compassione arriva fino al punto di affermare che proprio questo è solo questo è morale: — uscire in tal modo dalla *propria* strada per accorrere in aiuto del prossimo. So con la stessa certezza che basta che io mi consegno alla vista di una vera pena per *essere* subito perduto! E se un amico sofferente mi dicesse: «Guarda, presto morirò; promettimi di morire con me» — io lo prometterei, allo stesso modo che la vista di quel piccolo popolo di montagna che combatte per la sua libertà<sup>25</sup> mi farebbe addivenire alla stessa cosa, cioè a offrire il mio braccio e la mia vita: — tanto per scegliere per una volta, per buone ragioni, esempi cattivi. Sì, c'è una seduzione segreta addirittura in tutto questo destar compassione e invocare aiuto: per l'appunto la nostra «propria strada» è una faccenda troppo dura ed esigente e troppo lontana dall'amore e dalla gratitudine degli altri, — noi ci sottraiamo ad essa nient'affatto malvolentieri, ad essa e alla nostra coscienza più personale, per rifugiarci sotto la coscienza degli altri e nel leggiadro tempio della «religione della pietà». Non appena oggi scoppia qualche guerra, scoppia con essa sempre anche, proprio tra gli spiriti più nobili di un popolo, una voglia certo tenuta segreta: essi si gettano estasiati incontro al nuovo pericolo di *morte*, perché credono di aver finalmente trovato nel sacrificio per la patria quell'autorizzazione a lungo cercata — l'autorizzazione di *sottrarsi alla loro meta*: — la guerra è per essi una via traversa che porta al suicidio, però una via traversa che si percorre con buona coscienza. Ma, per tacere qui di certe cose, non voglio tuttavia tacere la mia morale, la quale mi dice: vivi nascosto, affinché tu *possa* vivere per te stesso! Vivi *ignorando* ciò che alla tua epoca sembra più importante! Frapponi tra te e l'oggi almeno la pelle di tre secoli! E l'urlo dell'oggi, il fragore delle guerre e rivoluzioni, siano per te un mormorio! Anche tu vorrai aiutare: ma soltanto coloro di cui *capisci* pienamente la pena, perché hanno in comune con te un solo dolore e una sola speranza — i tuoi *amici*, e soltanto nel modo in cui aiuti te stesso: — io li voglio rendere più coraggiosi, più resistenti, più semplici, più giocondi! Voglio insegnare loro quello che oggi così pochi capiscono, e

meno di tutti quei predicatori del compitare: — *il congioire!*

339<sup>26</sup>

*Vita femina.* — Per scorgere le ultime bellezze di un'opera — per ciò non basta tutto il sapere e tutta la buona volontà; c'è bisogno dei casi felici più rari perché infine il velo di nuvole si ritiri per noi da queste vette e il sole vi si accampi sfavillando. Per vedere ciò, non solo dobbiamo trovarci al punto giusto, ma bisogna che sia proprio la nostra anima ad aver strappato il velo dalle sue cime e ad aver bisogno di un'espressione esteriore e di una similitudine, come per avere un appoggio e rimanere padrona di se stessa. Ma è così raro che tutte queste cose si ritrovino insieme nello stesso tempo, che sarei tentato di credere che i vertici più alti di ogni bene, che si tratti di un'opera, di un'azione, di un uomo o della natura, siano stati finora per i più e finanche per i migliori qualcosa di nascosto e di velato. Ma quello che ci si svela, *ci si svela una volta solai* — I Greci ben pregavano: «Che tutto ciò che è bello sia due e tre volte!»<sup>27</sup>. Ah, essi avevano un buon motivo di invocare gli dèi, perché la non divina realtà non ci dà affatto il bello o solo una volta! Voglio dire che il mondo è strapieno di cose belle, ma nondimeno povero, poverissimo di bei momenti e svelamenti di queste cose. Ma forse è questo l'incantesimo più forte della vita; è steso su di essa un velo intessuto d'oro di belle possibilità, promettente, riluttante, verecondo, irridente, pietoso, seducente. Sì, la vita è femmina!

340

*Socrate morente.* — Ammiro il valore e la saggezza di Socrate in tutto quello che fece, disse — e non disse. Questo beffardo e innamorato demonio e acchiapparatti di Atene, che faceva tremare e singhiozzare gli adolescenti più baldanzosi, non fu solo il più saggio chiacchierone che ci sia mai stato: fu altrettanto grande nel tacere. Avrei voluto che fosse rimasto silenzioso anche nell'ultimo momento della vita, — forse sarebbe allora appartenuto a un ordine di spiriti ancora superiore. Che sia stata la morte o il veleno o la pietà o la cattiveria — qualcosa in quel momento gli sciolse la lingua ed egli disse: «O Critone, devo un gallo ad Asclepio!»<sup>28</sup>. Queste ridicole e terribili «ultime parole» vogliono dire per chi ha orecchie: «O Critone, *la vita è una malattia!*». E mai possibile! Un uomo come lui, che visse serenamente e come un soldato sotto gli occhi di tutti, — era pessimista! Aveva appunto fatto semplicemente buon viso alla vita e per tutta la vita aveva nascosto il suo giudizio ultimo, il suo sentimento più intimo! Socrate, Socrate ha *sofferto della vita!* E si è preso

per ciò anche la sua vendetta — con quelle parole velate, orrende, pie e blasfeme! Doveva un Socrate anche vendicarsi? Mancava alla sua straricca virtù un granello di magnanimità? — Ahimè, amici, dobbiamo superare anche i Greci!

34129

*Il peso più grande.* — Che faresti se un giorno o una notte un demone si introducesse di soppiatto nella tua solitudine più solitaria e ti dicesse: «Questa vita, quale la stai vivendo adesso e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte; e in essa non ci sarà niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro e ogni cosa incredibilmente piccola e grande della tua vita dovrà per te ritornare, e tutto nello stesso ordine e successione — e così pure questo ragno e questo chiaro di luna tra gli alberi, e così anche questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta — e tu con essa, granello di polvere!». — Non ti getteresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così avrebbe parlato? Oppure hai vissuto una volta un attimo prodigioso, per cui gli diresti: «Tu sei un dio e mai ho sentito una cosa più divina!»? Se questo pensiero acquistasse potere su di te, avrebbe su di te, quale sei, l'effetto di trasformarti e forse di schiacciarti; la domanda di fronte a tutto e ogni cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! O quanto dovresti amare te stesso e la vita per *non desiderare nient'altro* che quest'ultima eterna conferma e suggello?

34230

*Incipit tragoedia.* — Al compimento del trentesimo anno, Zarathustra lasciò la sua patria e il lago Urmi e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine e per dieci anni non se ne stancò. Ma alla fine il suo cuore si trasformò — e una mattina, alzatosi con l'aurora, si fece al cospetto del sole e così gli parlò: «O grande astro, che cosa sarebbe la tua felicità se tu non avessi coloro a cui risplendi? Per dieci anni sei venuto quassù alla mia cavana: della tua luce e di questo cammino ti saresti saziato senza di me, della mia aquila e del mio serpente. Ma noi ti abbiamo aspettato ogni mattina, ti abbiamo preso il tuo superfluo e ti abbiamo per ciò benedetto. Vedi: io sono tediato della mia saggezza, come l'ape che ha accumulato troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei donare e distribuire, finché i savi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza. Per

questo devo scendere in basso: come fai tu la sera, quando vai dietro il mare e porti ancora luce al mondo infero, tu astro straricco! Devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini tra i quali voglio discendere. E allora benedicimi, occhio placido, che senza invidia puoi contemplare anche una troppo grande felicità! Benedici il calice che vuol traboccare, affinché dorata ne fluisca l'acqua, recando ovunque il riflesso della tua giocondità! Vedi: questo calice vuol ridiventare vuoto, e Zarathustra vuol ridiventare uomo». — Così cominciò il tramonto di Zarathustra.

\* Il 25 gennaio 1882 Nietzsche invia a Peter Cast i primi tre libri della «continuazione di *Aurora*», cioè della *Gaia scienza*, e gli scrive: «È stato il gennaio più bello della mia vita». Il 29 gennaio 1882 scrive a Franz Overbeck: «Avete anche voi una “primavera” come noi? Questi sono i veri “miracoli di San Gennaro”!».

1. Cfr. 15[20] Autunno 1881. Lettera a Overbeck del 5 giugno 1882: «Del resto mi trovo in uno stato d'animo di tale fatalistico abbandono alla volontà divina — io lo chiamo *amor fati* — che mi getterei nelle fauci di un leone, per non dire poi —». Fondata com'è sull'esperienza, questa idea dell'*amor fati* sembra essere originale. Ma una fonte potrebbe essere Epitteto: «No, amico mio, la libertà consiste nel volere che le cose accadano non come piace a te, ma come accadono», attraverso il commento di Semplicio, o il *De fato* di Cicerone.

2. «Orbene, quanto a voi, perfino i capelli del vostro capo son tutti contati»: *Matteo*, 10, 30.

3. Famoso aforisma di congedo da Wagner. Lou von Salomé ritiene che si tratti, invece, di Paul Ree. Ma Nietzsche e Ree erano ancora amici quando l'aforisma fu pubblicato. Lo stesso vale per Rohde, a cui qualcun altro pensa. Il tono grave sembra continuare quello dell'aforisma precedente (*Il pensiero della morte*).

4. Cfr. 8[34] Inverno 1880-1881.

5. Cfr. 12 [106] Autunno 1881.

6. Cfr. *Luca* 10, 42.

7. Predica *Perché dobbiamo liberarci anche di Dio*, in *Predigten und Schriften*, Frankfurt-Hamburg, 1956, p. 195.

8. Cfr. 12 [26] Autunno 1881.

9. «Non già nella natura, ma nell'uomo risiede ogni cosa bella ed eccellente che egli vede. Il mondo è assai vuoto, e deve tutta la sua magnificenza a quest'anima dispensatrice di splendore ed esaltatrice»: in R.W. EMERSON, *Versuche*, Hannover, 1858 (BN), p. 109. Cit. in O V II 667.

10. Cfr. 12[129]; 15[16] Autunno 1881; 16[21] Dicembre 1881-gennaio 1882.

11. Cfr. FW af. 277.

12. Cfr. 15 [59] Autunno 1881.

13. Cfr. M 195.

14. «Quando noi ci perdiamo nella considerazione dell'infinita grandezza del mondo [...] sentiamo noi stessi rimpiccioliti fino al nulla, ci sentiamo, in quanto individui, in quanto corpi animati, in quanto fenomeni transitori della volontà, sparire come gocce nell'oceano, volatilizzare nel nulla»: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. I, terzo libro, § 39

15. Nella lettera a Lou Salomé del 4 agosto 1882, Nietzsche scrive: «Volevo vivere solo. — Ma ecco che il caro uccello Lou volò sul mio cammino, e io pensai che fosse un'aquila. E allora volli avere l'aquila intorno a me». Il leone sarebbe Peter Gast, che aveva composto l'opera

16. Cfr. 1314] Autunno 1881.

17. Cfr. 12[140] Autunno 1881.



18. Cfr. 12[117] Autunno 1881.
19. «Giacché anche nei sapienti il desiderio di gloria è l'ultimo a dipartirsi»: TACITO, *Hist.*, IV, 6.
20. Cfr. 12 [44]; 14[112] Autunno 1881.
21. Cfr. 15[59] Autunno 1881; M 494; 7[45, 102, 126, 158, 181] Fine 1880.
22. «Non ridere, non piangere né detestare, ma comprendere!»: cfr. B. SPINOZA, *Etica, Prefazione* alla terza parte.
23. «H più vicino a me stesso sono io»: TERENCE, *La donna di Andro*, IV, 1, verso 636.
24. Cfr. 12[76]; 14[2] Autunno 1881.
25. È il tema dell'*Iperione*, romanzo di Hölderlin, il cui eroe partecipa alla sollevazione dei Greci contro i Turchi.
26. Cfr. 15[62] Autunno 1881.
27. Proverbio greco. Cfr. PLATONE, *Gorg.*, 498 e, con il relativo scolio, *Phil.*, 59 e-60 a; EMPEDOCLE, fr. 25 Diels-Kranz.
28. Gli Ateniesi usavano sacrificare ad Asclepic (per i Romani, Esculapio), il cui santuario si trovava a Epidauro, un gallo dopo esser guariti da una malattia.
29. Cfr. 11 [206] Primavera-autunno 1881. Nell sua *Filosofia dell'inconscio*, von Hartmann scrive: «Immaginiamo che la morte si presenti a un uomo e gli dica: "La tua vita è terminata; è giunta l'ora del tuo annientamento; tuttavia dipende da te di rivivere esattamente tutte le cose che hai già vissuto in questa vita che volge al termine; frattanto avrai dimenticato tutto. Deciditi adesso!"» (*Metafisica dell'inconscio*, cap. 12, *irrazionalità dell'inconscio e miseria dell'esistenza*). A sua volta von Hartmann aveva ripreso un'ipotesi di Schopenhauer, secondo cui l'uomo che non rifiuta la vita ma la vuole sempre di nuovo, perché la considera bene e non male, è sicuro di averla e non deve temere la morte, come il sole, che brilla ininterrottamente, non deve temere la notte.
30. Cfr. 11 [195] Primavera-autunno 1881.

## LIBRO QUINTO

NOI SENZA PAURA

Carcasse, tu tremble? Tu tremblerais bien  
davantage, si tu savais, où je te mène.

*Turenne\**

*Che cosa vuol dire la nostra serenità.* — Il più grande avvenimento recente — che «Dio è morto», che la fede nel Dio cristiano è divenuta incredibile — comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. A quei pochi almeno i cui occhi, il cui *sospetto* negli occhi è abbastanza forte e sottile per questo spettacolo, sembra appunto che un qualche sole sia tramontato, che una qualche antica, profonda fiducia si sia capovolta in dubbio. A costoro il nostro vecchio mondo sembrerà ogni giorno più crepuscolare, più sfiduciato, più estraneo, «più vecchio». Ma in sostanza si può dire: l'avvenimento stesso è troppo grande, troppo lontano, troppo al di fuori della capacità di comprensione dei più, perché si possa dire anche soltanto che ne sia già *giunta* notizia; e tanto meno perché molti si rendano già conto di *ciò che* con esso è propriamente accaduto — e di tutto quanto, una volta sepolta questa fede, è ormai destinato a crollare, perché era stato costruito su di essa, era appoggiato ad essa ed era concresciuto con essa: per esempio tutta la nostra morale europea. Tutta questa lunga serie di demolizioni, distruzioni, disastri e capovolgimenti che ci sta ora davanti: chi ne divinerebbe oggi già abbastanza da poter fare da maestro e annunciatore di questa mostruosa logica dell'orrore, da profeta di un ottenebramento e di un'eclissi di cui probabilmente non c'è mai stata l'uguale sulla terra?... Perfino noi, solutori d'enigmi nati, noi che per così dire siamo in attesa sulle montagne, piantati tra l'oggi e il domani, tesi nella contrapposizione tra l'oggi e il domani, noi primogeniti e figli prematuri del secolo venturo, noi che *dovremmo* in realtà già scorgere le ombre che presto avvolgeranno l'Europa: da che dipende mai che perfino noi assistiamo al loro sopravvenire senza vera partecipazione per questo ottenebramento e soprattutto senza preoccupazione e paura per *noi stessi*? Forse stiamo ancora troppo sotto l'influsso delle conseguenze immediate di questo avvenimento — e queste *conseguenze immediate*, le sue conseguenze per *noi*, sono, contrariamente a quel che ci si potrebbe forse aspettare, assolutamente non tristi e ottenebranti, ma anzi come una nuova specie, difficile a descriversi, di luce, di felicità, di alleviamento, di rasserenamento, di incoraggiamento, di aurora... E in effetti, noi filosofi e «spiriti liberi» ci sentiamo, alla notizia che «il vecchio Dio è morto», come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore trabocca per questo di gratitudine, di stupore, di presagio e di attesa — finalmente l'orizzonte ci appare di nuovo libero, posto anche che non sia sereno, finalmente le nostre navi possono salpare di nuovo, salpare incontro a ogni nuovo pericolo, ogni ardimento della conoscenza è nuovamente

permesso, il mare, il *nostro* mare ci sta di nuovo aperto innanzi, e forse non c'è mai stato un mare così «aperto».

*In che senso anche noi siamo ancora devoti* — Nella scienza le convinzioni non hanno diritto di cittadinanza, così si dice a giusta ragione; solo quando esse si decidono ad abbassarsi alla modestia di un'ipotesi, di un punto di vista sperimentale provvisorio, di una finzione regolativa, si può loro accordare l'accesso e finanche un certo valore nel regno della conoscenza — tuttavia con la limitazione che rimangano sottoposte alla sorveglianza della polizia, la polizia della diffidenza. — Ma non significa ciò, a guardare più attentamente, che solo quando la convinzione cessa di essere convinzione può ottenere accesso alla scienza? Non comincerebbe la disciplina dello spirito scientifico col non permettersi più nessuna convinzione?... Così stanno le cose probabilmente; resta soltanto da chiedersi se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esserci già una convinzione, e invero una convinzione tanto imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre convinzioni. Si vede che anche la scienza poggia su una fede, che non esiste affatto una «scienza priva di presupposti». Alla domanda se la *verità* sia necessaria, non solo si deve aver già in precedenza risposto affermativamente, ma si deve aver risposto in modo talmente affermativo da esprimere insieme il principio, la fede, la convinzione che «*niente è più necessario della verità e che rispetto ad essa tutto il resto ha solo un valore di second'ordine*». — Questa assoluta volontà di verità, che cos'è? E la volontà di *non farsi ingannare*? E la volontà di *non ingannare*? In effetti, la volontà di verità si potrebbe interpretare anche in quest'ultimo senso, ammettendo che nella generalizzazione «io non voglio ingannare» sia compreso anche il caso specifico «io non voglio ingannare *me stesso*». Ma perché non ingannare? Ma perché non farsi ingannare? Si noti che le ragioni della prima domanda rientrano in una sfera del tutto diversa da quella della seconda. Non ci si vuol fare ingannare, perché si presume che essere ingannati sia nocivo, pericoloso, nefasto — in questo senso la scienza sarebbe una lunga accortezza, una precauzione, un'utilità; contro la quale però si potrebbe ragionevolmente obiettare: ma come, è veramente il non-voler-farsi-ingannare meno nocivo, meno pericoloso, meno nefasto? Che cosa sapete voi *a priori* del carattere dell'esistenza per poter decidere se il vantaggio maggiore stia dalla parte dell'assoluta diffidenza o dell'assoluta fiducia? Qualora però entrambe le cose fossero necessarie, molta fiducia e molta diffidenza: da dove potrebbe allora la scienza trarre la sua fede incondizionata, la convinzione sulla quale riposa, che

la verità sia più importante di qualsiasi altra cosa, anche di qualsiasi altra convinzione? Proprio questa convinzione non potrebbe essere sorta se verità e non-verità si fossero dimostrate entrambe costantemente utili, come è accaduto. Dunque — la fede nella scienza, che ormai esiste in modo incontestabile, non può aver tratto origine da un tale calcolo utilitaristico; anzi è sorta *nonostante che* la «volontà di verità» e la «verità ad ogni costo» le si siano costantemente dimostrate inutili e pericolose. «Ad ogni costo»: oh, questo lo comprendiamo abbastanza bene, se su quest'altare abbiamo prima sacrificato e scannato una fede dopo l'altra! — Per conseguenza «volontà di verità» *non* significa «io non voglio farmi ingannare» bensì — non resta altra scelta — «io non voglio ingannare, neanche me stesso» — *e con ciò siamo sul terreno della morale*. Giacché, ci si ponga soltanto questa domanda fondamentale: «perché non vuoi ingannare?» specialmente se dovesse esserci l'apparenza — e l'apparenza c'è! — che la vita sia fondata sull'apparenza, voglio dire sull'errore, sull'inganno, sulla simulazione, sull'acceccamento, sull'autoacceccamento; e se d'altro canto la forma grande della vita si è mostrata sempre effettivamente dalla parte dei più spregiudicati πολύτροποι<sup>1</sup>. Un tale proposito potrebbe essere forse, benevolmente interpretato, un donchisciottismo, una piccola esaltata stravaganza; ma potrebbe anche essere qualcosa di peggio, ossia un principio ostile alla vita, distruttivo... «Volontà di verità» — ciò potrebbe essere una nascosta volontà di morte. — In tal modo la domanda: perché la scienza? riconduce al problema morale: *a che in genere la morale*, se vita, natura e storia sono «immorali»? Non c'è alcun dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo senso che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma quest'«altro mondo» — ma come, non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... Si sarà certo capito dove voglio arrivare, cioè a provare che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza — che anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi senzadio e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio acceso da una fede millenaria, quella fede dei cristiani che fu anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è divina... Ma che accade, se proprio ciò diviene sempre più incredibile, se niente più si dimostra divino tranne l'errore, la cecità e la menzogna — se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?

*Morale come problema.* — La mancanza di personalità si vendica dappertutto: una personalità indebolita, assottigliata, spenta, che nega e

rinnega se stessa, non serve più a niente di buono — e serve meno di tutto alla filosofia. Il «disinteresse» non ha valore né in cielo né in terra; i grandi problemi richiedono tutti il *grande amore*, e di questo sono capaci solo gli spiriti forti, rotondi, sicuri, che poggiano saldamente su se stessi. Fa la più grande differenza che un pensatore stia coi suoi problemi in un rapporto personale, in modo da trovare in essi il suo destino, la sua pena e anche la sua migliore felicità, o che stia invece in un rapporto «impersonale», cioè sappia soltanto toccarli e afferrarli con i tentacoli di un pensiero freddo e curioso. In quest'ultimo caso non ne viene fuori un bel nulla, si può esserne sicuri; giacché i grandi problemi, ammesso anche che si facciano afferrare, non si fanno *tenere* da ranocchi e smidollati: è questo il loro gusto fin dall'eternità — un gusto del resto che hanno in comune con tutte le donnine in gamba. Ma com'è allora che io non abbia incontrato ancora nessuno, neanche nei libri, che si sia messo personalmente nella suddetta posizione rispetto alla morale, che conosca la morale come problema e questo problema come la *sua* pena, ambascia, voluttà e passione personale? Si vede che finora la morale non è stata affatto un problema, e anzi è stata proprio ciò su cui, dopo ogni diffidare, dissentire e contraddire, si è finito col mettersi d'accordo: il luogo consacrato della pace, dove i pensatori trovavano riposo anche da se stessi, riprendevano fiato e ricominciavano a vivere. Io non vedo nessuno che abbia osato una *critica* dei giudizi di valore morali, sento qui la mancanza finanche degli esperimenti della curiosità scientifica, di quella viziata fantasia sperimentatrice degli psicologi e degli storici che facilmente anticipa un problema e lo acchiappa al volo senza ben sapere che cosa sia stato acchiappato. A stento sono riuscito a trovare qualche esiguo appiglio per giungere a una *storia dell'origine* di questi sentimenti e giudizi di valore (il che è alquanto diverso da una critica dei medesimi ed è ancora una volta qualcosa di diverso dalla storia dei sistemi etici). In un caso particolare<sup>2</sup> ho fatto di tutto per incoraggiare un'inclinazione e un'attitudine a questo tipo di storia — ma inutilmente, come mi vuol sembrare oggi. Questi storici della morale (specialmente inglesi) concludono ben poco: di solito essi stessi stanno ancora ingenuamente sotto l'imperio di una determinata morale e ne costituiscono gli scudieri e il seguito; magari con quella superstizione popolare dell'Europa cristiana che continua così fedelmente a perpetuarsi e che ripone la caratteristica dell'azione morale nel disinteresse, nell'abnegazione, nel sacrificio di sé o nei sentimenti simpatetici, nella compassione. Di solito il loro errore dal lato dei presupposti consiste nell'affermare un qualche *consensus* dei popoli, perlomeno dei popoli addomesticati, su certi principi della morale e nel ricavarne un'assoluta obbligatorietà, anche per te e per me; oppure, dopo che si è fatta loro chiara la verità che presso popoli diversi le valutazioni morali sono *necessariamente*

diverse, nel concludere, per contro, alla non obbligatorietà di *ogni* morale<sup>3</sup>: due cose che sono due altrettanto grandi puerilità. L'errore dei più sottili tra loro sta nel mettere a nudo e nel criticare le opinioni magari stolte di un popolo sulla sua morale o degli uomini su ogni morale umana, quindi sulla sua origine e sanzione religiosa, la superstizione del libero arbitrio e altrettali, e nel presumere di avere appunto con ciò criticato quella morale stessa. Ma il valore di un precetto «tu devi» è ancora fundamentalmente diverso e indipendente dalle opinioni che si hanno su di esso e dall'erbaccia dell'errore dalla quale è stato forse ricoperto, allo stesso modo che il valore di una medicina per l'ammalato è indubbiamente ancora del tutto indipendente dal fatto che l'ammalato pensi sulla medicina scientificamente o al modo di una vecchietta. Una morale potrebbe addirittura essere venuta fuori *da* un errore; ma anche se questo fosse riconosciuto, il problema del suo valore non sarebbe ancora nemmeno sfiorato. — Nessuno dunque ha finora verificato il *valore* di questa famosissima tra tutte le medicine chiamata morale: per la qual cosa è anzitutto necessario che *lo si metta in questione* una buona volta. Ebbene, questa appunto è l'opera nostra!

*Il nostro interrogativo.* — Ma non lo capite? E in effetti faranno fatica a capirci. Noi cerchiamo parole, forse cerchiamo anche orecchie. Chi siamo dunque? Se volessimo semplicemente, con un'espressione antiquata, chiamarci senzadio o miscredenti o anche immoralisti, saremmo ancora lontani dal ritenerci definiti da tali parole. Noi siamo tutte tre le cose in uno stadio troppo avanzato perché si comprenda, perché *voi* possiate comprendere, miei signori curiosi, in quale stato d'animo uno si trovi. No, basta con l'amarezza e la passione dello sradicato, che con la sua incredulità deve ancora fabbricarsi una fede, una meta e perfino un martirio! Ci siamo fin troppo fatti all'idea, e siamo in essa diventati freddi e duri, che nel mondo le cose assolutamente non vanno in modo divino, anzi neppure in modo ragionevole, misericordioso o giusto secondo l'umana misura: lo sappiamo, il mondo in cui viviamo è sdvinizzato, immorale, «inumano» — fin troppo a lungo ce lo siamo spiegato in maniera falsa e menzognera, secondo i desideri e i voleri della nostra venerazione, ossia secondo un *bisogno*. Giacché l'uomo è un animale venerante! Ma è anche un animale diffidente: e che il mondo *non* abbia quel valore che credevamo, è all'incirca la cosa più sicura di cui alla fine la nostra diffidenza si sia impossessata. Tanta diffidenza, tanta filosofia. Ci guardiamo bene dal dire che esso ha *meno* valore: oggi ci appare addirittura da ridere che l'uomo si metta in testa di inventare valori che *sopravanzino* quelli del mondo reale — proprio da

ciò noi ci siamo ritirati come da un traviamiento aberrante della vanità e irragionevolezza umana, che per molto tempo non è stato riconosciuto come tale. Esso ha trovato la sua espressione ultima nel pessimismo moderno, ma una più antica, più forte nella dottrina di Buddha. Anche il cristianesimo però lo contiene, certo in modo più dubbioso ed equivoco, ma non per questo meno seducente. Tutto l'atteggiamento «uomo *contro* mondo», l'uomo come principio che «nega il mondo», l'uomo come misura di valore delle cose, come giudice del mondo, che alla fine mette l'esistenza stessa nella sua bilancia e la trova troppo leggera — la mostruosa insulsaggine di questo atteggiamento è entrata come tale nella nostra coscienza e ci ha disgustato — noi ridiamo già quando troviamo «uomo *e* mondo» posti l'uno accanto all'altro, separati dalla sublime arroganza della paroletta «e»! Ma come, non è stato appunto con ciò, solo col nostro riso, che abbiamo fatto un passo avanti nel disprezzo dell'uomo? E quindi anche nel pessimismo, nel disprezzo dell'esistenza *per mi* conoscibile? Non siamo appunto con ciò caduti nel sospetto di un'opposizione, un'opposizione tra il mondo in cui siamo stati finora di casa con le nostre venerazioni — per amore delle quali forse *sopportavamo* di vivere — e un altro mondo *che noi stessi siamo?* in un sospetto inesorabile, radicale, infimo circa noi stessi, che tiene noi Europei sempre più, sempre più duramente in sua balia, e che potrebbe facilmente porre le generazioni future davanti al terribile *aut-aut*: «O eliminate le vostre venerazioni — o *voi stessi!*»? Quest'ultima cosa sarebbe il nichilismo<sup>4</sup>; ma non sarebbe il nichilismo anche la prima? Questo è il *nostro* interrogativo.

*I credenti e il loro bisogno di fede.* — EH quanta *fede* uno abbia bisogno per prosperare, di quanta «saldezza», che egli non vuole scossa perché vi si *sostiene* — è un indice della sua forza (o, per dirlo più chiaramente, della sua debolezza). Nella vecchia Europa i più hanno ancor oggi bisogno, come mi sembra, del cristianesimo: perciò esso è ancor oggi creduto. Giacché così è l'uomo: un articolo di fede potrebbe essergli confutato mille volte — egli, posto che ne abbia bisogno, lo riterrà sempre «vero» — secondo quella famosa «prova di forza» di cui parla la Bibbia. Alcuni hanno ancora bisogno di metafisica; ma anche di quell'impetuoso *desiderio di certezza* che oggi si scarica in ampia misura nei canali scientifico-positivistici, il *voler* assolutamente possedere qualcosa in modo saldo (mentre per l'ardore di questo desiderio si diventa sempre più facili e sbadati per quanto riguarda il fondamento della sicurezza): anche questo è ancora il desiderio di un appoggio, di un sostegno, insomma *quell'istinto della debolezza* che invero non crea le



religioni, le metafisiche e le convinzioni di ogni specie, ma ben le conserva. In realtà intorno a tutti questi sistemi positivistici si diffonde la caligine di un certo offuscamento pessimistico, qualcosa come stanchezza, fatalismo, delusione, paura di una nuova delusione — o invece rabbia messa in mostra, malumore, anarchia dell'indignazione e quant'altri sintomi o mascherate ci sono del senso della debolezza. Perfino la veemenza con cui anche i nostri contemporanei più in gamba si perdono in miseri cantucci e strettoie, per esempio nella smania patriottarda (così chiamo io ciò che in Francia si chiama *chauvinisme*, in Germania «tedesco») o in anguste professioni di fede estetiche alla maniera del *naturalisme* parigino (che della natura mette in evidenza e a nudo solo la parte che provoca insieme nausea e stupore — oggi questa parte si ama chiamarla *la vérité vraie*) o nel nichilismo di modello pietro-burghese (cioè *nella fede nella miscredenza* fino al martirio per essa) mostra sempre anzitutto il *bisogno* di fede, di sostegno, di spina dorsale, di appoggio... La fede è sempre più bramata, più urgentemente necessaria là dove manca la volontà: giacché la volontà è, come passione del comando, il segno decisivo della sovranità e della forza. Ciò vuol dire che quanto meno uno sa comandare, tanto più urgentemente desidera qualcuno che comandi, e comandi con severità: un dio, un principe, una classe, un medico, un confessore, un dogma, una coscienza di partito. Dal che si potrebbe forse concludere che le due religioni mondiali, il buddhismo e il cristianesimo, potrebbero aver avuto come causa del loro sorgere, e specialmente del loro improvviso propagarsi, un'enorme *malattia della volontà*. E così è stato in verità: entrambe le religioni si trovarono davanti il desiderio di un «tu devi» accumulato fino all'assurdo, spinto fino alla disperazione da una *malattia della volontà*, entrambe le religioni furono maestre di fanatismo in tempi di infiacchimento della volontà, offrendo così a innumerevoli uomini un appoggio, una nuova possibilità di volere, un godimento nel volere. Il fanatismo è infatti l'unica «forza di volontà» a cui si possono portare anche i deboli e gli insicuri, come una specie di ipnotismo di tutto il sistema sensitivo-intellettivo a favore di un'alimentazione sovrabbondante (ipertrofia) di un punto di vista e di sentimento che è ormai dominante — il cristiano lo chiama la sua *fede*. Dove un uomo perviene a convincersi fondamentalmente di *dover* essere comandato, diventa «credente»; inversamente, è pensabile un piacere e una forza di autodeterminazione, una *libertà della volontà* per cui uno spirito congedi ogni fede, ogni desiderio di certezza, abituato com'è a sapersi mantenere su corde e possibilità leggere e a danzare anche sull'orlo degli abissi. Un tale spirito sarebbe lo *spirito libero par excellence*.

*Dell'origine dei dotti.* — Il dotto in Europa si sviluppa in ogni specie di classe e condizione sociale, come una pianta che non ha bisogno di un terreno specifico; perciò appartiene essenzialmente e involontariamente ai portatori del pensiero democratico. Ma quest'origine si tradisce. Se ci si è fatto un po' l'occhio a scandagliare e a cogliere sul fatto, in un libro erudito, in una trattazione scientifica, l'*idiosincrasia* intellettuale del dotto — ogni dotto ne ha una — quasi sempre si riuscirà a vedervi dietro la «preistoria» del dotto, la sua famiglia e in particolare le professioni e i mestieri di questa. Dove si esprime il sentimento: «Questo è ormai dimostrato e con ciò ho finito», normalmente è l'antenato nel sangue e nell'istinto del dotto, che approva dal suo angolo visuale il «lavoro fatto» — il credere alla dimostrazione è solo un sintomo di ciò che fin dai tempi antichi in una generazione laboriosa è stato considerato un buon lavoro. Un esempio: i figli degli archivisti e scrivani di ogni tipo, il cui compito principale fu sempre quello di ordinare un materiale molteplice, di incasellarlo e in genere di schematizzarlo, mostrano, qualora diventino dotti, un'inclinazione a ritenere quasi risolto un problema per il fatto di averlo schematizzato. Ci sono filosofi che sono in fondo soltanto dei cervelli schematici — in loro la parte formale del mestiere paterno è diventata il contenuto. Il talento del classificare, dell'approntare tavole di categorie rivela ben qualcosa; non si è impunemente figli dei propri genitori. Il figlio di un avvocato è destinato a rimanere un avvocato anche come ricercatore: con la sua causa vuole in prima linea farsi dar ragione e in seconda, forse, anche aver ragione. I figli di pastori protestanti e di maestri di scuola si riconoscono dall'ingenua sicurezza con cui, come dotti, danno per già dimostrata la loro causa, una volta che essa sia stata da loro perorata con forza e con calore: essi sono appunto abituati da sempre ad *essere creduti* — questo, per i loro padri, faceva parte del «mestiere»! Un Ebreo per contro, conformemente alla cerchia d'attività e al passato del suo popolo, proprio ad essere creduto è pochissimo abituato. Si osservino un po' al riguardo i dotti ebrei — essi tutti conferiscono massima importanza alla logica, vale a dire al ragionamento come mezzo per *costringere* al consenso; sanno che con quella sono destinati a vincere, anche dove esiste contro di loro un'avversione di razza e di classe, anche dove si è maldisposti a creder loro. Niente infatti è più democratico della logica: essa non conosce riguardi personali e prende per diritti anche i nasi storti. (Sia detto incidentalmente: proprio in rapporto al logicizzare e all'affermarsi di una *maggior pulizia* nelle abitudini mentali, l'Europa deve non poco agli Ebrei; in primo luogo i Tedeschi, come razza deplorevolmente *dérailsonnable*, a cui ancora oggi bisogna sempre dar prima una «lavata di capo». Dovunque gli Ebrei abbiano esercitato influsso, hanno insegnato a distinguere più sottilmente, a ragionare più acutamente, a scrivere più chiaro e netto. Il loro

compito è stato sempre quello di portare un popolo «alla *raison*».)

349

*Ancora una volta Vorigine dei dotti.* — Voler conservare se stessi è espressione di uno stato di difficoltà, di una restrizione del vero e proprio istinto fondamentale della vita, che tende a *un'espansione di potenza* e molto spesso, in questa volontà, mette in questione e sacrifica l'autoconservazione. Si prenda come sintomatico il fatto che singoli filosofi, come per esempio il tisisco Spinoza, abbiano visto e dovuto vedere proprio nel cosiddetto istinto di conservazione il fattore decisivo — si trattava appunto di persone in difficoltà. Che le nostre scienze moderne si siano intricate a tal punto nel dogma spinozistico (da ultimo ancora, e nella maniera più grossolana, nel darwinismo con la sua teoria, incomprensibilmente unilaterale, della «lotta per l'esistenza»), dipende probabilmente dall'origine della maggior parte degli scienziati: sotto questo aspetto essi appartengono al «popolo», i loro antenati erano gente povera e meschina, che conosceva fin troppo da vicino la difficoltà di tirare avanti. Intorno a tutto il darwinismo inglese spira qualcosa come l'aria ammorbata della sovrappopolazione inglese, qualcosa come l'odore di miserie e ristrettezze della povera gente. Ma, come scienziati, si dovrebbe venir fuori dal proprio cantuccio umano; e nella natura *domina* non la ristrettezza ma la sovrabbondanza, lo sperpero spinto fino all'assurdo. La lotta per l'esistenza è soltanto *vari eccezione*, una restrizione temporanea della volontà di vivere; la lotta grande e piccola ruota dappertutto intorno al predominio, alla crescita e all'espansione, intorno alla potenza, in conformità della volontà di potenza, che è appunto la volontà di vivere.

350

*Ad onore degli homines religiosi.* — Con tutta certezza, la lotta contro la Chiesa è tra l'altro — giacché significa molte cose — anche la lotta delle nature ordinarie soddisfatte fiduciose e superficiali contro il dominio degli uomini gravi profondi contemplativi, cioè cattivi e diffidenti, che hanno covato a lungo sospetti sul valore dell'esistenza e anche sul proprio valore — l'istinto grossolano del popolo, la sua allegria sensuale e il suo «buon cuore» si ribellarono a loro. Tutta la Chiesa romana riposa su un sospetto meridionale sulla natura dell'uomo, che dal Nord viene sempre di nuovo falsamente inteso: nel quale sospetto il Sud europeo è erede del profondo Oriente, dell'antichissima e misteriosissima Asia e della sua contemplazione. Già il protestantesimo è una sollevazione popolare a favore della gente brava,

candida e superficiale (il Nord è stato sempre più bonario e superficiale del Sud); ma soltanto la rivoluzione francese ha dato pienamente e solennemente lo scettro in mano all'«uomo buono» (alla pecora, all'asino, all'oca e a tutto quanto è inguaribilmente piatto e schiamazzante e maturo per il manicomio delle «idee moderne»).

*Ad onore delle nature sacerdotali.* — Io penso che da quello che il popolo intende per saggezza (e chi oggi non è «popolo»?), da quella calcolata e bovina placidità dell'animo, da quella devozione e dolcezza da curato di campagna, che giace sul prato e *guarda* alla vita con sguardi seri e ruminanti — proprio da ciò i filosofi si siano sempre sentiti lontanissimi, probabilmente perché per questo non erano abbastanza «popolo», non erano abbastanza curati di campagna. Essi appunto saranno certo anche gli ultimi a credere che il popolo *possa* comprendere qualcosa di ciò che da esso è più remoto, la grande *passione* dell'uomo della conoscenza, che vive e deve vivere costantemente nella nuvola temporalesca dei problemi più alti e delle responsabilità più gravi (dunque in tutto e per tutto non stando a guardare, rimanendo al di fuori, essendo indifferente, sicuro, obiettivo...). Il popolo venera un tutt'altro tipo d'uomo, se dal canto suo si foggia un ideale del «saggio», e ha mille volte ragione di rendere omaggio, con le parole e gli onori migliori, proprio a questo tipo d'uomo: sono le miti, gravi-scempie e caste nature sacerdotali e quante sono a loro affini — ad esse va la lode, in questa venerazione popolare della saggezza. E a chi, anche, il popolo avrebbe ragione di mostrarsi più riconoscente che a questi uomini che appartengono ad esso e vengono da esso, ma come consacrati, eletti, *sacrificati* al suo bene — essi stessi si credono sacrificati a Dio — davanti ai quali esso può impunemente dar sfogo al proprio cuore, coi quali esso si può *sbarazzare* dei suoi segreti, dei suoi assilli e cose peggiori (giacché l'uomo che «si confida» si libera di se stesso; e chi ha «confessato» dimentica). Qui impera una grande necessità: anche per le immondizie dell'anima, cioè, c'è bisogno di canali di scolo con dentro limpide acque detergenti, c'è bisogno di rapidi fiumi d'amore e di cuori forti umili puri che si tengano pronti per un tal servizio di igiene non pubblica e che si sacrificino — giacché è un sacrificio, un prete è e rimane un sacrificio umano... Tali uomini della «fede» sacrificati, divenuti silenziosi, gravi, il popolo li trova *saggi*, cioè divenuti sapienti, li trova «sicuri» in relazione alla propria insicurezza. Chi vorrebbe togliergli la parola e questa venerazione? Ma come d'altra parte è giusto, tra i filosofi anche un prete è ancor sempre considerato «popolo» e *non* sapiente, soprattutto perché essi stessi non credono

ai «sapienti» e appunto in questa credenza e superstizione sentono già odore di «popolo». Fu la *modestia* che inventò in Grecia la parola «filosofo», lasciando ai commedianti dello spirito la pomposa arroganza di chiamarsi saggi — la modestia di mostri di superbia e di dispotismo come Pitagora, come Platone.

352

*In che senso è difficile fare a meno della morale.* — L'uomo nudo è in generale una vista scandalosa — parlo di noi Europei (e delle Europee non parlo nemmeno!). Ammesso che la più allegra tavolata si vedesse improvvisamente scoperta e denudata dalla malizia di un mago: io credo che non solo se ne andrebbe rallegrìa e ne sarebbe scoraggiato il più robusto appetito — sembra che noi Europei non possiamo assolutamente fare a meno di quella mascherata che si chiama abbigliamento. Ma non avrebbero ragioni altrettanto buone il travestimento degli «uomini morali», il loro celarsi sotto formule morali e regole di buona educazione, tutto il benintenzionato occultamento delle nostre azioni sotto i concetti di dovere, virtù, civismo, onorabilità, abnegazione? Non che io ritenga che si debba qui camuffare magari la cattiveria e infamia umana, insomma la belva che è in noi; la mia idea è, al contrario, che proprio come *animali addomesticati* noi siamo una vista scandalosa e abbiamo bisogno del travestimento morale — che P«uomo interiore» in Europa sia, appunto, ancora ben lungi dall'essere abbastanza cattivo per poter «farsi vedere» nella sua malvagità (per essere *hello* in essa). L'Europeo si traveste *con la morale* perché è diventato un animale malato, cagionevole, storpio, che ha buoni motivi per essere «addomesticato», perché è quasi un aborto, qualcosa di dimezzato, di debole, di goffo... Non la terribilità del predatore trova necessario un travestimento morale, bensì l'animale del gregge con la sua profonda mediocrità, angoscia e noia di se stesso, *ha morale agghinda l'Europeo* — confessiamocelo! — facendone qualcosa di più nobile, più significativo, più importante, di «divino».

353

*Dell'origine delle religioni.* — La vera e propria invenzione dei fondatori di religioni è anzitutto quella di istituire un determinato genere di vita e di costume quotidiano, che operi come *disciplina voluntatis* e nello stesso tempo scacci la noia; poi quella di dare proprio a questa vita *xtti interpretazione* in virtù della quale essa sembri circonfusa della luce del più alto valore, sicché diventi poi un bene per il quale si lotta e in determinate circostanze si dà la vita. In verità, di queste due invenzioni la più importante è la seconda; la

prima, il genere di vita, di solito esisteva già, ma accanto ad altri modi di vivere e senza la coscienza di quale valore fosse insito in esso. Il significato, l'originalità del fondatore di religione viene per solito in luce nel fatto che egli *vede* questo genere, lo *sceglie*, *intuisce* per la prima volta a che cosa può servire, come può essere interpretato. Gesù (o Paolo) per esempio si trovò davanti la vita della piccola gente della provincia romana, una vita modesta virtuosa oppressa: egli la interpretò, vi ripose dentro il più alto senso e valore e con ciò il coraggio di disprezzare ogni altro genere di vita, il tranquillo fanatismo degli Ernutiani<sup>5</sup>, la segreta sotterranea fiducia in se stessi che cresce e cresce e alla fine è pronta a «vincere il mondo» (cioè Roma e le classi superiori in tutto l'impero). Parimenti Buddha si trovò davanti quel genere di uomini, invero sparsi fra tutti i ceti e i gradi sociali del suo popolo, che sono per pigrizia buoni e bonari (soprattutto inoffensivi), e che, ugualmente per pigrizia, vivono nell'astinenza, quasi senza bisogni: egli comprese come un tal genere d'uomini, con tutta la sua *vis inertiae*, dovesse rotolare con inevitabilità in una fede che prometteva di *preservare* dal ritorno della fatica terrena (ossia del lavoro, dell'agire in genere) — questo «comprendere» fu il suo genio. Il fondatore di religione deve avere un'infalibilità psicologica nel riconoscere una determinata specie media di anime che non *sanno* ancora di appartenere a una stessa categoria. E lui che le mette insieme; la fondazione di una religione diventa sempre, in questo senso, una lunga festa di riconoscimento.

*Del «genio della specie».* — Il problema della coscienza (più esattamente: dell'acquistare coscienza di sé) ci si presenta solo quando cominciamo a comprendere fino a che punto potremmo fare a meno di essa: e a quest'inizio del comprendere ci pongono ora fisiologia e storia degli animali (le quali dunque hanno avuto bisogno di due secoli per raggiungere il sospetto precorritore di Leibniz). Noi potremmo infatti pensare, sentire, volere, ricordare, potremmo parimenti «agire» in ogni senso della parola; e nondimeno tutto ciò potrebbe non «entrare nella nostra coscienza» (come si dice figuratamente). Tutta la vita sarebbe possibile anche senza che essa, per così dire, si guardasse allo specchio; e ancor oggi, effettivamente, la parte di gran lunga preponderante di questa vita — anche della nostra vita pensante, senziente e volente, per quanto offensivo ciò possa suonare a un filosofo di vecchio stampo — si svolge in noi senza questo rispecchiamento. *A che* in genere la coscienza, se in sostanza è *superflua*? — Ebbene, a me sembra, se si vuol dare ascolto alla mia risposta a questa domanda e alla sua supposizione forse stravagante, che la finezza e la forza della coscienza stiano sempre in

rapporto con la *capacità di comunicare* di un uomo (o di un animale), e che la capacità di comunicare stia a sua volta in rapporto con il *bisogno di comunicare*: quest'ultimo non inteso come se proprio l'individuo stesso, che è appunto maestro della comunicazione e significazione dei suoi bisogni, dovesse nello stesso tempo, anche per i suoi bisogni, fare più di tutto assegnamento sugli altri. Ma ben così mi sembra che stiano le cose in riferimento a intere razze e catene di generazioni: dove il bisogno, la necessità ha costretto a lungo gli uomini a comunicare, a capirsi tra loro in modo rapido e sottile, lì esiste alla fine un sovrappiù di questa forza e arte del comunicare, quasi una facoltà che si è a poco a poco accumulata e aspetta ora un erede che la spenda prodigalmente (questi eredi sono i cosiddetti artisti, e così anche gli oratori, i predicatori, gli scrittori, tutti uomini che vengono alla fine di una lunga catena, ogni volta «nati tardi» nel miglior senso della parola, e, come s'è detto, *sperperatori* per natura). Posto che quest'osservazione sia giusta, posso passare a supporre che *la coscienza in genere si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* — che essa sia stata fin dappprincipio necessaria, utile soltanto tra uomo e uomo (tra chi comanda e chi obbedisce specialmente), e si sia anche sviluppata soltanto in relazione al grado di questa utilità. La coscienza è propriamente solo una rete di collegamento tra uomo e uomo — soltanto come tale essa si è dovuta sviluppare: l'uomo solitario e predace non ne avrebbe avuto bisogno. Il fatto che i nostri atti, pensieri, sentimenti e perfino movimenti entrino nella coscienza — almeno una parte di essi — è la conseguenza di un terribile «dovere» che ha regnato a lungo sull'uomo: come l'animale più minacciato, egli *aveva bisogno* di aiuto, di protezione, aveva bisogno dei suoi simili, doveva esprimere le sue difficoltà, saper farsi comprendere e per tutto ciò in primo luogo ebbe bisogno della «coscienza», dunque anche per «sapere» che cosa gli mancava, per «sapere» come si sentiva, per «sapere» che cosa pensava. Giacché, detto ancora una volta: l'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diventa *cosciente* ne è solo la parte più piccola, diciamo: la parte più superficiale, peggiore — perché soltanto questo pensiero cosciente *avviene in parole, cioè in segni di comunicazione*, nella qual cosa si rivela l'origine della coscienza stessa. Per dirla in breve, lo sviluppo del linguaggio e lo sviluppo della coscienza (*non* della ragione ma solo dell'acquistar coscienza della ragione) procedono con la mano nella mano. Si aggiunga che non solo il linguaggio serve da ponte tra uomo e uomo, ma anche lo sguardo, il toccare, il gesto; il divenir coscienti in noi stessi delle impressioni dei sensi, la forza per poterle fissare e per così dire porle fuori di noi, aumentava tanto più quanto più cresceva la necessità di trasmetterle *agli altri* mediante dei segni. L'uomo che inventa segni è nello stesso tempo l'uomo che diventa sempre più

acutamente conscio di se stesso; solo come animale sociale l'uomo ha imparato ad avere coscienza di sé — lo fa ancora, lo fa sempre più. La mia idea è, come si vede: che la coscienza non appartiene propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma a quella che in lui è natura comunitaria e gregaria; che, come ne consegue, essa si è sottilmente sviluppata anche solo in riferimento all'utilità della comunità e del gregge, e che quindi ognuno di noi, pur con la migliore volontà di *capire* se stesso, di «conoscere se stesso» nel modo più individuale possibile, porterà alla coscienza sempre e soltanto proprio il non-individuale in sé, ciò che in lui è «medio»; che il nostro pensiero stesso viene per così dire continuamente *messo in minoranza* dal carattere della coscienza — dal «genio della specie» in essa imperante — e ritradotto nella prospettiva del gregge. Le nostre azioni sono in fondo tutte quante incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non c'è alcun dubbio; ma non appena le traduciamo nella coscienza, *non sembra che lo siano più...* Questo è il vero e proprio fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io. La natura della *coscienza animale* comporta che il mondo del quale possiamo avere coscienza sia solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato — che tutto ciò che diviene cosciente *diventi* proprio perciò piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, contrassegno del gregge, che con ogni divenir cosciente sia collegata una grande e radicale corruzione, falsificazione, superficializzazione e generalizzazione. Alla fine il crescere della coscienza è un pericolo; e chi vive tra gli Europei più coscienti sa anche che è una malattia. Non è, come si capisce, la contrapposizione di soggetto e oggetto che qui mi interessa; questa distinzione la lascio ai teorici della gnoseologia che sono rimasti appesi nei lacci della grammatica (la metafisica del popolo). E meno che mai è la contrapposizione di «cosa in sé» e fenomeno: perché noi siamo ben lungi dal «conoscere» abbastanza per poter anche soltanto *fare questa distinzione*. Noi non abbiamo appunto nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»: «sappiamo» (o crediamo o immaginiamo) esattamente tanto quanto può essere *utile* all'interesse del gregge umano, della specie; e finanche quella che qui è chiamata «utilità», è alla fine solo una credenza, un'immaginazione e forse proprio quella funestissima stupidità per la quale un giorno periremo.

*Uorigine del nostro concetto di «conoscenza».* — Prendo questa spiegazione dalla strada; ho sentito qualcuno del popolo che diceva: «Lui mi ha riconosciuto». Allora mi sono domandato: che cosa intende propriamente il popolo per conoscenza? Che cosa vuole quando vuole la «conoscenza»? Nient'altro che questo: qualcosa di ignoto dev'essere ricondotto a qualcosa di



*noto*. E noi filosofi — abbiamo veramente inteso per conoscenza qualcosa di *pitti* Il noto, cioè: quello a cui siamo abituati, sicché non ce ne meravigliamo più, la nostra vita di tutti i giorni, una qualunque regola in cui siamo ficcati, ogni e qualunque cosa che ci fa sentire a casa nostra. Ma come, non sarebbe appunto il nostro bisogno di conoscere questo bisogno del noto, la volontà di scoprire in tutto ciò che è ignoto, inabituale, problematico, qualcosa che non ci inquieti più? Non sarebbe *Xistinto della paura* a comandarci di conoscere? Non sarebbe il giubilo di chi conosce il giubilo appunto del senso di sicurezza recuperato?... Quel filosofo credette il mondo «conosciuto» quando l'ebbe ricondotto all'«idea». Ah, non avvenne ciò perché l'«idea» gli era così nota, così familiare? perché non aveva più tanta paura dell'«idea»? — Oh, come sono facili a contentarsi gli uomini della conoscenza! Si considerino un po' i loro principi e le loro soluzioni degli enigmi del mondo! Se ritrovano nelle cose, tra le cose, dietro le cose, alcunché che a noi è fin troppo noto, per esempio la nostra tavola pitagorica o la nostra logica o il nostro volere e desiderare, come sono subito felici! Giacché «ciò che è noto è riconosciuto»: in questo essi sono d'accordo. Anche i più cauti tra loro credono che il noto si possa almeno *riconoscere più facilmente* dell'ignoto; che il metodo imponga per esempio di muovere dal «mondo interiore», dai «fatti della coscienza», perché è il mondo *a noi più noto*. Errore degli errori! Il noto è l'abituale; e l'abituale è il più difficile da «conoscere», ossia da vedere come problema, ossia da vedere come ignoto, come lontano, come «fuori di noi»... La grande certezza delle scienze naturali rispetto alla psicologia e alla critica degli elementi della coscienza — alle scienze *innaturali*, come si potrebbe quasi dire — riposa proprio sul fatto di prendere ad oggetto *l'ignoto*; mentre è quasi qualcosa di contraddittorio e di insensato il *voler* prendere in genere come oggetto il non-ignoto...

*In che senso in Europa le cose andranno in modo sempre più «artistico».* — Il dover provvedere alla vita impone ancor oggi — nella nostra epoca di transizione in cui tante cose cessano di costringere — a quasi tutti gli Europei di sesso maschile un determinato *ruolo*, la loro cosiddetta professione; ad alcuni rimane tuttavia la libertà, una libertà apparente, di scegliere essi stessi questo ruolo, ai più viene scelto. Il risultato è piuttosto strano: con l'avanzare dell'età, quasi tutti gli Europei si confondono col loro ruolo, sono essi stessi vittime della loro «buona recitazione», essi stessi hanno dimenticato quanto caso, capriccio, arbitrio hanno disposto di loro quando si è decisa la loro «professione» — e quanti altri ruoli avrebbero forse *potuto* svolgere: giacché è ormai troppo tardi! A guardare più in profondità, il loro ruolo si è

effettivamente *trasformato* in carattere, l'arte in natura. Ci furono epoche in cui si credette con rigida sicurezza, anzi con senso religioso, alla propria predestinazione proprio per quell'occupazione, proprio per quel modo di guadagnarsi il pane, e non si volle assolutamente riconoscervi il caso, il ruolo, l'arbitrio; fu con l'aiuto di questa credenza che classi, corporazioni, privilegi di mestiere ereditari pervennero ad erigere quei mostri di vaste torri sociali che caratterizzano il Medioevo e di cui resta comunque da lodare una cosa: la durezza (e la durata è sulla terra un valore di prim'ordine!). Ma ci sono epoche opposte, quelle propriamente democratiche, in cui questa fede si disimpara sempre più e viene in primo piano una certa temeraria credenza e un punto di vista contrario, quella credenza degli Ateniesi che si osserva per la prima volta nell'epoca di Pericle, quella credenza degli Americani di oggi che vuol diventare sempre più anche credenza degli Europei: in cui l'individuo è convinto di poter quasi tutto, di essere quasi *all'altezza di ogni ruolo*, in cui ognuno sperimenta con se stesso, improvvisa, ritenta, tenta con piacere, in cui ogni natura cessa e si fa arte... I Greci, una volta entrati in questa *credenza dei ruoli* — una credenza da artisti, se si vuole — subirono, come è noto, passo dopo passo, una trasformazione singolare e non degna di imitazione sotto ogni aspetto: *divennero veramente commedianti*; come tali affascinarono, conquistarono tutto il mondo e da ultimo finanche la «conquistatrice del mondo» (perché fu il *graeculus istrio* a vincere Roma e *non*, come sogliono dire gli ingenui, la cultura greca...). Ma ciò che io temo, ciò che oggi si tocca già con mano, sempreché si abbia voglia di toccarlo, è che noi uomini moderni siamo già in tutto sulla stessa via; e ogni volta che l'uomo comincia a scoprire in che senso svolge un ruolo e fino a che punto *può* essere commediante, egli *diventa* commediante... Con ciò viene allora su una nuova flora e fauna di esseri umani, che in epoche più salde, più limitate non possono crescere — o che vengono lasciate «sotto», sotto il bando e il sospetto d'infamia — con ciò vengono su ogni volta le epoche più folli e interessanti della storia, in cui i «commedianti», i commedianti di *ogni* specie, sono i veri signori. Proprio da ciò un altro genere di uomini viene svantaggiato sempre più gravemente e alla fine reso impossibile, soprattutto quello dei grandi «architetti»; adesso è la forza costruttiva che resta paralizzata; il coraggio di far progetti a lunga scadenza viene scoraggiato; i geni organizzatori cominciano a mancare — chi osa ancora più intraprendere opere per il cui compimento si debba *contare* su millenni? Si estingue appunto quella credenza fondamentale in base alla quale uno può in tal modo contare, promettere, anticipare l'avvenire nel suo progetto, sacrificarlo al suo progetto, che cioè l'uomo ha senso, ha valore solo in quanto è *una pietra di un grande edificio*: per il che egli, come prima cosa, deve essere *solido*, dev'essere «pietra»... E soprattutto non commediante!

Insomma — ah, su questo si tacerà ancora per un pezzo! — quella che da ora in poi non sarà più costruita, non *potrà* più essere costruita, è una società nel senso antico della parola; per costruire questo edificio manca tutto, e anzitutto il materiale. *Noi tutti non siamo più affatto materiale per una società*: è questa una verità che si è infine fatta chiara! Mi sembra indifferente che per il momento la specie d'uomo più miope, forse più rispettabile, in ogni caso più rumorosa che ci sia, i nostri signori socialisti, creda, spera, sogni e soprattutto gridi e scriva all'incirca il contrario; su tutte le tavole e le pareti si legge già la sua parola del futuro, «società libera». Società libera? Sì, sì! Ma non sapete, cari signori, con che cosa la si costruisce? Con ferro di legno! Col famoso ferro di legno! E neanche con ... di legno.

357

*Sul vecchio problema: «che cosa è tedesco?»*<sup>6</sup>. — Ci si ripassi in coscienza le autentiche conquiste del pensiero filosofico che sono dovute a menti tedesche: sono esse da ascrivere anche, in un qualunque senso consentito, a merito dell'intera razza? Possiamo noi dire: esse sono nello stesso tempo opera dell'«anima tedesca» o almeno sintomi di essa, nel senso in cui siamo abituati per esempio a prendere l'ideomania di Platone, la sua quasi religiosa frenesia delle forme come nello stesso tempo un evento e una testimonianza dell'«anima greca»? O sarebbe vero il contrario? Sarebbero esse così strettamente individuali, a tal punto *eccezioni* rispetto allo spirito della razza, come lo era per esempio il paganesimo con buona coscienza di Goethe? O come lo è, fra i Tedeschi, il machiavellismo con buona coscienza di Bismarck, la sua cosiddetta «*Realpolitik*»? Contraddirrebbero forse addirittura i nostri filosofi il *bisogno* dell'«anima tedesca»? Insomma, erano i filosofi tedeschi realmente *Tedeschi* filosofici? Rammento tre casi. Anzitutto l'intuizione incomparabile di Leibniz, con cui egli ebbe ragione non solo contro Cartesio ma anche contro tutti quelli che avevano filosofato fino a lui: che la coscienza è solo un *accidens* della rappresentazione, *non* un suo attributo necessario ed essenziale; che cioè quello che noi chiamiamo coscienza costituisce solo uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (forse uno stato patologico) e *di gran lunga non questo mondo stesso*. C'è in questo pensiero, la cui profondità a tutt'oggi non è esaurita, qualcosa di tedesco? C'è una ragione per presumere che a un Latino non sarebbe facilmente venuto in mente questo capovolgimento dell'evidenza? — giacché è un capovolgimento. Ricordiamoci in secondo luogo dell'enorme interrogativo che Kant appose al concetto di «causalità» — non che, come Hume, ne mettesse generalmente in dubbio la legittimità: cominciò invece cautamente a delimitare il regno entro il quale

questo concetto in genere ha senso (ancor oggi non si è finito di tracciare questi confini). Prendiamo in terzo luogo lo stupefacente colpo di mano con cui Hegel sconvolse tutte le abitudini e i malvezzi logici, quando osò insegnare che i concetti di specie si sviluppano *l'uno dall'altro*: con la quale proposizione gli spiriti d'Europa furono preformati per l'ultimo grande movimento scientifico, il darwinismo — giacché senza Hegel niente Darwin. C'è in questa innovazione hegeliana, con la quale soltanto è entrato nella scienza il concetto decisivo di «evoluzione», qualcosa di tedesco? Sì, senza alcun dubbio: in tutti e tre i casi noi sentiamo che viene «scoperto» e divinato qualcosa di noi stessi e ne siamo grati e insieme sorpresi; ciascuna di queste tre proposizioni è un frammento imponente di conoscenza di sé e comprensione di sé tedesca. «Il nostro mondo interiore è molto più ricco, più esteso, più nascosto», così noi sentiamo con Leibniz; come Tedeschi, dubitiamo con Kant della validità ultima delle conoscenze delle scienze naturali e in genere di tutto quanto si *fa* conoscere *causaliter*: il conoscibile ci sembra già in quanto tale di valore *inferiore*. Noi Tedeschi saremmo hegeliani anche se non ci fosse mai stato un Hegel, in quanto (al contrario di tutti i Latini) attribuiamo istintivamente al divenire, allo svolgimento, un senso più profondo e un valore più ricco che non a ciò che «è» — quasi non crediamo alla legittimità del concetto di «essere» — e del pari, in quanto non siamo inclini a concedere alla nostra logica umana che essa sia la logica in sé, l'unica specie di logica (vorremmo piuttosto persuaderci che è solo un caso speciale, e forse uno dei più strani e stupidi). Una quarta questione sarebbe: se anche Schopenhauer con il suo pessimismo, ossia con il problema del *valore dell'esistenza*, dovesse essere proprio un Tedesco. Io non credo. L'avvenimento, *dopo* il quale questo problema era da aspettarsi con tale sicurezza che un astronomo dell'anima ne avrebbe potuto calcolare il giorno e l'ora, il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un avvenimento di tutta l'Europa, per il quale a ogni razza va riconosciuta la sua parte di merito e di onore. Per contro proprio ai Tedeschi — a quei Tedeschi di cui Schopenhauer fu contemporaneo — sarebbe da attribuire il fatto di aver *ritardato* al massimo e nel modo più pericoloso questa vittoria dell'ateismo; Hegel specialmente fu il suo ritardatore *par excellence*, in conformità del grandioso tentativo che fece di persuaderci della divinità dell'esistenza, da ultimo anche con l'aiuto del nostro sesto senso, il «senso storico». Schopenhauer fu, come filosofo, il *primo* ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è questo lo sfondo della sua inimicizia per Hegel. La non divinità dell'esistenza era per lui qualcosa di dato, di tangibile, di indiscutibile; perdeva il suo flegma filosofico e andava in collera ogni volta che vedeva qualcuno esitare su ciò o perdersi in giri di parole. In ciò sta tutta la sua rettitudine: l'assoluto onesto ateismo è appunto il *presupposto*

della sua problematica, come una vittoria della coscienza europea raggiunta infine con difficoltà, come l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che alla fine si vieta la *menzogna* della fede in Dio... Si vede *che cosa* propriamente vinse il Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto della veracità preso in modo sempre più rigoroso, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata in coscienza scientifica, in pulizia intellettuale a ogni costo. Riguardare la natura come se fosse una prova della bontà e protezione di un dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina, come costante testimonianza di un ordine etico del mondo e di finalità etiche ultime; interpretare le vicende della propria vita così come per tanto tempo le hanno interpretate gli uomini religiosi, come se tutto fosse voluto, tutto fosse cenno, tutto fosse escogitato e inviato all'uomo per la salvezza della sua anima: questo appartiene ormai al *passato*, questo ha la coscienza *contro* di sé, questo appare a tutte le coscienze sottili indecoroso, disonesto, bugiarderia, effeminatezza, debolezza, viltà — è grazie a questo rigore, semmai a qualcosa, che noi siamo appunto *buoni* Europei ed eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa. Ma mentre in tal modo respingiamo lontano da noi l'interpretazione cristiana e ne condanniamo il «senso» come un'opera di falsificazione, ci si presenta subito, in maniera paurosa, la domanda di Schopenhauer: *ha l'esistenza in genere un senso?* — quella domanda che anche solo per essere udita completamente e in tutta la sua profondità avrà bisogno di un paio di secoli. Quel che Schopenhauer stesso rispose a questa domanda fu — mi si perdoni — qualcosa di precipitoso, di giovanile, fu soltanto un accomodamento, un arrestarsi e arenarsi appunto in quelle prospettive morali ascetico-cristiane *alla fede* nelle quali, insieme alla fede in Dio, *era stato dato il benservito*... Ma egli aveva *posto* la questione — da buon Europeo, come s'è detto, e *non* da Tedesco. O forse i Tedeschi avrebbero dimostrato, almeno col modo in cui si impadronirono della questione di Schopenhauer, la loro intima affinità e appartenenza, la loro preparazione, il loro *bisogno* del suo problema? Che dopo Schopenhauer anche in Germania — del resto piuttosto tardi! — si sia pensato e stampato sul problema da lui sollevato, non basta certo a decidere a favore di questa più stretta appartenenza; si potrebbe addirittura far valere contro di essa la peculiare *goffaggine* di questo pessimismo post-schopenhaueriano — evidentemente i Tedeschi non si muovevano in esso come nel loro elemento. Con ciò non alludo affatto a Eduard von Hartmann<sup>7</sup>; al contrario, ancor oggi non è dissipato il mio vecchio sospetto che egli sia per noi *troppo abile*, voglio dire che egli, da furbacchione matricolato, non soltanto forse si sia fatto gioco fin dall'inizio del pessimismo tedesco; ma che alla fine potrebbe magari addirittura «legare» per testamento ai Tedeschi la prova di come si sia potuto,

nell'epoca della fondazione del Reich, trattarli da gonzi. Ma io domando: bisogna forse ascrivere a onore dei Tedeschi la vecchia trottola Bahnsen, che ha girato con voluttà per tutta la vita intorno alla sua miseria realistico-dialettica e alla sua «disdetta personale» — sarebbe forse proprio questo tedesco? (raccomando in quest'occasione i suoi scritti per lo stesso uso che ne ho fatto io stesso, come nutrimento contro il pessimismo, specialmente in virtù delle sue *elegantiae psychologicae*, con cui si può, come mi pare, venire a capo anche del corpo e dell'anima più costipati). O si dovrebbero annoverare tra i veri Tedeschi tali dilettanti e vecchie zitelle quali il dolciastro apostolo della verginità Mainländer? Alla fine si sarà trattato di un Ebreo (tutti gli Ebrei diventano dolciastri quando moraleggiano). Né Bahnsen<sup>8</sup>, né Mainländer<sup>9</sup> e nemmeno Eduard von Hartmann forniscono un sicuro appiglio per la questione se il pessimismo di Schopenhauer, il suo sguardo orrificato verso un mondo sdivinizzato, divenuto stupido, cieco, pazzo e problematico, il suo *onesto* orrore... sia stato non soltanto un caso isolato fra i Tedeschi ma un avvenimento *tedesco*; mentre tutto ciò che altrimenti sta in primo piano, la nostra valorosa politica, la nostra giocondità patriottarda, che con bella risolutezza considera tutte le cose in base a un principio poco filosofico («*Deutschland, Deutschland über Alles*»), cioè *sub specie speciei*, ossia della *species* tedesca, attesta con grande chiarezza il contrario. No, i Tedeschi di oggi *non sono* pessimisti! E Schopenhauer era pessimista, detto ancora una volta, da buon Europeo e *non* da Tedesco.

*La rivolta contadina dello spirito.* — Noi Europei ci troviamo al cospetto di un immenso mondo di macerie, dove alcune cose si ergono ancora in alto, dove molte restano in piedi decrepite e sinistre, ma la maggior parte giace già per terra, in maniera piuttosto pittoresca — dove ci furono rovine più belle? — ricoperta di grandi e piccole erbacce. La Chiesa è questa città al tramonto: vediamo la società religiosa del cristianesimo scossa fin nell'imo delle sue fondamenta — la fede in Dio è stata rovesciata, la fede nell'ideale ascetico-cristiano combatte appunto ancora la sua ultima battaglia. Una tale opera, costruita a lungo e solidamente, come il cristianesimo — è stata l'ultima costruzione romana! — non poteva certo essere distrutta in una volta sola; ogni sorta di terremoto ha dovuto squassarla, ogni sorta di spirito che perfora, scava, rode, infradicia, ha dovuto contribuirvi. Ma quel che è più strano è che proprio coloro che più si sono sforzati di mantenere, di conservare il cristianesimo, siano diventati i suoi principali distruttori: i Tedeschi. Sembra che i Tedeschi non capiscano l'essenza di una Chiesa. Non sono per questo

abbastanza spirituali? abbastanza diffidenti? L'edificazione della Chiesa riposa in ogni caso su una libertà e liberalità di spirito *meridionali* e così pure su un sospetto meridionale verso la natura, l'uomo e lo spirito — riposa su una cognizione dell'uomo, su un'esperienza dell'uomo del tutto diversa da quella che ha avuto il Nord. La Riforma di Lutero fu, in tutta la sua ampiezza, l'indignazione della semplicità contro qualcosa di «molteplice», per parlare con cautela, un grossolano probò malinteso a cui molto deve essere perdonato — non si comprese l'espressione di una Chiesa *vittoriosa* e si vide solo corruzione, si fraintese l'aristocratico scetticismo, quel *lusso* di scetticismo e tolleranza che ogni potenza vittoriosa e sicura di sé si permette... Oggi si manca bellamente di vedere come Lutero fosse per natura, in tutte le questioni cardinali di potere, nefastamente sommario, superficiale, imprudente, soprattutto come uomo del popolo a cui mancava ogni retaggio di una casta dominante, ogni istinto di potenza; sicché la sua opera, la sua volontà di restaurare quell'edificio romano, senza che lo volesse e sapesse, divenne soltanto l'inizio di un'opera di distruzione. Disfece, demolì, con onesto furore, là dove il vecchio ragno aveva tessuto con più cura e più a lungo. Mise le sacre scritture in mano a tutti — e con ciò esse finirono col cadere nelle mani dei filologi<sup>10</sup>, ossia degli annientatori di ogni fede che si basa sui libri. Distrusse il concetto di «Chiesa» gettando via la fede nell'ispirazione dei concili; giacché solo presupponendo che lo spirito ispiratore che ha fondato la Chiesa viva ancora in essa, edifichi ancora, continui ancora a costruire la sua casa, il concetto di «Chiesa» mantiene la sua forza. Restituì al prete il commercio sessuale con la donna. Ma tre quarti della venerazione di cui il popolo e soprattutto la donna è capace, riposa sulla credenza che un uomo che sia un'eccezione su questo punto sarà un'eccezione anche su altri punti — proprio qui la credenza popolare in qualcosa di sovrumano nell'uomo, nel miracolo, nel Dio redentore nell'uomo, ha il suo più sottile e capzioso avvocato. Dopo aver dato al prete la donna, Lutero dovette *togliergli* la confessione auricolare, ciò era psicologicamente giusto; ma con questo era in fondo abolito lo stesso sacerdote cristiano, la cui più profonda utilità era stata sempre quella di essere un orecchio sacro, un pozzo silenzioso, una tomba per i segreti. «Ognuno è il sacerdote di se stesso»<sup>11</sup> — dietro tali formule e la loro scaltrezza contadina si nascondeva in Lutero l'odio abissale per l'«uomo superiore» e la signoria dell'«uomo superiore», quale era stato concepito dalla Chiesa — egli infranse un ideale che non era capace di raggiungere, mentre sembrava combattere e aborrire la degenerazione di questo ideale. Ed effettivamente respinse da sé, questo monaco impossibile, la *signoria* degli *homines religiosi*; fece dunque, all'interno dell'ordinamento sociale della Chiesa, esattamente quello che con tanta intolleranza combatteva in relazione all'ordinamento civile, una «rivolta

di contadini». — Tutto quanto in seguito è venuto fuori dalla sua Riforma, di bene e di male, e oggi lo si può a un dipresso calcolare — chi sarebbe mai tanto ingenuo da lodare o biasimare semplicemente Lutero a causa di queste conseguenze? Egli non ha colpa di niente, non sapeva quel che faceva. L'appiattimento dello spirito europeo, specialmente nel Nord, il suo *mansuefarsi*, se si preferisce vederlo indicato con un termine morale, fece con la riforma luterana un bel passo avanti, non c'è dubbio; e del pari crebbero con essa la mobilità e l'inquietudine dello spirito, la sua sete d'indipendenza, il suo credere in un diritto alla libertà, la sua «naturalezza». Se le si vuole, sotto quest'ultimo aspetto, riconoscere il merito di aver preparato e favorito quella che noi oggi onoriamo come «scienza moderna», allora certo bisognerà aggiungere che essa è anche corresponsabile della degenerazione del dotto moderno, della sua mancanza di rispetto, pudore e profondità, di tutto l'ingenuo candore e bonarietà nelle cose della conoscenza, insomma di quel *plebeismo dello spirito* che è caratteristico degli ultimi due secoli e di cui, finora, neanche il pessimismo ci ha affatto liberati — anche le «idee moderne» appartengono ancora a questa rivolta contadina del Nord contro lo spirito più freddo, ambiguo e diffidente del Sud, che si è costruito nella Chiesa cristiana il suo più grande monumento. Non dimentichiamo infine che cosa sia una Chiesa, e precisamente in contrasto con ogni «Stato»: una Chiesa è soprattutto una struttura di dominio che assicura la posizione più alta agli uomini *più spirituali* e crede tanto alla potenza della spiritualità da proibirsi tutti gli strumenti di violenza grossolani — e già solo con ciò la Chiesa è in ogni caso un'istituzione *più nobile* dello Stato.

*La vendetta contro lo spirito e altri retroscena della morale.* — La morale, dove credete mai che abbia i suoi avvocati più pericolosi e insidiosi?... Ecco un uomo fallito, che non ha abbastanza spirito per potersene rallegrare e ha giusto abbastanza cultura per saperlo; è annoiato, disgustato, un disprezzatore di sé; a causa di un certo patrimonio ereditato è purtroppo defraudato anche dell'ultima consolazione, la «benedizione del lavoro», l'oblio di sé nell'«opera quotidiana»; è uno che in fondo si vergogna della propria esistenza — per di più alberga forse in sé un paio di vizietti — e d'altra parte non può fare a meno di rendersi sempre più viziato e irritabile nella sua vanità con libri a cui non ha diritto o con una compagnia più spirituale di quanto non possa digerire; un tale uomo in tutto e per tutto avvelenato — giacché lo spirito diventa veleno, la cultura diventa veleno, il patrimonio diventa veleno, la solitudine diventa veleno in questi falliti — cade alla fine in uno stato abituale di vendetta, di



volontà di vendetta... *di che cosa* credete mai che abbia bisogno, assolutamente bisogno per crearsi di fronte a se stesso un'apparenza di superiorità su uomini più spirituali, per procurarsi il piacere della *vendetta compiuta*, almeno per la sua immaginazione? Sempre *della moralità*, ci si può scommettere, sempre delle grandi parole della morale, sempre dei termini roboanti di giustizia, saggezza, santità, virtù, sempre dello stoicismo del gesto (come nasconde bene, lo stoicismo, quello che uno *non* ha!), sempre del manto del savio tacere, dell'affabilità, della mansuetudine, e comunque si chiamino i manti idealistici nei quali si avvolgono gli inguaribili spregiatori di sé e anche gli inguaribili vanitosi. Non mi si fraintenda: da tali congeniti *nemici dello spirito* nasce talvolta quel raro frammento di umanità che è venerato dal popolo col nome di santo, di saggio; da tali uomini provengono quei mostri di morale che fanno chiasso, che fanno storia — sant'Agostino è uno di loro. La paura dello spirito, la vendetta contro lo spirito — oh, quanto spesso la forza trainante di questi vizi non è già divenuta la radice delle virtù! Anzi, *la* virtù! E, detto fra noi, perfino quella pretesa alla *saggezza* che è stata accampata qua e là dai filosofi sulla terra, la più folle e immodesta di tutte le pretese — non è stata sempre finora, in India come in Grecia, *soprattutto un nascondiglio*? Talvolta forse dal punto di vista dell'educazione, che consacra tante menzogne, essa fu accampata per un delicato riguardo verso esseri in divenire, in crescita, verso discepoli che devono essere spesso difesi con la fede in una persona (con un errore) contro se stessi... Ma nei casi più frequenti è stata un nascondiglio del filosofo, nel quale questi trovava scampo alla stanchezza, alla vecchiaia, al raffreddamento, all'indurimento, come senso dell'avvicinarsi della fine, come accortezza di quell'istinto che hanno gli animali prima della morte — se ne vanno in disparte, se ne stanno in silenzio, scelgono la solitudine, si rifugiano nelle tane, diventano *saggi*... Ma come, la saggezza sarebbe un nascondiglio del filosofo di fronte — allo spirito?

*Due specie di cause che vengono confuse.* — Questo mi sembra uno dei miei passi e progressi più essenziali: ho imparato a distinguere la causa dell'agire dalla causa dell'agire così e così, dell'agire in questa direzione, verso questa meta. La prima specie di causa è un *quantum* di forza accumulata che aspetta di essere usata in qualche modo, per qualche cosa; la seconda specie è invece qualcosa di completamente insignificante se commisurata a tale forza, per lo più un piccolo incidente, in conformità del quale quel *quantum* infine si «sprigiona» in un unico determinato modo: il fiammifero in confronto al barile di polvere. Tra questi piccoli incidenti e fiammiferi annovero tutti i cosiddetti

«fini», come anche le ancor più cosiddette «vocazioni»: essi sono relativamente gratuiti, arbitrari, quasi indifferenti rispetto all'enorme *quantum* di forza che preme, come si è detto, per essere consumato in qualche modo. Ma generalmente si vede ciò in modo diverso: si è abituati a vedere proprio nella meta a cui si tende (nello scopo, nella vocazione ecc.) la forza *propulsiva*, in conformità di un antichissimo errore — ma esso è soltanto la forza *direttiva*, qui si è scambiato il timoniere per il vapore. E nemmeno sempre il timoniere, la forza direttiva... Non è la «meta», lo «scopo» molto spesso solo un pretesto per mascherare un autoaccecamento a posteriori della vanità, la quale non vuole ammettere che la nave *segue* la corrente in cui è capitata per caso? Che essa «vuole» andare da quella parte *perché* è da quella parte che — *deve* andare? Che ha sì una direzione ma — nient'affatto un timoniere? — C'è ancora bisogno di una critica del concetto di «scopo».

361

*Del problema del commediante.* — Il problema del commediante è quello che mi ha preoccupato più a lungo; io ero nell'incertezza le talvolta lo sono ancora) sulla questione se non si debba partire da esso per accostarsi al pericoloso concetto di «artista» — un concetto trattato finora con imperdonabile dabbenaggine. La falsità con buona coscienza; Ù piacere della dissimulazione che irrompe come potenza, spingendo da parte il cosiddetto «carattere», inondandolo e talvolta cancellandolo; l'intimo desiderio di calarsi in una parte, di mettersi una maschera, di entrare in una *parvenza*; un sovrappiù di capacità di adattamento di ogni sorta, che non riescono più a soddisfarsi servendo la più vicina e più stretta utilità: non è forse tutto ciò *soltanto* il commediante in sé?... Un tale istinto si sarà formato con estrema facilità nelle famiglie del popolino che dovevano stentare la vita, in un'alternanza di oppressione e costrizione, in profonda dipendenza, che dovevano stare attente a fare il passo secondo la gamba, ad atteggiarsi di fronte a nuove circostanze in modo sempre nuovo, a mostrarsi e disporsi sempre di nuovo in modo diverso, acquistando a poco a poco la capacità di voltare gabbana secondo *ogni* vento e diventando in tal modo quasi la gabbana stessa, come maestri di quell'arte, personificata e incarnata, dell'eterno giocare a nascondersi che presso gli animali si chiama *mimicry*; finché da ultimo tutta questa abilità accumulata di generazione in generazione diventa dispotica, irrazionale, indomabile, apprende come istinto a comandare ad altri istinti e in un primo tempo genera il commediante, l'«artista» (il buffone, il cantastorie, l'arlecchino, il giullare, il *clown*, ma poi anche il servitore classico, il Gil Blas: perché in tali tipi si ha la preistoria dell'artista e abbastanza spesso addirittura del «genio»). Anche in ambienti

sociali superiori si sviluppa, sotto un'analogha oppressione, un'analogha specie di uomini; solo che allora l'istinto istrionico viene per lo più tenuto a freno appunto da un altro istinto, per esempio nel «diplomatico» — io crederei del resto che un buon diplomatico possa ancor sempre permettersi di diventare anche un buon attore di teatro, purché se lo possa appunto «permettere». Ma per quanto riguarda gli *Ebrei*, questo popolo dell'arte di adattarsi *par excellence*, si potrebbe vedere in loro fin dappprincipio, in quest'ordine di idee, quasi un'organizzazione storico-mondiale per rallewamento dei commedianti, una vera e propria incubatrice di commedianti; ed in effetti è abbondantemente tempo di affrontare la questione: quale buon commediante oggi *non* è — ebreo? Anche l'Ebreo come letterato nato, come effettivo dominatore della stampa europea, esercita questo suo potere in base alla sua capacità di commediante: giacché il letterato è essenzialmente commediante — egli cioè fa la parte dell'«esperto», dello «specialista». — Lifine, le *donne*, si rifletta su tutta la storia delle donne — non *devono* esse prima e al di sopra di qualsiasi cosa essere delle commedianti? Si ascoltino i medici che hanno ipnotizzato delle signore; e infine amiamole — lasciamoci «ipnotizzare» da loro! Che cosa ne viene fuori ogni volta? Che esse si esibiscono, anche quando... si danno.... La donna è tanto artista...

*La nostra fede in una virilizzazione dell'Europa.* — Si deve a Napoleone (e assolutamente non alla rivoluzione francese, che aveva di mira la «fratellanza» tra i popoli e un universale, fiorito scambio di sentimenti) che possano ora susseguirsi un paio di secoli guerrieri che non hanno l'uguale nella storia, insomma che siamo entrati *nell'età classica della guerra*, della guerra colta e insieme popolare sulla scala più vasta (dei mezzi, dei talenti, della disciplina), alla quale tutti i millenni avvenire guarderanno con invidia e venerazione come a una cosa di perfezione — giacché il movimento nazionale, dal quale germoglia questa gloria guerriera, è solo il contro-choc a Napoleone, e non ci sarebbe senza Napoleone. A lui dunque si potrà un giorno ascrivere che *l'uomo* in Europa sia ridivenuto signore sul mercante e sul filisteo; forse addirittura sulla «donna», che è stata vezzeggiata dal cristianesimo e dallo spirito esaltato del secolo XVIII, e ancor più dalle «idee moderne». Napoleone, che nelle idee moderne e proprio nella civilizzazione vedeva qualcosa come uri nemico personale<sup>12</sup>, si è confermato, con questa sua ostilità, come uno dei più grandi continuatori del Rinascimento: ha riportato alla luce tutto un pezzo di natura antica, forse quello decisivo, il pezzo di granito. E chissà che questo pezzo di natura antica non torni infine a trionfare sul movimento nazionale e non sia

destinato a porsi, anche in senso *affermativo*, come l'erede e il continuatore di Napoleone — che voleva l'Europa una, come si sa, e questa *signora della terra*.

*Come ogni sesso ha il suo pregiudizio sull'amore.* — Con tutte le concessioni che sono disposto a fare al pregiudizio monogamico, non ammetterò mai che si parli, per l'uomo e la donna, di una *parità* di diritti nell'amore: questa non esiste. Ciò fa sì che uomo e donna intendano per amore ciascuno qualcosa di diverso — e fa parte delle condizioni dell'amore presso entrambi i sessi che l'uno *non* presupponga nell'altro lo stesso sentimento, lo stesso concetto di «amore». Che cosa la donna intenda per amore, è abbastanza chiaro: completa dedizione (non solo devozione) di anima e corpo, senza alcun riguardo, senza alcuna riserva, con vergogna e paura anzi al pensiero di un abbandono connesso a clausole, a condizioni. In questa assenza di condizioni appunto il suo amore è una *fede*: la donna non ne ha nessun'altra. L'uomo, quando ama una donna, *vuole* da lei appunto questo amore, è pertanto lontanissimo, per la sua stessa persona, dal presupposto dell'amore femminile; se si ammette però che ci siano anche uomini cui non è estraneo il desiderio di una completa dedizione da parte loro, ebbene, questi appunto non sono uomini. Un uomo che ami come una donna diventa perciò uno schiavo; una donna invece che ama come una donna, diventa perciò una donna *più completa*... La passione della donna, nella sua incondizionata rinuncia ai propri diritti, ha precisamente come presupposto che dall'altra parte *non* sussista lo stesso *pathos*, la stessa volontà di rinuncia: giacché se entrambi per amore rinunciassero a se stessi, ne risulterebbe... ebbene, non so cosa, forse uno spazio vuoto<sup>13</sup>. La donna vuole essere presa, concepita come un possesso, vuole risolversi nel concetto di «possesso», di «posseduta»; per conseguenza vuole uno che *prenda*, non che dia e abbandoni se stesso, che anzi si debba fare precisamente più ricco di «sé» — grazie all'aumento di forza, di felicità, di fede, che la donna gli dà donandogli. La donna si dona, l'uomo si accresce — penso che questo contrasto di natura non si potrà superare con nessun contratto sociale e neanche con la migliore volontà di giustizia, per quanto desiderabile possa essere che non ci si ponga costantemente sotto gli occhi la durezza, la terribilità, l'enigmaticità e l'immoralità di questo antagonismo. Giacché l'amore, pensato per intero, in grande, in pieno, è natura e come natura è qualcosa di «immorale» per tutta l'eternità. In corrispondenza di ciò, la *fedeltà* è implicita nell'amore della donna, segue dalla sua stessa definizione; nell'uomo *può* nascere facilmente come conseguenza del suo amore, per esempio come gratitudine o come idiosincrasia del gusto e come cosiddetta

affinità elettiva, ma non appartiene al *Vessenza* del suo amore — e le appartiene invero così poco, che si potrebbe quasi parlare con un certo diritto di un naturale contrasto fra amore e fedeltà nell'uomo: il quale amore appunto è un voler-avere e *non* un rinunciare e abbandonare. Il voler-avere cessa però ogni volta con l'*avere*... In realtà, ciò che fa sì che l'amore dell'uomo duri è una più sottile e sospettosa sete di possesso, che solo di rado e tardi si riconosce questo «avere»; intanto anche è perfino possibile che essa cresca ancora dopo la dedizione, — l'uomo non ammette facilmente che una donna, per lui, non abbia più nulla da «donare».

364

*Parla Veremita.* — L'arte di aver commercio con gli uomini si basa in sostanza sull'abilità (che presuppone un lungo esercizio) di accettare e consumare un pasto quando non si ha fiducia nel modo in cui è cucinato. Posto che ci si metta a tavola con una fame da lupi, tutto va liscio («la peggior compagnia ti fa *sentire*»<sup>14</sup>, come dice Mefistofele); ma non la si ha, questa fame da lupi, quando se ne ha bisogno! Ah, come sono difficili da digerire i nostri simili! Primo principio: fare appello al proprio coraggio come in una disgrazia, dar di piglio da valorosi, ammirare se stessi nel far ciò, stringere tra i denti il proprio disgusto, ingollare lo schifo. Secondo principio: «migliorare» il proprio simile, per esempio con un elogio, sicché egli cominci a trasudare la felicità che prova per se stesso; oppure afferrare un lembo delle sue qualità buone o «interessanti» e tirarlo, finché non ne sia venuta fuori tutta la virtù e non si possa cacciare il nostro simile sotto le sue pieghe. Terzo principio: autoipnotismo. Fissare l'oggetto del rapporto come fosse un bottone di vetro, finché si cessi di provarne piacere o dolore e insensibilmente ci si addormenti, ci si irrigidisca, si assuma un contegno: è un espediente domestico che viene dal matrimonio e dall'amicizia, abbondantemente sperimentato e vantato come indispensabile, ma non ancora formulato scientificamente. Il suo nome popolare è: — pazienza.

365

*L'eremita parla ancora.* — Anche noi abbiamo commercio con gli «uomini», anche noi indossiamo modestamente l'abito con il quale (*come* il quale) siamo conosciuti, rispettati, ricercati, e ci rechiamo con esso in società, ossia fra travestiti che non vogliono essere detti tali; anche noi lo facciamo come tutte le maschere accorte e ogni curiosità che non riguardi il nostro «abito» la mettiamo, in una maniera cortese, alla porta. Ma ci sono anche altri modi e

trucchi per «aggirarsi» tra gli uomini, avere a che fare con gli uomini: per esempio come fantasmi — il che è assai consigliabile se ci si vuole rapidamente sbarazzare di loro e li si vuole impaurire. Prova: si protendono verso di noi ma non riescono ad afferrarci. Questo spaventa. Oppure: arriviamo passando attraverso una porta chiusa. Oppure: quando tutte le luci sono spente. Oppure: dopo che siamo già morti. Quest'ultimo è il trucco degli uomini *postumi par excellence*. («Ma cosa credete?», disse una volta uno di questi con impazienza, «che avremmo voglia di sopportare quest'estraneità, questo freddo, questo silenzio di tomba intorno a noi, tutta questa sotterranea solitudine nascosta muta e inviolata, che da noi si chiama vita ma potrebbe altrettanto bene chiamarsi morte, se non sapessimo quel che *avverrà* di noi — e che noi solo dopo la morte perverremo alla *nostra* vita e diventeremo vivi, ah, molto vivi, noi uomini postumi?»<sup>15</sup>).

366

*Davanti a un libro erudito.* — Noi non siamo di quelli che riescono a pensare soltanto fra i libri, sotto la spinta dei libri — è nostra abitudine pensare all'aperto, camminando, saltando, inerpicandoci, danzando, preferibilmente su monti solitari o in riva al mare, là dove perfino le vie si fanno meditabonde. Le nostre prime domande di valore, in relazione ai libri, agli uomini e alla musica, suonano: «Sa camminare? E ancor più, sa danzare?»... Leggiamo di rado, ma non per questo leggiamo peggio — oh, come facciamo presto a indovinare come uno è pervenuto ai suoi pensieri, se stando seduto, davanti al calamaio, con la pancia premuta, la testa reclinata sopra la carta; oh, come facciamo presto anche a liquidare il suo libro! Le viscere serrate si tradiscono, ci si può scommettere, allo stesso modo che si tradiscono l'atmosfera della stanzetta, il suo soffitto e la sua strettezza. E stato questo quel che ho sentito, poco fa, chiudendo un libro di proba erudizione, riconoscente, molto riconoscente, ma anche alleviato... Nel libro di un erudito c'è quasi sempre anche qualcosa di opprimente, di oppresso: qualche punto in cui viene fuori lo specialista, il suo zelo, la sua serietà, la sua rabbia, la sua sopravvalutazione del cantuccio in cui se ne sta rintanato a filare, la sua gobba — ogni specialista ha la sua gobba. Il libro di un erudito rispecchia anche sempre un'anima incurvata: ogni mestiere incurva. Si rivedano gli amici con cui si è stati giovani dopo che hanno preso possesso della loro scienza: ah, come è successo sempre anche il contrario! Ah, come sono anch'essi ormai occupati e posseduti per sempre da essa! Abbarbicati nel loro angolo, malconci fino ad essere irriconoscibili, non liberi, privati del loro equilibrio, smagriti e spigolosi dappertutto, solo in un punto sproporzionatamente rotondi — si è commossi e si tace, ritrovandoli così. Ogni

mestiere, ammesso pure che abbia un pavimento dorato, ha anche sopra di sé un soffitto di piombo, che preme sull'anima sempre più, finché non l'abbia stranita e incurvata. Non ci si può far niente. Non si creda infatti che sia possibile evitare questa deformazione con una qualsiasi arte dell'educazione. Ogni specie di *maestria* si paga cara sulla terra, dove forse tutto si paga caro; si è l'uomo della propria specialità solo a patto di diventare anche la vittima della propria specialità. Ma voi volete che le cose vadano diversamente — «più equamente», soprattutto più comodamente — non è vero, miei signori contemporanei? Ebbene, così sia! Ma allora avrete subito anche qualcosa di diverso, cioè invece dell'artigiano e del maestro, il letterato, il letterato abile, «versatile», a cui certo mancherà la gobba — senza contare quella che fa davanti a voi, da commesso di negozio dello spirito e «portatore» di cultura —, il letterato che in realtà non è niente, ma «rappresenta» quasi tutto, che fa la parte del conoscitore e lo «rappresenta», che si accolla in tutta modestia anche il compito di *farsi* pagare, onorare e celebrare in sua vece. No, miei dotti amici, io vi benedico anche per amore della vostra gobba! E per il fatto che, come me, disprezzate i letterati e i parassiti della cultura! E perché non sapete far commercio dello spirito! E avete tutte opinioni che non sono esprimibili in valore venale! E perché non rappresentate niente che non *siate* voi! Perché la vostra unica volontà è di diventare maestri nel vostro mestiere, nel rispetto di ogni specie di maestria e bravura e nel più assoluto rifiuto di tutto ciò che è apparente, semiinautentico, agghindato, virtuosistico, demagogico, istrionico *in litteris et artibus* — di tutto ciò che, sotto l'aspetto dell'assoluta *probità* di disciplina e preparazione, non può legittimarsi ai vostri occhi! (Lo stesso genio non aiuta a superare un tale difetto, per quanto riesca a creare l'illusione del superamento: lo si comprende se si sono guardati una volta da vicino i nostri più dotati pittori e musicisti — i quali tutti, quasi senza eccezioni, sanno procurarsi artificialmente e successivamente, con un'astuta ingegnosità di maniere, di espedienti e finanche di principi, l'*apparenza* di quella *probità*, di quella solidità di preparazione e cultura, certo senza con ciò ingannarsi essi stessi, senza mettere durevolmente a tacere la loro propria cattiva coscienza. Giacché, lo sapete già? tutti i grandi artisti moderni soffrono di cattiva coscienza...)

*Che cosa si deve anzitutto distinguere nelle opere d'arte.* — Tutto quanto viene pensato, poetato, dipinto, musicato e perfino edificato e scolpito, appartiene o all'arte monologica o all'arte davanti a testimoni. In quest'ultima è da annoverare anche quell'arte monologica apparente che include in sé la

fede in Dio, tutta la lirica della preghiera: giacché per il devoto non esiste ancora la solitudine — quest'invenzione l'abbiamo fatta noi, i senzadio. In tutta quanta l'ottica di un artista non conosco nessuna distinzione più profonda di questa: se egli guarda alla propria opera d'arte in divenire (a «sé») con l'occhio del testimone o se invece «ha dimenticato il mondo»: che è l'essenziale di ogni arte monologica — essa riposa *sull'oblio*, è la musica dell'oblio.

368<sup>16</sup>

*Parla il cinico.* — Le mie obiezioni alla musica di Wagner sono obiezioni fisiologiche: a che travestirle ancora da formule estetiche? Il mio «fatto» è che io non respiro più tranquillamente appena questa musica agisce su di me; che subito il mio  *piede* si arrabbia e le si rivolta contro — esso ha bisogno di battere il tempo, di danzare, di marciare, pretende dalla musica anzitutto i rapimenti che si provano nel camminare, marciare, saltare e danzare *bene*. Ma non protesta anche il mio stomaco? il mio cuore? il mio circolo sanguigno? il mio intestino? Non mi fa essa insensibilmente diventare rauco? — E così mi domando: che cosa *vuole* propriamente tutto il mio corpo dalla musica in genere? Io credo, *sentirsi alleggerito*; come se tutte le funzioni animali dovessero essere accelerate da ritmi lievi arditi sfrenati e sicuri di sé; come se la bronzea, la plumbea vita dovesse essere indorata da auree buone e tenere armonie. La mia malinconia vuole avere riposo nei recessi e negli abissi della *perfezione*: per questo ho bisogno di musica. Che cosa importa a me del dramma! Che cosa m'importano gli spasimi delle sue estasi morali, che fanno la soddisfazione del «popolo»! Che cosa tutto l'abracadabra dei gesti del commediante!... Lo si indovina, la mia natura è essenzialmente antiteatrale, — invece Wagner era, al contrario, essenzialmente teatrante e commediante, il più esaltato mimomane che sia mai esistito, anche come musicista!... E, sia detto incidentalmente, anche se la teoria di Wagner era: «Il dramma è il fine, la musica ne è sempre e solo il mezzo», — la sua *pratica* è stata invece, dal principio alla fine: «L'atteggiarsi è il fine, il dramma e anche la musica *ne* sono sempre e solo i mezzi». La musica come mezzo per illustrare, rafforzare, interiorizzare il gesto drammatico e la visualità scenica; e il dramma wagneriano è soltanto un'occasione per una sequela di gesti drammatici! Egli aveva, accanto a tutti gli altri istinti, gli istinti imperiosi di un grande commediante, in tutto e per tutto; e, come ho detto, anche in quanto musicista. Ciò una volta io feci chiaro, con qualche sforzo, a un probò wagneriano<sup>17</sup>; e avevo le mie ragioni per aggiungere: «sia dunque un po' più onesto verso se stesso; non siamo mica a teatro! A teatro si è onesti solo come massa; come individui si mente, si mente a se stessi. Quando si va a teatro si lascia se stessi



a casa, si rinuncia al diritto di parola e di scelta, al proprio gusto, finanche al proprio valore, quale si ha e si esercita fra i propri quattro muri verso Dio e gli uomini. Nessuno porta con sé a teatro i sensi più sottili della propria arte, neanche l'artista che lavora per il teatro; lì si è popolo, pubblico, gregge, femmina, fariseo, mandria elettorale, democratico, prossimo, nostro simile, lì anche la coscienza più personale soggiace alla magia livellatrice del "maggior numero", lì la stupidità agisce come lussuria e contaminazione, lì governa il "vicino", lì si *diventa* "vicino"...» (Dimenticavo di raccontare quel che il mio wagneriano illuminato rispose alle obiezioni fisiologiche: «Dunque, lei in realtà non è abbastanza sano per la nostra musica?»)

369

*Il nostro coabitare con noi stessi* — Non dobbiamo confessarci, noi artisti, che c'è in noi un'inquietante diversità, che il nostro gusto e d'altra parte la nostra forza creativa se ne stanno, in modo strano, ciascuno per sé e si arrestano o crescono separatamente? — voglio dire che hanno diversissimi gradi e *tempi* per essere vecchi, giovani, maturi, frolli e marci? Sicché per esempio un musicista potrebbe creare per tutta la vita cose che *sono in contraddizione con* ciò che il suo viziato orecchio d'ascoltatore, cuore d'ascoltatore apprezza, assapora, preferisce — non occorrerebbe nemmeno che sapesse di questa contraddizione! Come attesta un'esperienza quasi puntigliosamente regolare, ci si può facilmente sviluppare col proprio gusto al di là del gusto della propria forza, anche senza che quest'ultima ne sia paralizzata e impedita nel suo produrre; ma può anche accadere qualcosa di opposto — e proprio questo è quello su cui vorrei richiamare l'attenzione degli artisti. Un uomo che crei costantemente, un uomo «madre», nel senso grande della parola, uno che non sappia e non oda più niente se non di gravidanze e puerperi del suo spirito, che non abbia affatto tempo di meditare e di fare confronti su di sé e sulla propria opera, che non abbia più neanche la voglia di esercitare il proprio gusto e semplicemente lo dimentichi, ossia lo lasci stare in piedi o coricato o lo lasci cadere — forse uno così finisce col produrre opere *di cui, col suo giudizio, da un pezzo non è più all'altezza*: sicché su di esse e su se stesso dice — dice e pensa — delle sciocchezze. Questa mi sembra quasi la condizione normale degli artisti fecondi — nessuno conosce un bambino peggio dei suoi genitori — e ciò vale anche, per fare un esempio enorme, nei confronti di tutto il mondo dei poeti e degli artisti greci: esso non «seppe» mai quello che aveva fatto...

*Che cos'è il romanticismo?* — Ci si ricorderà forse, almeno tra i miei amici, che all'inizio mi sono scagliato contro questo mondo moderno con alcuni grossi errori e sopravvalutazioni e in ogni caso come *uno che nutre una speranza*. Concepivo — chissà in vista di quali esperienze personali future — il pessimismo filosofico del secolo XIX come se fosse sintomo di una forza di pensiero superiore, di un valore più temerario, di una *pienezza* di vita più vittoriosa rispetto a queste stesse cose quali erano proprie del secolo XVIII, l'epoca di Hume, di Kant, di Condillac e dei sensisti; sicché la conoscenza tragica mi apparve come il vero e proprio *lusso* della nostra cultura, come una sua preziosissima, nobilissima, pericolosissima specie di sperpero, e tuttavia, in base alla sua sovrabbondanza, un lusso ad essa *consentito*. Parimenti, interpretai per mio uso la musica tedesca come l'espressione di una potenza dionisiaca dell'anima tedesca: credetti di sentire in essa il terremoto in cui trovava infine sfogo una forza primigenia accumulata fin dall'antichità — indifferente al fatto che tutto quanto normalmente si chiama cultura si mettesse allora a tremare. Come si vede, misconobbi a quel tempo, tanto nel pessimismo filosofico quanto nella musica tedesca, quel che ne costituisce il carattere peculiare: il loro *romanticismo*. Che cos'è il romanticismo? Ogni arte, ogni filosofia, può essere vista come un mezzo di cura e di aiuto al servizio della vita che cresce e lotta; esse presuppongono sempre sofferenza e sofferenti. Ma ci sono due tipi di sofferenti: da un lato quelli che soffrono per *sovrabbondanza di vita*, che vogliono un'arte dionisiaca e così anche una visione e una conoscenza tragica della vita — e dall'altro quelli che soffrono per *impoverimento di vita*, che cercano pace, silenzio, mare liscio, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza, o invece l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia. Al duplice bisogno di *questi ultimi* corrisponde ogni romanticismo nelle arti e nelle conoscenze, ad essi corrispose (e corrisponde) altrettanto Schopenhauer che Richard Wagner, per fare i nomi di quei romantici più famosi ed espliciti che furono allora da me *frintesi* — del resto *non* a loro svantaggio, come in tutta equità mi si può riconoscere. Il più ricco per pienezza di vita, il dio e l'uomo dionisiaco, si può concedere non solo la visione della terribilità e problematicità, ma addirittura Fazione terribile e ogni lusso di distruzione, dissolvimento e negazione; in lui il male, l'insensatezza e la bruttezza appaiono per così dire giustificati, in conseguenza di un sovrappiù di forze generatrici e fecondanti, che è capace di fare di ogni deserto una contrada fertile e ubertosa. Per contro il più sofferente, il più povero di vita avrebbe massimamente bisogno della mitezza, della pace, della bontà, nel pensare e nell'agire, possibilmente di un Dio che fosse in modo affatto peculiare un Dio dei malati, un «salvatore»; e altrettanto della logica, della comprensibilità concettuale dell'esistenza — giacché la logica tranquillizza, dà

fiducia — insomma di una certa calda ristrettezza scacciapaura e del rinchiudersi in orizzonti ottimistici. In questo modo imparai a poco a poco a comprendere Epicuro, il contrario di un pessimista dionisiaco, e così anche il «cristiano», che in realtà è solo una specie di epicureo e, come quello, essenzialmente romantico — e il mio sguardo si fece sempre più acuto per quella forma difficilissima e capziosissima di *deduzione* in cui si fanno più errori — la deduzione che risale dall'opera all'autore, dall'azione all'agente, dall'ideale a colui che ne *ha necessità*, da ogni modo di pensare e valutare al *bisogno* che vi sta dietro e lo comanda. In relazione a tutti i valori estetici io mi servo ora di questa distinzione fondamentale: in ogni singolo caso domando: «è stata qui la fame o la sovrabbondanza a farsi creatrice?». A tutta prima un'altra distinzione sembrerebbe più raccomandabile — essendo di gran lunga più appariscente — cioè quella che si può fare in base al fatto che la causa del creare sia il desiderio di immutabilità, di eternità, di *essere* o invece il desiderio di distruzione, di mutamento, di novità, di avvenire, di *divenire*. Ma entrambe queste forme di desiderio, se scrutate a fondo, si dimostrano ancora ambigue, e cioè interpretabili appunto secondo lo schema anzidetto e a ragione, come mi sembra, preferito. Il desiderio di *distruzione*, di mutamento, di divenire può essere espressione di forza strapiena, gravida di avvenire (il mio *terminus* per essa è, come si sa, la parola «dionisiaca»), ma può anche essere l'odio dell'essere malriuscito, malproweduto, malcapitato, che distrugge, *deve* distruggere, perché ciò che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso lo fa indignare e agitare — per capire questo modo di sentire, si osservino da vicino i nostri anarchici. La volontà di *eternare* richiede del pari una duplice interpretazione. Essa può scaturire anzitutto da gratitudine e amore — un'arte che abbia questa origine sarà sempre un'arte di apoteosi, ditirambica forse con Rubens, beatamente beffarda con Hafis, chiara e buona con Goethe, che diffonde su tutte le cose una luce e gloria omerica<sup>19</sup>. Ma può essere poi anche quella volontà tirannica di uno che soffre gravemente, che lotta, che è torturato, che della sua cosa più personale individuale e ristretta, della vera e propria idiosincrasia del suo soffrire, vorrebbe fare ancora una legge e costrizione inviolabile, e che in un certo senso si vendica di tutte le cose imprimendo loro, inculcando in loro, marchiandovi a fuoco la *sua* immagine, l'immagine della *sua* tortura. Quest'ultimo è il *pessimismo romantico* nella sua forma più espressiva, sia come filosofia della volontà schopenhaueriana sia come musica wagneriana — il pessimismo romantico, l'ultimo *grande* avvenimento nel destino della nostra cultura. (Che ci *possa* essere anche un tutt'altro pessimismo, un pessimismo classico — questo presentimento e questa visione mi appartengono e sono da me inseparabili come il mio *proprium e ipsissimum*; soltanto che la parola «classico» suona male alle mie orecchie, essa

è di gran lunga troppo abusata, è divenuta troppo rotonda e irriconoscibile. Questo pessimismo dell'avvenire — giacché esso viene! lo vedo venire! — io lo chiamo pessimismo *dionisiaco*.)

371<sup>20</sup>

*Noi incomprensibili.* — Ci siamo mai lamentati di essere fraintesi, misconosciuti, scambiati per altri, calunniati, male ascoltati e non ascoltati? Questo appunto è il nostro destino — oh, ancora per molto tempo! diciamo, per essere modesti, fino al 1901 — è anche la nostra distinzione; non rispetteremmo abbastanza noi stessi se altrimenti desiderassimo. Ci si prende per altri — ciò fa sì che noi stessi cresciamo, mutiamo continuamente, facciamo cadere vecchie scorze, mutiamo ancora pelle a ogni primavera, diventiamo sempre più giovani, più futuri, più alti, più forti, affondiamo con sempre più forza le nostre radici nelle profondità — nel male — abbracciando frattanto il cielo sempre più amorevolmente, sempre più vastamente e suggendone in noi la luce sempre più assetati, con tutti i nostri rami e le nostre foglie. Cresciamo come alberi — questo è difficile da capire, come ogni vita! — non in un solo posto ma dappertutto, non in una sola direzione ma altrettanto in su e in fuori che in dentro e in giù — la nostra forza germoglia insieme come tronco, rami e radici, non siamo più affatto liberi di fare una qualsiasi cosa isolatamente, di *essere* ancora una qualsiasi cosa a sé stante... Così è il nostro destino, come s'è detto: noi cresciamo verso l'*alto*; e anche ammesso che fosse la nostra fatalità — vivendo sempre più vicini al fulmine! — ebbene, non per questo lo teniamo meno in onore, esso rimane quello che non vogliamo spartire, comunicare, la fatalità dell'altezza, la *nostra* fatalità...

372

*Perché non siamo idealisti* — Una volta i filosofi avevano paura dei sensi: abbiamo noi forse — disimparato troppo questa paura? Oggi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente e dell'avvenire in filosofia, *non* secondo la teoria ma secondo la prassi, la pratica... Quelli invece credevano di essere attratti dai sensi fuori dal *loro* mondo, il freddo regno delle «idee», verso un'isola pericolosa più a sud, ove, come temevano, le loro virtù filosofiche si sarebbero sciolte quale neve al sole. «Cera nelle orecchie» era allora quasi la condizione del filosofare; un filosofo autentico non sentiva più la vita, in quanto la vita è musica, *negava* la musica della vita — è una vecchia superstizione dei filosofi che ogni musica sia musica di sirene. Ebbene, oggi potremmo essere inclini a giudicare esattamente in senso contrario (il che in sé

potrebbe essere altrettanto falso): cioè che le *idee* siano seduttrici peggiori dei sensi, con tutto il loro aspetto freddo e anemico e neppure ad onta di questo aspetto — esse hanno sempre vissuto del sangue del filosofo, hanno sempre consumato i suoi sensi, anzi, se ci si vuol credere, anche il suo «cuore». Questi vecchi filosofi erano senza cuore: il filosofare fu sempre una specie di vampirismo. Non sentite in certe figure, come anche in quella di Spinoza, qualcosa di profondamente enigmatico e sinistro? Non vedete lo spettacolo che si rappresenta qui, il costante *impallidire*, la desensualizzazione interpretata sempre più idealisticamente? Non avvertite nello sfondo una qualche lunga e occulta succhiatrice di sangue, che comincia con i sensi e che alla fine si ritrova solo con, lascia solo ossa e scricchiolii? — voglio dire categorie, formule, *parole* (giacché, mi si perdoni, ciò che restò di Spinoza, l'*amor intellectualis dei*, è uno scricchiolio, niente di più! Che cos'è *amor*, che cosa *deus*, se manca loro ogni goccia di sangue?...). *In summa*: ogni idealismo filosofico è stato finora qualcosa come una malattia, quando non, come nel caso di Platone, la prudenza di una salute esuberante e pericolosa, la paura di sensi *prepotenti*, l'accortezza di un socratico accorto. Forse soltanto noi moderni non siamo abbastanza sani *per aver bisogno* dell'idealismo di Platone? E non temiamo i sensi perché —

### 373

«Scienza» come pregiudizio. — Consegue dalle leggi della gerarchia che i dotti, in quanto appartengono al ceto medio intellettuale, non possano affatto arrivare a scorgere i veri *grandi* problemi e interrogativi; inoltre il loro coraggio e così pure il loro sguardo non giungono a tanto — soprattutto il loro bisogno che li spinge a ricercare, il loro intimo anticipare e desiderare che le cose possano stare *così e così*, il loro temere e sperare, si mettono troppo presto in pace, si danno troppo presto per soddisfatti. Quel che per esempio fa fantasticare a modo suo il pedante Inglese Herbert Spencer e gli fa tirare un tratto di speranza, una linea d'orizzonte della desiderabilità, quella riconciliazione finale di «egoismo e altruismo» di cui favoleggia, a uno come noi fa quasi nausea: — un'umanità con tali prospettive spenceriane come prospettive ultime ci sembrerebbe degna di disprezzo, di annientamento! Ma già *il fatto che* debba essere da lui sentito come suprema speranza qualcosa che è considerato e può essere considerato da altri soltanto come una possibilità ripugnante, è un interrogativo che Spencer non sarebbe stato in grado di prevedere... Allo stesso modo stanno le cose con quella credenza di cui oggi tanti scienziati materialisti si mostrano soddisfatti, la credenza in un mondo che avrebbe il suo equivalente e la sua misura nel pensiero umano, nei concetti

di valore umani, in un «mondo della verità» del quale si potrebbe in definitiva venire a capo con l'ausilio della nostra quadrata piccola ragione umana — ma come, vogliamo veramente in questo modo lasciare che l'esistenza si abbassi ad esercizio di contabili e allo sgobbare di matematici sedentari? Soprattutto non bisogna volerla spogliare del suo carattere *polisenso*: questo esige il *buon* gusto, signori miei, il gusto del rispetto per tutto ciò che va al di là del vostro orizzonte! Che sia legittima solo un'interpretazione del mondo in cui *voi stessi* siate legittimati, in cui si possa ricercare e continuare a lavorare scientificamente nel *vostro* senso (voi credete in realtà *meccanicistico?*), un'interpretazione che consenta di contare, calcolare, pesare, vedere e toccare e nient'altro, è una goffaggine e un'ingenuità, sempreché non sia una malattia mentale, una forma di idiozia. Non sarebbe per contro molto verosimile che si lasciasse afferrare per prima, che si lasciasse anzi afferrare proprio e soltanto la parte più superficiale ed esteriore dell'esistenza — la parte più apparente, la sua pelle e la sua sensualizzazione? Un'interpretazione «scientifica» del mondo, quale voi la intendete, potrebbe quindi essere ancor sempre una delle *più stupide*, ossia una delle più povere di senso fra tutte le interpretazioni del mondo possibili: sia detto questo all'orecchio e alla coscienza dei signori meccanicisti che oggi si aggirano volentieri tra i filosofi e credono assolutamente che la meccanica sia la teoria delle prime e ultime leggi su cui ogni esistenza debba essere edificata come sulle sue fondamenta. Ma un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente *privo di senso*! Posto che uno giudicasse il *valore* di una musica in base a quanto di essa si può contare, calcolare, ridurre in formule — come sarebbe assurda una tale valutazione «scientifica» della musica! Che cosa se ne sarebbe compreso, capito, conosciuto? Niente, addirittura niente di ciò che in essa è propriamente «musica»!...

*Il nostro nuovo «infinito».* — Fin dove arrivi il carattere prospettico dell'esistenza o addirittura se questa abbia ancora qualche altro carattere, se un'esistenza senza interpretazione, senza «senso», non diventi appunto un'«insensatezza», se, d'altra parte, ogni esistenza non sia essenzialmente un'esistenza *interpretante* — ciò non si può, come è giusto, stabilire neanche con la più diligente, meticolosa e scrupolosa analisi e autointerrogazione dell'intelletto; giacché l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedersi *soltanto* in esse. Noi non possiamo guardare dietro il nostro angolo: è una curiosità senza speranza quella di voler sapere quali altre specie di intelletti e prospettive *possano*

esistere: per esempio se degli esseri possano percepire il tempo a ritroso o, alternativamente, in avanti e all'indietro (con cui sarebbero dati un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto). Ma penso che oggi siamo perlomeno lontani dalla ridicola immodestia di decretare, dal nostro angolo, che soltanto da questo angolo si *possono* avere delle prospettive. Il mondo, piuttosto, è divenuto per noi ancora una volta «infinito»; in tanto anche non possiamo negare la possibilità che esso *racchiuda in sé infinite interpretazioni*. Ancora una volta ci prende il grande brivido — ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare subito di nuovo alla vecchia maniera *questo* mostro di mondo sconosciuto? E di adorare forse da ora in poi *questa cosa* ignota come «*l'Essere Ignoto*»? Ah, in questa cosa ignota sono incluse troppe possibilità di interpretazione *nient'affatto divine*, troppa diavoleria, stupidità, stramberia d'interpretazione — la nostra propria umana, troppo umana stessa, che conosciamo...

375

*Perché sembriamo epicurei* — Siamo cauti, noi uomini moderni, con le convinzioni ultime; la nostra diffidenza sta in agguato contro gli incantesimi e i raggiri della coscienza che si annidano in ogni fede forte, in ogni Sì e No incondizionati. Come si spiega ciò? Forse col fatto che vi si può vedere per una buona parte la cautela del «bambino che si è scottato», dell'idealista deluso; ma per un'altra e migliore parte anche la curiosità esultante di uno che se ne stava un tempo in un cantuccio e che dal suo cantuccio è stato spinto alla disperazione e ora gozzoviglia e volteggia nel contrario del cantuccio, nello sconfinato, nel «libero in sé». Con ciò si forma una tendenza conoscitiva quasi epicurea che non vuole lasciarsi sfuggire a buon mercato il carattere problematico delle cose; e parimenti un'avversione alle parole e ai gesti grandiosi della morale, un gusto che rifiuta tutte le goffe e massicce contrapposizioni, orgogliosamente consapevole com'è del suo esercizio di riserbo. Giacché *questo* fa il nostro orgoglio, questo leggero tirar le redini al nostro anelito di certezza che si slancia in avanti, questa padronanza di sé del cavaliere nelle sue più sfrenate cavalcate; dopo come prima infatti abbiamo sotto di noi animali focosi e furiosi, e se esitiamo, il pericolo è certo l'ultima cosa che ci fa esitare...

376

*I nostri tempi lenti.* — Così sentono tutti gli artisti e gli uomini delle «opere», il tipo d'uomo materno: ad ogni capitolo della loro vita — che

un'opera ogni volta conclude — credono sempre di essere già arrivati alla meta finale, sempre accetterebbero pazientemente la morte, con il sentimento: «siamo maturi per essa». Ciò non è espressione di stanchezza — piuttosto di una certa solarità e mitezza autunnale, che ogni volta l'opera stessa, l'avvenuta maturazione di un'opera lascia nel suo autore. Allora il *tempo* della vita si rallenta, addensandosi e rapprendendosi come miele — fino a segnare lunghe pause, fino a far credere *alla* lunga pausa...

*Noi senza patria.* — Non mancano tra gli Europei di oggi coloro che hanno il diritto di dirsi, in un senso che distingue e onora, uomini senza patria, e proprio al loro cuore sia espressamente raccomandata la mia sapienza segreta e *gay a scienza!* Poiché la loro sorte è dura, la loro speranza incerta, bisogna fare giochi di prestigio per inventar loro un conforto — ma a che serve? Noi figli dell'avvenire, come *potremmo* mai sentirci a casa in quest'oggi? Noi siamo avversi a tutti gli ideali per i quali uno potrebbe ancora, perfino in questa fragile, frantumata epoca di transizione, sentirsi a casa propria; ma per quanto riguarda le loro «realtà», non crediamo che esse abbiano *durata*. Il ghiaccio, che oggi ancora tiene, si è già molto assottigliato: soffia il vento del disgelo, noi stessi, noi senza patria, siamo qualcosa che rompe il ghiaccio e altre «realtà» troppo sottili... Noi non «conserviamo» nulla, non vogliamo neanche ritornare a un qualunque passato, non siamo assolutamente «liberali», non lavoriamo per il «progresso», non abbiamo bisogno di turarci le orecchie contro le sirene avveniristiche del mercato — quello che esse cantano, «parità di diritti», «società libera», «non più padroni e non più servi», non ci attira! — non riteniamo assolutamente auspicabile che si fondi sulla terra il regno della giustizia e della concordia (perché in ogni caso sarebbe il regno della più profonda mediocrizzazione e cineseria), ci rallegriamo di tutti coloro che, come noi, amano il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si lasciano tacitare, accalappiare, riconciliare e castrare, annoveriamo noi stessi tra i conquistatori, meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, anche di uria nuova schiavitù — giacché per ogni rafforzamento ed elevazione del tipo «uomo» ci vuole anche una nuova forma di asservimento — non è vero? con tutto ciò è difficile sentirsi a casa propria in un'epoca che ama aspirare all'onore di essere detta l'epoca più umana, più mite, più giusta che il sole abbia visto finora. E abbastanza grave che proprio queste belle parole ci facciano venire in mente i più brutti sospetti! Che vi scorgiamo solo l'espressione — anche la mascherata — del profondo indebolimento, dell'infaciamento, della vecchiaia, della forza declinante! Che cosa ci può importare dei lustrini con i quali il malato adorna



la sua debolezza? La metta pure in mostra come la sua *virtù* — non c'è infatti alcun dubbio che la debolezza renda mansueti, ah, così mansueti, così inoffensivi, così «umani»! La «religione della compassione», a cui ci si vorrebbe persuadere — oh, conosciamo abbastanza gli isterici ometti e donnicciole che attualmente hanno bisogno proprio di questa religione come velo e ornamento! Noi non siamo umanitari; non oseremmo mai permetterci di parlare del nostro «amore per l'umanità» — per questo uno come noi non è abbastanza commediante! O non abbastanza saint-simonista, non abbastanza francese. Bisogna già essere affetti da un eccesso *gallico* di eccitabilità erotica e di impazienza innamorata per accostarsi in modo onesto con la propria fregola finanche all'umanità... All'umanità! C'è mai stata una vecchia più orribile fra tutte le femmine vecchie? (caso mai, dovrebbe essere allora «la verità»: un problema per filosofi). No, non amiamo l'umanità; d'altra parte però da un pezzo non siamo neanche più abbastanza «tedeschi», nel senso che la parola ha oggi comunemente, per fare il gioco del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter gioire della rogna al cuore e dell'avvelenamento del sangue delle nazioni, a causa dei quali attualmente in Europa i popoli si isolano e si sprangano l'uno contro l'altro come con quarantene. Per questo siamo troppo spregiudicati, troppo cattivi, troppo viziati e anche troppo ben informati, abbiamo anche troppo viaggiato; preferiamo di gran lunga vivere sui monti, in disparte, «inattualmente», in secoli passati o futuri, già soltanto per risparmiarci il furore silenzioso a cui ci sapremmo condannati come testimoni oculari di una politica che rende lo spirito tedesco insulso, rendendolo vanitoso, e che è inoltre una politica *piccola* — non ha essa bisogno, affinché la sua creazione non torni subito a disgregarsi, di piantarla tra due odii mortali? non *deve* essa volere la perpetuazione dell'Europa degli staterelli?... Noi senza patria, noi siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come «uomini moderni», e quindi poco tentati di prendere parte a quella bugiarda autoammirazione razziale e impudicizia che oggi si ostenta in Germania come segno di un sentire tedesco, e che nel popolo del «senso storico» fa un effetto doppiamente falso e indecoroso. Noi siamo, in una parola — e questa sarà la nostra parola d'onore! — *buoni Europei*, gli eredi dell'Europa, gli eredi ricchi, stracolmi, ma anche straricchi di obblighi, di millenni di spirito europeo; come tali siamo anche cresciuti troppo per il cristianesimo e ad esso ostili, e proprio perché siamo cresciuti *dentro* di esso, perché i nostri antenati furono cristiani di un cristianesimo di assoluta rettitudine, essi che non esitarono a sacrificare alla loro fede sangue e averi, posizione sociale e patria. Noi — facciamo lo stesso. Ma per che cosa? Per la nostra miscredenza forse? Per ogni specie di miscredenza? No, questo voi lo sapete bene, amici miei! Il *Si* nascosto in voi è più forte di tutti i No e i Forse, di cui siete malati insieme con la vostra epoca;

e se dovete prendere il mare, voi emigranti, a ciò siete costretti anche voi da una *fedel*...

378

«*E diventiamo di nuovo limpidi*»<sup>21</sup>. — Noi generosi e ricchi dello spirito, che come fontane aperte stiamo sul ciglio della strada e a nessuno possiamo impedire di attingere da noi; noi non sappiamo purtroppo difenderci quando lo vorremmo, non possiamo impedire con niente che ci si *intorbid*i, ci si offuschi — che il tempo in cui viviamo getti in noi ciò che è più «attuale», che i suoi sporchi uccelli gettino in noi le loro immondizie, i ragazzi le loro cianfrusaglie e i viandanti esausti che si riposano accanto a noi le loro piccole e grandi miserie. Ma noi faremo come abbiamo sempre fatto: portiamo giù, nelle nostre profondità, tutto quel che si getta in noi — giacché siamo profondi, non dimentichiamo — *e diventiamo di nuovo limpidi*...

379

*Interruzione del giullare*. — Non è un misantropo chi ha scritto questo libro: oggi l'odio per gli uomini si paga troppo caro. Per odiare come si odiava una volta l'uomo, alla maniera di Timone, totalmente, senza remissione, di tutto cuore, per tutto *Xamore* dell'odio — per questo bisognerebbe rinunciare al disprezzo — e quanta sottile gioia, quanta pazienza, quanta affabilità stessa dobbiamo proprio al nostro disprezzo! Per di più, con esso noi siamo gli «eletti di Dio»; il disprezzo sottile è il nostro gusto e privilegio, la nostra arte, la nostra virtù forse, per noi modernissimi tra i moderni!... Invece l'odio parifica, pone di fronte, nell'odio c'è onore, e infine: nell'odio c'è *paura*, una bella grande parte di paura. Ma noi senza paura, noi uomini spirituali di quest'epoca, conosciamo il nostro vantaggio abbastanza bene per vivere, proprio come uomini spirituali, senza paura in relazione a quest'epoca. Difficilmente saremo decapitati, imprigionati, banditi; neanche si vieteranno e si bruceranno i nostri libri. L'epoca ama lo spirito, ci ama e ha bisogno di noi, anche se dovessimo farle intendere che nel disprezzo siamo artisti; che ogni commercio con gli uomini ci dà un leggero brivido; che con tutta la nostra mansuetudine, pazienza, filantropia, cortesia, non riusciamo a convincere il nostro naso a desistere dal pregiudizio che ha circa la vicinanza di un essere umano; che amiamo tanto più la natura, quanto meno le cose vanno in essa umanamente, e amiamo l'arte, *quando* essa è la fuga dell'artista dall'uomo o l'ironia dell'artista sull'uomo o l'ironia dell'artista su se stesso...

*Parla «il viandante».* — Per osservare una volta da lontano la nostra moralità europea, per misurarla su altre moralità precedenti o sopravvenienti, bisogna fare come fa il viandante che vuole sapere quanto sono alte le torri di una città: egli *abbandona* la città. «Pensieri sui pregiudizi morali», se non devono essere pregiudizi sui pregiudizi, presuppongono una posizione *al di fuori* della morale, un qualche al di là del bene e del male a cui si deve ascendere, arrampicarsi, volare — e comunque, nel caso dato, un al di là del *nostro bene e male*, una libertà da tutta l'«Europa», quest'ultima intesa come una somma di giudizi di valore dominanti, che sono diventati in noi carne e sangue. Che si *voglia* andare proprio là fuori, là sopra, è forse una piccola follia, uno strano e irragionevole «tu devi» — giacché anche noi uomini della conoscenza abbiamo le nostre idiosincrasie dell'«illibertà del volere» — la questione è se si *possa* veramente arrivare fin lassù. Ciò dipenderà da molteplici condizioni, ma in sostanza è la questione di quanto siamo leggeri o quanto pesanti, il problema del nostro «peso specifico». Bisogna essere *leggerissimi* per spingere la propria volontà di conoscenza fino a una tale distanza e per così dire al di là del proprio tempo, per crearsi occhi capaci di contemplare millenni e anche cielo puro in questi occhi! Bisogna essersi staccati da molte cose che opprimono, ostacolano, avviliscono e appesantiscono proprio noi Europei di oggi. L'uomo di un tale al di là, che vuole scrutare i supremi criteri di valore del suo stesso tempo, ha bisogno a tal fine, come prima cosa, di «superare» questo tempo in se stesso — è la sua prova di forza — e conseguentemente non solo il suo tempo ma anche la contraddizione e l'avversione che aveva finora sentito *contro* questo tempo, la sua sofferenza per questo tempo, la sua inattualità, il suo *romanticismo*...

*Sulla questione della comprensibilità.* — Non si vuole soltanto essere capiti, quando si scrive; si vuole altrettanto certamente anche *non* essere capiti. Non è ancora in nessun modo un'obiezione per un libro che qualcuno lo trovi incomprensibile: forse proprio ciò era nell'intenzione del suo autore — egli non *voleva* essere capito da «qualcuno». Ogni spirito e gusto eletto si sceglie anche, quando vuole comunicare con gli altri, i suoi ascoltatori; scegliendoli, traccia in pari tempo i suoi confini nei confronti degli «altri». Tutte le leggi più sottili di uno stile trovano qui la loro origine: tengono a un tempo lontano, creano distanza, proibiscono «l'accesso», la comprensione, come si è detto — aprendo frattanto le orecchie a coloro che per orecchio ci sono affini. E sia detto qui tra

noi e applicato al mio caso — non mi farò impedire né dalla mia ignoranza né dalla vivacità del mio temperamento di essere comprensibile per voi, amici miei: non dalla vivacità, sebbene essa mi costringa ad afferrare velocemente una cosa, per poter in genere afferrarla. Giacché io faccio coi problemi profondi come con un bagno freddo: presto dentro, presto fuori. Che in tal modo non si tocchi il fondo, non si *scenda* abbastanza in profondità, è una superstizione di coloro che hanno paura dell'acqua, dei nemici dell'acqua fredda; essi parlano senza esperienza. Oh, il gran freddo fa diventare svelti! E domandando incidentalmente: rimane veramente una cosa non compresa e non conosciuta già solo per il fatto di essere, semplicemente, presa al volo, adocchiata e fulminata? Bisogna per forza prima accovacciarvisi sopra? averla covata come un uovo? *Diu noctuque incubando*<sup>22</sup>, come Newton diceva di se stesso? Per lo meno ci sono verità di una particolare ritrosia e delicatezza, di cui non si può venire in possesso altrimenti che in maniera repentina — che bisogna *prendere di sorpresa* o lasciar perdere... Infine la mia brevità ha anche un altro valore: in mezzo a problemi come quelli che mi occupano, devo dire molte cose brevemente, affinché vengano udite ancor più brevemente. Come immoralisti bisogna cioè guardarsi dal corrompere l'innocenza, voglio dire gli asini e le zitelle di entrambi i sessi, che dalla vita non hanno nien-t'altro che l'innocenza; ancor più, i miei scritti li devono entusiasmare, elevare, incitare alla virtù. Non conosco niente sulla terra che sia più divertente del guardare vecchi asini e zitelle entusiasti mentre sono eccitati dai dolci sentimenti della virtù: e «questo io l'ho visto» — così parlò Zarathustra. Tanto per quel che riguarda la brevità; ma le cose stanno peggio con la mia ignoranza, di cui non faccio mistero neanche davanti a me stesso. Ci sono ore in cui me ne vergogno; ma per la verità anche ore in cui mi vergogno di questa vergogna. Forse noi filosofi ci troviamo oggi tutti quanti in una cattiva posizione rispetto al sapere: la scienza cresce, i più dotti di noi sono vicini a scoprire che sanno troppo poco. Ma ancora peggio sarebbe se le cose andassero diversamente — se noi sapessimo *troppo*; il nostro compito è e rimane in primo luogo quello di non scambiarsi per altri noi stessi. Noi *siamo* qualcosa di diverso dai dotti; sebbene non si possa evitare che siamo, tra l'altro, anche dotti. Abbiamo altri bisogni, un'altra crescita, un'altra digestione: abbiamo bisogno di più e abbiamo bisogno anche di meno. Di quanto uno spirito abbia bisogno per nutrirsi, per ciò non si dà nessuna formula; ma se il suo gusto è orientato nel senso dell'indipendenza, del veloce andare e venire, del peregrinare, dell'avventura forse, di cui solo i più svelti sono all'altezza, allora egli preferisce vivere libero con poco cibo che rimpinzato ma senza libertà. Non il grasso, ma la massima agilità e forza è quello che un buon danzatore chiede al suo nutrimento — e io non saprei che cosa lo spirito di un filosofo possa desiderare di essere più di un

buon danzatore. La danza infatti è il suo ideale e anche la sua arte, da ultimo anche la sua unica devozione, il suo «servizio divino»...

*La grande salute.* — Noi uomini nuovi, senza nome, difficili da capire, noi figli precoci di un avvenire non ancora dimostrato — abbiamo bisogno per un nuovo scopo anche di un nuovo mezzo, cioè di una nuova salute, di una salute più robusta più smaliziata più tenace più temeraria più allegra di ogni salute che c'è stata finora. Colui la cui anima assetata vuole aver sperimentato l'intera gamma dei valori invalsi e delle cose ritenute desiderabili e aver circumnavigato tutte le coste di questo «Mediterraneo» ideale, chi in base alle avventure della sua più propria esperienza vuol sapere quali sentimenti prova un conquistatore e scopritore dell'ideale, e quali parimenti un artista, un santo, un legislatore, un saggio, un dotto, un devoto, un profeta, un divino solitario di stile antico: costui ha in primo luogo bisogno di una cosa sola, *la grande salute* — una salute che non solo si ha ma che costantemente si conquista e si deve conquistare, perché sempre di nuovo la si sacrifica e la si deve sacrificare!... E ora, dopo essere stati così a lungo in cammino, noi argonauti dell'ideale, più coraggiosi forse di quanto sarebbe convenuto, e abbastanza spesso naufraghi e disastriati, ma, come s'è detto, più sani di quel che ci si vorrebbe concedere, pericolosamente sani, sempre di nuovo sani — ci vuol sembrare come se avessimo davanti a noi, a compenso di tutto ciò, uria terra ancora inesplorata, di cui nessuno ancora ha misurato i confini, un al di là di tutte le terre e i cantucci dell'ideale finora conosciuti, un mondo così sovraneamente ricco di bellezza, d'ignoto, di problematico, di terribile e di divino, che la nostra curiosità altrettanto che la nostra sete di possesso sono fuori di sé — ah, ormai niente più ci potrà saziare! Come potremmo, dopo un tale spettacolo e con uria tale fame di sapere e di conoscere, accontentarci ancora *deii'uomo d'oggi*? E molto male, ma è inevitabile che solo a fatica possiamo mantenerci seri nel guardare alle sue finalità e speranze più degne, e che forse non vi guardiamo nemmeno più. Un altro ideale ci corre innanzi, un ideale stravagante, tentatore, ricco di pericoli, a cui non vorremmo persuadere nessuno, perché a nessuno concediamo facilmente il *diritto di nutrirlo*: l'ideale di uno spirito che giochi ingenuamente, cioè involontariamente e per una pienezza e vigoria strabocchevole, con tutto ciò che finora è stato detto sacro, buono, intoccabile, divino; per il quale il bene supremo, in cui il popolo ha com'è naturale la sua misura di valore, significherebbe già altrettanto che pericolo, decadenza, abiezione o, per lo meno, rilassamento, cecità, oblio temporaneo; l'ideale di un benessere e benvolere umano-sovrumano, che molto spesso apparirà

*disumano*, per esempio, se si pone accanto a tutta la serietà che c'è stata finora sulla terra, accanto a ogni specie di solennità nell'atteggiamento, nella parola, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come una loro vivacissima parodia involontaria — e con il quale soltanto, ciò nonostante, comincia *la grande serietà*, viene apposto il vero punto interrogativo, il destino dell'anima segna una svolta, la lancetta avanza, *comincia* la tragedia...

*Epilogo.* — Ma mentre a conclusione dipingo lentamente, lentamente questo fosco interrogativo e mi appresto ancora, per l'appunto, a richiamare alla memoria dei miei lettori le virtù del buon leggere — oh, quali virtù dimenticate e sconosciute! — ecco che intorno a me si fa sentire il più cattivo e allegro riso di coboldo: i geni del mio stesso libro mi piombano addosso, mi tirano le orecchie e mi richiamano all'ordine. «Non ce la facciamo più — mi gridano — via, via questa musica nera come i corvi. Non è intorno a noi chiaro mattino? E verde morbida valle e prato, il regno della danza? C'è mai stata un'ora migliore per rallegrarsi? Chi ci canta una canzone, una canzone mattutina, così solatia, Così leggera, così alata da *non* spaventare i grilli — da invitare anzi i grilli a unirsi al canto e alla danza? E meglio ancora una sempliciotta e villica cornamusa che questo liuto misterioso, queste grida di malaugurio, queste voci sepolcrali e questi sibili di marmotta di cui lei ci ha fatto finora dono nelle sue contrade selvagge, mio signor eremita e musicante dell'avvenire! No! Basta con questi suoni! Invece intoniamo arie più gradevoli e gioiose!»<sup>23</sup> Vi piace *questo*, miei amici impazienti? Bene! Chi non vorrebbe compiacervi? La mia cornamusa sta già aspettando, la mia voce pure — risuonerà forse un po' rauca, ma accontentatevi! Pensate che siamo in montagna. Ma quel che ascolterete sarà nuovo; e se non lo capirete, se fraintenderete il *cantore*, che importa? Questa è da sempre «la maledizione del cantore»<sup>24</sup>. Quanto più distintamente potrete udire la sua musica e la sua aria, tanto meglio potrete danzare al suono del suo piffero. Lo *volete* voi?...

\* Nella lettera a Paul de Broglie del 7 luglio 1855, Ximénès Doudan parla del «sentiment de l'exercice énérgique et profond de la volonté qui faisait dire à Turenne, parlant à sa personne: Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène»: X. DOUDAN, *Lettres*, 4 vol., Paris, 1879.

1. Gli accorti. Nel primo verso dell' *Odissea*, Ippolito Pindemonte traduce, riferendosi a Ulisse: «quell'uom di multiforme ingegno».

2. Allusione a Paul Rée, amico negli anni 1876-1882.

3. Riferimento al saggio di Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*

(1885), che Nietzsche lesse e annotò.

4. La parola «nichilismo» compare qui per la prima volta nell'opera di Nietzsche. Era già stata usata, sia in filosofia sia in politica.

5. I «mansueti della terra», membri della comunità pietista di Herrnhut.

6. Titolo di un saggio di Wagner uscito nel 1865.

7. Di E. von Hartmann Nietzsche lesse la *Philosophie des Unbewussten*, Berlino, 1869 e fu influenzato dalla sua *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlino, 1879.

8. Di Julius Bahnsen Nietzsche lesse i *Beiträge zur Charakterologie*, 2 voll., Lipsia, 1867 (BN). Nel 1872 prese in prestito la sua *Zur Philosophie der Geschichte*, rivolta contro Hegel e von Hartmann. Bahnsen scrisse a Nietzsche il 22 febbraio 1878 pronunciandosi favorevolmente sulla *Nascita della tragedia* e sulla prima e terza *Considerazione inattuale*.

9. Pseudonimo di Philipp Batz, il quale si suicidò trentacinquenne nell'aprile 1876. Di lui Nietzsche lesse a Sorrento la *Philosophie der Erlösung*, Berlino, 1876.

10. Ma in Germania Lutero era stato preceduto dai «filologi». Johann Reuchlin aveva pubblicato nel 1506 una grammatica ebraica e promosso l'istituzione di cattedre di ebraico. Erasmo da Rotterdam aveva pubblicato nel 1516 il testo greco del Nuovo Testamento, rivelando lacune e tradimenti della Vulgata in uso nella Chiesa cattolica.

11. Fonte non identificata.

12. Cfr. MADAME DE REMUSAT, *Mémoires 1802-1808*, Paris, 1880, vol. I, p. 112; 8[106] Inverno 1880-1881.

13. Annotato da Nietzsche sulla copia di lavoro della *Gaia scienza*. «Horror vacui».

14. Che sei uomo tra gli uomini: J.W. GOETHE, *Faust*, I, 1638-40.

15. Cfr. *Crepuscolo degli idoli, Sentenze e frecce*, 15.

16. Cfr. NW, *Dove io muovo obiezioni*.

17. Probabilmente Heinrich von Stein.

18. Cfr. NW, *Noi antipodi*.

19. Sulla copia di lavoro Nietzsche ha annotato: «(in questo caso parlo di arte apollinea)».

20. Cfr. Za I, *Dell'albero sul monte*, 3[1]- 431 Estate-autunno 1882.

21. Fonte non identificata.

22. Fonte non identificata.

23. Cfr. il testo del quarto movimento della Nona Sinfonia di Beethoven (Introduzione all'*Inno alla gioia*).

24. Titolo di una poesia di L. Uhland.

## APPENDICE CANTI DEL PRINCIPE VOGELFREI



*A Goethe*<sup>1</sup>

L'imperituro  
È sol tuo simbol!  
Dio, l'insidioso,  
Frode di poeti...

Ruota del mondo, che rotola,  
Sfiora meta su meta:  
Necessità — la chiama l'iroso,  
Il giullare la chiama — gioco...

Gioco del mondo, l'imperioso,  
Mischia essere e apparenza;  
L'eterna demenza  
Vi mischia noi pure!...

*Vocazione di poeta*<sup>2</sup>

Poco fa, quando a ristoro  
M'assisi sott'alberi scuri,  
Sentii ticchettar, ticchettar piano,  
Graziosamente, come per ritmo e misura.  
Feci versacci e smorfie;  
Ma alla fine m'arresi,  
Finché addirittura, come un poeta,  
Mi misi anch'io a far tic-tac.

E come nel verseggiare, oplà,  
Saltavan le sillabe l'una sull'altra,  
Scoppiai a ridere, a ridere,  
E risi un quarto d'ora.  
Tu un poeta? Tu un poeta?  
La tua testa va tanto male?  
«Sissignore, lei è un poeta»  
Fa spallucce l'uccello picchio.

Chi attendo qui nel cespuglio?

A chi tendo l'agguato da brigante?  
È un detto? Una figura? Gli si piazza  
D'un subito alle terga la mia rima.  
E tutto quel che guizza e salta via  
Nel verso infilza rapido il poeta.  
— «Sissignore, lei è un poeta»  
Fa spallucce l'uccello picchio.

Le rime, dico, son come frecce?  
Come si dibatte, trema e salta,  
Quando la freccia nelle nobil parti  
Entra del corpicciolo di lucerta!  
Ah, vi fa ciò morire, poveracci,  
O barcollare come avvinazzati!  
— «Sissignore, lei è un poeta»  
Fa spallucce l'uccello picchio.

Oblique sentenziucole affrettate  
Ed ebbre parolette, quale ressa!  
Finché riga per riga tutte quante  
Pendete del tic-tac alla catena.  
E si dà forse una genia crudele  
Che ne gioisce? Son i poeti pravi?  
— «Sissignore, lei è un poeta»  
Fa spallucce l'uccello picchio.

Burli, uccello? Vuoi tu scherzare?  
Se già male va con la testa  
Ancor peggio va col mio cuore?  
Temi, temi la mia rabbia!  
Ma il poeta intreccia rime,  
Pur nell'ira, buone e rie.  
— «Sissignore, lei è un poeta»  
Fa spallucce l'uccello picchio.

*Nel Sud<sup>3</sup>*

Eccomi sospeso su ramo ricurvo  
A dondolare la mia stanchezza.  
Suo ospite mi volle qui un uccello,

D'uccelli è questo un nido, in cui riposo.  
Dove son dunque mai? Ah, lungi! Ah, lungi!

Il mare bianco giace addormentato,  
E vi sta sopra una purpurea vela.  
Rupe, alberi di fico, torre e porto,  
Intorno è idillio, belati di pecore, —  
Innocenza del Sud, stringimi a te!

Sol passo dopo passo — non è vita,  
La gamba sempre innanzi fa tedesco e grave.  
Al vento dissi di levarmi in alto,  
Appresi con gli uccelli su a librarmi, —  
Volai di sopra al mare verso il Sud.

Ragione, faccenda tediosa!  
Tropo presto ci porta alla meta!  
Volando appresi quel che mi burlava,  
— Già mi sento coraggio e sangue e linfe  
Per una nuova vita, un nuovo gioco...

Pensar da soli è saggio, ma cantare  
In solitudine — sarebbe stolto!  
Udite allora un canto in vostra lode  
E intorno a me, tacitamente, in cerchio,  
Mettetevi, uccelletti birichini!

Così giovani, falsi e vagabondi,  
Non siete in tutto fatti per amare  
E per ogni spassoso passatempo?  
Nel Nord — io lo confesso tentennando —  
Amai una donna, vecchia da dare i brividi:  
«La Verità» avea nome questa vecchia...

### *La devota Peppa<sup>4</sup>*

Finché grazioso è il mio corpicino,  
Vale la pena d'esser devota.  
Dio, si sa, ama le donne,  
E soprattutto quelle graziose.

Al povero monacello  
Certo perdonerà  
Che com'altri monacelli  
Voglia con me restare.

Non già è un grigio padre della Chiesa!  
No, ancora giovane e spesso rosso,  
Spetto più del gatto più bigio  
Pien di brama e gelosia.  
Io non amo i vecchioni,  
Egli non ama le vecchie:  
In quale maniera saggia e favolosa  
Iddio ha sistemato questa cosa!

La Chiesa sa vivere,  
Scruta cuore e volto.  
Sempre mi vuol perdonare —  
Già, chi non mi perdonerebbe?  
Si bisbiglia con la boccuccia,  
Ci si genuflette e si va via,  
E col nuovo peccatuccio  
Si mette il vecchio in un cantuccio.

Sia lodato Dio in terra,  
Che ama le belle figliole  
E così le pene di cuore  
Volentieri a se stesso perdona.  
Finché grazioso è il mio corpicino,  
Vale la pena d'esser devota.  
Quando sarò una vecchia tremolosa,  
Possa il diavolo prendermi in sposa!

### *La navicella misteriosa*<sup>5</sup>

La scorsa notte, mentre tutto immerso  
Era nel sonno e il vento con incerti  
Sospiri a stento trascorrea nei vicoli,  
Riposo non mi dava né il cuscino  
Né il papavero o ciò che normalmente  
A fondo fa dormir — buona coscienza.

Infine dagli occhi scossi il sonno e corsi  
Al dolce lume della luna in spiaggia,  
E qui incontrai, in sulla sabbia calda,  
L'uomo e la barca, sonnacchiosi entrambi,  
Pastore e agnello. Sonnacchiosamente  
Da terra si staccò la navicella.

Un'ora, facilmente pure due,  
Fu forse un anno? Sprofondaron sensi  
E pensieri ad un tratto in un'eterna  
Monotonia, ed un abisso senza  
Confin si spalancò: — tutt'era scorso!

— Venne il mattino: sopra neri abissi  
Immota sta una barca che riposa...  
Che accadde? si sentì, così gridaron  
In cento tosto. Che vi fu? V'è sangue? — —

Ma nulla accadde! *Tutti* dormivamo,  
Ah, tanto bene dormivamo, tanto!

*Dichiarazione D'amore<sup>6</sup>*  
*(nel far la quale però il poeta cadde in un fosso)*

O prodigio! Vola ancora?  
S'innalza mentre l'ali sue ristanno?  
Che l'innalza e porta allora?  
Che cosa è per lui fine, impeto, freno?

Come stella ed eternità  
Vive in altezze che la vita fugge  
Sin dell'invidia pietoso —:  
E volò in alto già chi in ciel lo vide.

O albatro, grande uccello!  
In alto un pungolo spingemi eterno.  
A te pensai: sgorgaronmi  
Lacrime su lacrime, — sì, io t'amo.

*Canto di un capraio teocriteo<sup>7</sup>*

Qui giaccio io, malato d'intestino, —  
Le cimici mi stanno divorando.  
E di là ancor luce e festino!  
Li sento, stanno ballando...

Lei voleva circa a quest'ora  
Da me sgattaiolare.  
Aspetto come un cane, —  
Non viene nessun segno.

E la croce, quando promise?  
Come poté mentire?

— O corre dietro a ognuno,  
Come le mie capre?

Da dove viene la gonna di seta? —  
Eh sì, superba mia?  
Abita più d'un caprone  
Ancora in questo bosco?

— Come storce e avvelena  
L'attesa innamorata!  
Cresce così nell'afa della notte  
Il fungo velenoso nel giardino.

L'amore mi consuma  
Come sette malanni, —  
Non posso più mangiare.  
Addio, cipolle mie!

La luna è già scesa nel mare,  
Stanche son tutte le stelle,  
Grigio s'appressa il giorno, —  
Volentieri morirei.

*Con quest'anime incerte*

Con quest'anime incerte  
Io ce l'ho a morte.  
Ogni onore da loro è una gogna,

Ogni lode sol nausea e vergogna.

Per il fatto che nel tempo  
Io non tiri alla *lor* corda,  
Salutami la dolce-velenosa  
Invidia disperata dei lor sguardi.

Mi mandino all'inferno  
E il naso storcano!  
L'impotente ricerca di quest'occhi  
S'ingannerà sopra di me in eterno.

### *Giullare disperato*

Ah! Quel che su tavolo e parete  
Scrissi con cuore e mano di giullare,  
Non dovrebbe abbellirmi tavolo e parete?...

Ma *voi* dite: «Imbrattan di giullar le mani, —  
E si devon tavolo e parete nettare,  
Finché l'ultima traccia sia scomparsa!».

Consentite! Vi pongo mano anch'io —,  
Ad usare ho imparato scopa e spugna,  
Come critico, come acquaio.

Ma volentieri, a lavoro sbrigato,  
Vedrei voi supersaggi la parete  
E il tavol con saggezza scacazz...

### *Rimus remedium.*

*Ovvero: Come si consolano i poeti malati*

Dalla tua bocca,  
Stregone bavoso del tempo,  
Gocciola lentamente ora su ora.  
Invano grida tutta la mia nausea:  
«Maledizione, maledizione alla gola  
Dell'eternità!».

Il mondo — è di bronzo:  
Un toro infuocato — che grida non ode.  
Con pugnali guizzanti mi scrive il dolore  
Nell'ossa:  
«Il mondo non ha cuore,  
E stoltezza sarebbe volergliene!».

Versa tutti i papaveri,  
Versa, febbre, veleno a me nel cervello!  
Da troppo già mi tasti mano e fronte.  
Che vuoi? Che cosa? «A quale prezzo?»  
— Ah! Maledizione alla squaldrina  
E al suo sarcasmo!

No, torna indietro!  
Fuori fa freddo, sento piovere —  
Dovrei incontrarti con più tenerezza?  
— Prendi! Ecco dell'oro: come luccica il pezzo!  
Chiamarti «felicità»?  
Benedirti, febbre? —

La porta si spalanca!  
La pioggia schizza sul mio letto!  
Il vento spegne la luce, — Disgrazie a mucchi!  
— Chi ora non avesse cento *rime*,  
Scommetto, scommetto,  
Se ne andrebbe lassù!

«*Mia felicità!*»

Rivedo le colombe di San Marco:  
Tace la piazza ove il mattino posa.  
Nella dolce frescura oziosi canti  
Là nell'azzurro invio come colombi  
A stormi, poi li alletto a ritornare:  
Appendo un'altra rima fra le penne  
— mia felicità, mia felicità!

Del ciel tetto silente, cilestrino,  
Serico, che sovrasti a protezione



La mole variopinta ch'io — che dico? —  
amo, pavento, *invidio*... E volentieri  
L'anima veramente le berrei!  
E mai la ridarei? —  
No, taci, miro pascolo degli occhi!  
— mia felicità, mia felicità!

Tu, rude torre, con leonino slancio  
T'ergesti vittoriosa e senza sforzo,  
La piazza inondi d'un suono profondo —:  
Francese, il suo saresti *accent aigu*?  
Se qui con te restassi, ben saprei  
Per qual morbido-serica violenza...  
— mia felicità, mia felicità!

Va via, musica! L'ombre lascia incupir  
E crescer fin nella buia tiepida notte!  
Pel canto è troppo presto, non scintillano  
In rosato fulgor ancor nel parco  
I fregi d'oro. Resta molto giorno,  
Ancora molto per poetare e muover  
Passi furtivi e bisbigliar solinghi  
— mia felicità, mia felicità!

### *Verso nuovi mari*<sup>8</sup>

Laggiù io *voglio* andare; e d'ora in poi  
In me confido e nell'esperta mano.  
Si stende aperto il mare, e nell'azzurro  
Si spinge la mia nave genovese.

Sempre più nuovo tutto mi risplende,  
Meriggio dorme sopra spazio e tempo —:  
Solo il *tuo* occhio — enorme —  
Mi guarda, o infinità!

### *Sils-Maria*<sup>9</sup>

Qui sedevo, in attesa, in attesa, — però di nulla

Al di là di bene e male, or della luce  
Godendo ed or dell'ombra, tutto solo gioco,  
Tutto lago, tutto meriggio, tutto tempo senza meta.

Allora improvvisamente, amica, l'uno divenne due —  
E Zarathustra mi passò d'accanto...

*Al maestrale.  
canzone da ballo*

Vento di maestrale, cacciator di nubi,  
Uccisor d'affanni, spazzator del cielo,  
Vento mugghiante, oh, come ti amo!  
Non siam noi due primizie d'un sol grembo  
Ad UNA sorte Eternamente predestinati?

Qui su lisci sentier di roccia  
Ti corro incontro danzando,  
Danzando come tu zufoli e canti:  
Tu che senza nave e remi  
Come il german di libertà più libero  
Saltando vai sopra selvaggi mari,

Appena desto, udii il tuo richiamo,  
Mi slanciai pei gradini di roccia  
Sulla gialla parete sul mare.  
Salve! Venivi già come le chiare  
Rapide adamantin della fiumana,  
Vittoriosamente giù dai monti.

Sull'aie spianate del cielo  
Vidi correre i tuoi destrieri,  
Vidi il carro che ti porta,  
Vidi la man che ti guizza  
Dei cavalli quando sul dorso  
Come fulmine batte la sferza, —

Ti vidi saltar dal carro,  
Più veloce lanciarti in basso,  
Come scorciato ti vidi a dardo

Colpire a fondo verticalmente, —  
Come dorato raggio saetta  
Giù tra le rose di prim'aurora.

Or danza su mille dorsi,  
Dorsi d'onde, malizie d'onde —  
Salve a chi *nuove* danze crea!  
Danziamo in mille guise,  
Libera sia detta *nostr'* arte,  
Gaia la *nostra* scienza!

Scerpriamo d'ogni fiore  
Un boccio a nostra gloria  
E ancor due fogli a ghirlanda!  
Danziam come trovatori  
Tra santi e puttane,  
Tra Dio e mondo la danza!

Chi non sa danzar coi venti,  
Chi fasciar si dee di panni,  
Vecchio storpio e imburberito,  
Chi è pari a gente ipocrita,  
A onorati babbei e a virtuose  
Oche, scompaia dal nostro paradiso!

La polver delle strade  
Nel caso turbiniamo a tutti gli egri,  
Degli egri spaventiamo la covata!  
Liberiam la costa tutta  
Dall'ansito dei petti macilenti,  
Dagli occhi senza coraggio!

Scacciamo gli intorbidacielo,  
I denigramondo, gli addensanubi,  
Ripuliam dei cieli il regno!  
Soffiamo... oh, spirito degli spirti tutti  
Liberi, *soffia* con te in due  
La mia felicità come tempesta. —

— E perché sia memoria eterna  
Di tal felicità, prendi il retaggio,

Prendi con te su in alto la *ghirlandai*  
Lanciala più in alto, in lungo, in largo,  
Avventati del cielo in sulla scala,  
Appendila alle stelle!

1. Parodia del finale del *Faust*. Per i primi due versi, cfr. *Faust II*, 12104-12105 («L'imperituro / non è che un simbolo»); per gli altri due, *Faust II*, 12110-12111 («L'eterno femminile / ci trae in alto»).

2. Cfr. IM, *La piccola strega*.

3. Cfr. IM, *Il principe Vogelfrei*.

4. Cfr. IM, *La piccola strega*.

5. Cfr. IM, *Il mistero notturno*.

6. Cfr. IM, *L'ucceh albatro*.

7. Cfr. IM, *Canto del capraio*.

8. Cfr. I [15, 101] Luglio-agosto 1882; 3 [1] Estate-autunno 1882; *In alto mare*, in O VI IV 75, 77.

9. Cfr. *Portofino*, in O VI IV 75.

COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA

## INTRODUZIONE

### 1. *La composizione*

Così parlò *Zarathustra* è considerato comunemente, con qualche eccezione, il capolavoro di Nietzsche, e tale lo considerava Nietzsche stesso. Ma perché un'opera sia un capolavoro, bisogna che l'autore vi sia dentro per intero, come disse colui che Nietzsche considerava il suo maestro, Schopenhauer. Ora, Nietzsche è interamente in *Così parlò Zarathustra*, che illumina le opere precedenti e quelle seguenti come il sole i suoi pianeti. Esso mostra in particolare che le opere aforistiche che lo precedettero sono un ibrido tra due tendenze contrastanti: quella della natura ardente e visionaria, poetica e mistica, ben tedesca, di Nietzsche, che aveva già trovato espressione nella *Nascita della tragedia*, e quella del positivismo anglofrancese da lui abbracciato e ribaltato in senso illuministico per correggere e quasi castigare la propria visione schopenhaueriana e wagneriana, che era frattanto naufragata nella delusione e nel disgusto. In tali opere *Yesprit de finesse* cozza infatti continuamente con *Yesprit de géométrie* con cui pretende di sposarsi, anche se esse costituiscono un *unicum* originalissimo che, pur pregiudicato su temi fondamentali dai postulati positivistici (conoscenza e morale), conserva grande valore come lavoro psicologico, moralistico e poetico. Sul piano filosofico, però, detti postulati inchiodano l'ingegno di Nietzsche, che proprio per il fatto di essersene lasciato suggestionare e strumentalizzare dimostra, per questa parte, mancanza di vera originalità. Anche le qualità originali di Nietzsche ebbero a soffrire dall'abbraccio del positivismo, ma non tanto da non riuscire alla fine — poiché l'originalità è indipendenza e attività — a liberarsene e a trionfarne proprio nello *Zarathustra*. E questa appunto è la ragione della singolarità ed eccellenza di quest'opera: che in essa Nietzsche riuscì, dopo una lunga e inconsapevole marcia irta di ostacoli e pericoli, a celebrare il trionfo della sua più vera natura, a divenire ciò che era, secondo un'espressione presa da Pindaro ma poi diventata tipicamente sua.

Tuttavia la composizione dello *Zarathustra*, nel 1883, non fu nella vita di Nietzsche un avvenimento programmato. Ancora nel 1882 egli pensava di dedicarsi per dieci anni allo studio esclusivo delle scienze naturali presso l'università di Vienna o quella di Parigi, per dare fondamento scientifico alla

sua teoria dell'eterno ritorno di tutte le cose. L'idea dell'eterno ritorno, che si era affacciata alla sua mente nell'agosto del 1881 mentre camminava lungo il lago di Silvaplana in Engadina, gli sembrava insieme alta e terribile. Con l'affermazione e anzi divinizzazione della vita che comportava, di quella stessa vita che gli appariva d'altro lato grondante di dolore, di angoscia e di disgusto, essa aveva acquistato ai suoi occhi un valore di rivelazione, che gli poneva il dovere di farsene annunciatore agli uomini. Ma egli appunto non voleva farlo finché non si fosse assicurato della sua fondatezza scientifica. Quindi a quel tempo non si proponeva affatto di chiudere il periodo positivistico con la composizione dello *Zarathustra*, come poi sarebbe avvenuto. Questa fu un'esplosione dovuta in particolare a tre fattori: 1) l'accumulo interiore, 2) il particolare stato fisico e spirituale, 3) l'amore per Lou Salomé. Ma, ciò detto, è innegabile che lo *Zarathustra* rappresenti, rispetto a tutta la produzione passata di Nietzsche e segnatamente alle sue opere aforistiche, un tale cambiamento e progresso, un tale salto di qualità, un tale dippiù di libertà, felicità, altezza e universalità, che non è inadeguato parlare in proposito di una conversione.

Il punto di forza della conversione precedente (adesione al positivismo) era stato la preminenza accordata all'intelletto sul sentimento e sull'istinto. U punto di forza di quella attuale fu, in una spirale più ampia, la riconduzione e riduzione della conoscenza intellettuale, riconosciuta derivata e limitata, alla sua base istintiva, dunque una nuova preminenza accordata all'istinto sull'intelletto. Sui rivolgimenti successivi di Nietzsche come sulle loro cause e molto altro ancora ragguaglia ottimamente, nel suo libro *F. Nietzsche in seinen Werken* (1894), la Russa che era stata sua amica e di cui egli si era innamorato. Ma a Lou Salomé non dobbiamo soltanto il suo utile saggio. Le dobbiamo anche ciò che lo stesso Nietzsche le dovette per la composizione di *Così parlò Zarathustra*. A quel tempo Nietzsche si trovava in procinto di attingere il suo «grande meriggio», cioè il vertice del suo sviluppo spirituale e biologico. Le oscillazioni della sua salute, che fu sempre una salute-malattia, erano diventate massime, sia nell'esaltazione vitale — dovuta forse già in parte a quell'euforia morbosa che avrebbe preso il sopravvento da *Il caso Wagner* in poi — sia nella depressione e nell'avvilimento: due cose, queste, che costituirono poi i poli positivo e negativo dello *Zarathustra*. Sussisteva comunque, fra le oscillazioni positive e negative, ancora una sana — perché feconda — alternanza o compensazione, che consentì a Nietzsche di scrivere *La gaia scienza* (un libro «che rivela da cento segni la vicinanza di qualcosa di incomparabile»<sup>1</sup>) e poi lo *Zarathustra* appunto, voluto come l'opera del grande Sì alla vita. In seguito quel pur instabile equilibrio si perse. Nietzsche non raggiunse più vette simili e anzi la sostanza del suo lavoro andò deteriorandosi. La sua salute

declinò rapidamente, le oscillazioni divennero sempre più laceranti e maltollerabili, i sentimenti sempre più morbosi, finché la sua mente si spezzò nella pazzia il 3 gennaio 1889.

Se si leggono le lettere che Nietzsche scrisse allora ai suoi amici, si vede che la sua vita si trascinava pesantemente, fra crisi di disperazione intervallate da rari momenti o periodi di gioia e serenità, a parte la tregua alcionia che dovette essere il periodo «buono» con Lou Salomé. La concezione dell'eterno ritorno fu un momento supremo, probabilmente l'impennata massima del suo spirito e della sua vitalità. Essa accese in lui quella «suprema speranza» di cui egli parla ripetutamente nello *Zarathustra* e che per intanto dovette infondergli serenità e vigore, ispirargli coraggio e fiducia per prepararsi alla «missione della sua vita». Ma anche allora, in fondo, egli non pensava che a una trasvalutazione di tutti i valori, non all'impennata ditirambica dello *Zarathustra*. Benché infatti chiami l'eterno ritorno la «concezione fondamentale» di quest'opera, tale teoria non vi è esposta che nella terza parte. E però lo *Zarathustra* fu dapprima solo il *Proemio* e la prima parte attuale, ritenuti allora tutto lo *Zarathustra*, e poi solo le prime due parti e poi ancora — fin quando non fu compiuta la quarta parte nel 1885

— solo le prime tre. Ciò fa pensare che dunque, per arrivare allo *Zarathustra* nella sua scaturigine originaria, Nietzsche dovette percorrere una strada che non portava direttamente all'eterno ritorno. E anche se molto, per la scelta di questa strada, dipese certamente da tutto il nuovo indirizzo che avevano preso i suoi pensieri e, com'egli dice, il suo gusto dopo la svolta della primavera del 1881, non si sa se sarebbe giunto in modo così netto, così «glorioso» alla piena realizzazione di se stesso e del suo genio qualora, alle forze che ormai congiuravano tutte verso tale meta, cioè al fattore interno, non si fosse aggiunto, a scatenarlo e potenziarlo, un fattore esterno: l'incontro, l'amicizia, l'amore per Lou Salomé.

Sull'importanza di questo incontro per la creazione dello *Zarathustra* non si è finora insistito per la buona ragione che siamo qui nel campo delle ipotesi; ma del «fattore Lou», ossia dell'effetto esaltante che l'amore o l'illusione o il desiderio d'amore per la ventenne Lou fece su Nietzsche nei mesi precedenti la composizione di *Also sprach Zarathustra*, è difficile esagerare l'importanza. Non solo per quel che l'universale esperienza consente e quasi comanda di pensare al riguardo («L'amour c'est beaucoup plus que l'amour»), ma anche per la decisiva testimonianza di Nietzsche stesso. Nella primavera del 1884 scrisse infatti alla sorella, nemica di Lou:

Una cosa è certa: di tutte le conoscenze che ho fatte, la più preziosa e la più feconda è stata per me quella della signorina Salomé. Solo dal momento che la conobbi diventai maturo per il mio *Zarathustra*.



Questo elemento biografico, biologico e psicologico insieme contribuì dunque certamente a determinare — per il principio di Pascal che vige per i fatti psichici — l'alta ispirazione che permea lo *Zarathustra*, l'aura poetica e profetica che lo avvolge e in genere quella superiore, eroica positività e «salute» che lo sostengono e che non sono un fenomeno normale nemmeno nei poeti più sani e ispirati. Proprio la sua positività, in presa diretta con la natura di Nietzsche, lo distingue dalle opere aforistiche, dominate dalla scepsti.

## 2. Il messaggio

*Così parlò Zarathustra* è certamente un libro chiaro, e per molti ciò significa che quel che Nietzsche vi ha voluto dire non abbisogna di commenti e spiegazioni per esser compreso. Questo è vero se si bada ai particolari, ai singoli pezzi o capitoli che lo compongono; ma per quanto riguarda il significato generale, il suo «messaggio», esso rimane — pur nella sua abbagliante chiarezza — un libro oscuro, il libro più oscuro di Nietzsche. Ciò è confermato da Nietzsche stesso, che lo dice addirittura «incomprensibile», perché si rifà a esperienze che egli non ha in comune con nessuno. E quindi evidente che qui la chiarezza non è tanto perspicuità quanto chiarezza, nitore, splendore, è il velo (quasi il vello) luminoso che avvolge la vitalità più profonda. Ma questo significa anche che l'oscurità è determinata dalla densità dei significati, non dalla mancanza di un senso unitario. Rimane però difficile dire quale sia questo senso unitario, e finora è stato elevato a senso generale sempre e solo qualcuno dei suoi sensi particolari. Proprio la ricchezza e stratificazione dei significati, e certo anche la suaccennata nascita dell'opera per aggregamenti successivi, corrispondenti ad aggregamenti successivi interiori, fanno sì che essa si presenti in maniera quanto mai varia e composita. Nello *Zarathustra*, detto da Lou Salomé «poema mistico», si possono infatti distinguere: comici narrative, parti moralistiche, parti filosofiche, squarci lirici e mistici, pezzi autobiografici e pezzi profetici. Tutti questi elementi, che sono individualmente rappresentati nell'opera in maniera troppo incisiva e funzionale per non costituirne parti integranti, sono effettivamente atti, nella loro eterogeneità, a confondere la mente circa la sua vera natura. D'altra parte, però, pensare a un centone sarebbe nettamente sbagliato. Perché non ci può essere un «capolavoro» che non abbia un'unità profonda, per quanto difficile da scorgere.

Non resta perciò che considerare lo *Zarathustra* una *summa*, la cui unità potrebbe essere costituita dall'aspirazione a dare in un'opera unica la più alta sapienza (verità e saggezza) nella forma più splendida con la visione del passato e la previsione dell'avvenire. Come *summa*, in effetti, lo *Zarathustra* costituirebbe un organismo unitario in cui le suddette parti, pur restando autonome, sarebbero collegate tra loro con vincolo essenziale. Ora, se si considera che il problema morale o del vivere integro (la saggezza) è per la filosofia e l'arte in genere, ma per la filosofia e l'arte di Nietzsche specialmente, il problema dei problemi, e che d'altra parte solo il problema morale fa sorgere il problema gnoseologico e il problema estetico, giacché si deve conoscere per agire e l'oggetto del conoscere è la verità, e ci si deve esprimere (la bellezza, è stato già detto, non è ornamento ma espressione); e se inoltre si considera che, affinché la sapienza sia tale, abbia cioè carattere universale e non privato come l'accortezza, deve fondarsi sull'intera esperienza umana e perciò sul passato donde scaturisce il presente, rivissuto e sintetizzato esemplarmente (filogeneticamente) nell'esperienza e nel passato del sapiente stesso, qui del suo «redentore» Zarathustra; e che a nulla vale infine la sapienza se non serve da guida alla costruzione dell'avvenire, dunque come previsione del futuro: ecco che tutto si organizza armoniosamente e si ordina gerarchicamente, in *Also sprach Zarathustra*, intorno al motivo generatore morale, allo stesso modo che in un organismo naturale tutto si ordina intorno al suo principio vitale.

Naturalmente questa configurazione va suffragata con un'apposita indagine, da condursi con metodo storico-critico, in base anzitutto alle tracce e agli appigli lasciati da Nietzsche e dai suoi interlocutori. Poiché non ci risulta che una tale indagine sia già stata istituita, mentre pullulano le interpretazioni ideologiche e attualizzanti, che non tengono conto del contesto storico

dell'interpretato, ci applicheremo a questa indagine cominciando, com'è naturale, da Nietzsche stesso.

Del quale è da dire soprattutto questo: che non riuscì mai a dare, dello *Zarathustra*, una definizione precisa, pur indicandone ogni volta elementi essenziali. Per esempio, scrivendone all'amico Franz Overbeck, l'11 febbraio 1883, dice:

Questo libro del quale ti ho scritto, una cosa di dieci giorni, mi appare ora come il mio testamento. Esso dipinge con la massima precisione l'immagine del mio essere, quale esso è *una volta che* io abbia lasciato cadere ogni peso che mi grava addosso. E un'opera poetata e non una raccolta di aforismi.

Poi però, scrivendone all'editore Schmeitzner, il 14 febbraio 1883, lo definisce: «E un poema o un quinto vangelo o qualcosa per cui non c'è ancora un nome». E un'altra volta ancora, scrivendo all'amico Erwin Rohde, il 22 febbraio 1884:

Il mio *Zarathustra* è finito nei suoi tre atti: [...] E una specie di abisso del futuro, qualcosa che dà raccapriccio, ma specialmente per la sua beatitudine. Vi è dentro tutto il mio, senza modelli, paragoni, predecessori; chi vi ha vissuto dentro una volta ritorna al mondo con un altro volto.

Come si vede, Nietzsche oscillava non poco, circa il significato preciso della sua opera. Anzi all'inizio dubitava del suo valore. Nella già citata lettera a Overbeck diceva infatti anche:

Ciò mi fa venire in mente la mia ultima follia, voglio dire lo *Zarathustra*. Ogni paio di giorni mi capita di dimenticarmene; sono curioso di sapere se abbia un *qualunque* valore — io stesso questo inverno sono incapace di giudicare e potrei ingannarmi in modo più grossolano su valore e disvalore.

Il discepolo Peter Gast gli venne in aiuto, facendo risuonare sullo *Zarathustra* il primo squillo di fanfara:

A questo libro si deve augurare la diffusione della Bibbia, il suo prestigio canonico, tutta la serie dei suoi commenti, su cui si fonda in parte il suo prestigio (lettera del 2 aprile 1883).

Nietzsche gli risponde (il 6 aprile):

[...] nel leggere la Sua ultima lettera sono stato colto da un brivido. Se Lei avesse ragione: allora la mia vita non sarebbe fallita? E meno che mai proprio ora che lo avevo creduto più che mai?

Nietzsche si riprende. Il 28 giugno 1883 scrive a Cari von Gersdorff:

Il tempo del tacere è *passato*: il mio *Zarathustra*, che ti sarà mandato in questa settimana, ti dirà *quale* alto volo abbia spiccato la mia volontà. Non lasciarti trarre in inganno dalla forma favoleggiante di questo libriccino: dietro tutte le sue parole semplici e strane sta la mia *più profonda serietà e tutta* la mia *filosofia*. E solo l'inizio del mio farmi conoscere — non di più! So molto *bene* che non esiste nessuno che possa fare qualcosa di simile a questo *Zarathustra*.

Da notare che Nietzsche non parla qui mai dell'eterno ritorno. Ne parla Gast dopo aver letto le prime pagine della terza parte:

Questo *Zarathustra*! A leggerlo si ha quasi la sensazione che da esso in poi si debba dare al tempo una nuova datazione. Un giorno Ella sarà venerato ancor più dei fondatori delle religioni asiatiche, speriamo in modo meno asiatico!

Quindi Nietzsche può scrivere a Overbeck il 10 marzo 1884: «[...] è possibile che nella mia mente sia sorto per la *prima* volta il pensiero che spacca in due la storia dell'umanità», del quale lo *Zarathustra* «non è altro che il vestibolo, la prefazione». Ma di ciò oltre. Per ora notiamo che, poiché Nietzsche parla di un quinto vangelo e Gast paragona lo *Zarathustra* alla Bibbia, lo *Zarathustra* stesso non va giudicato in sé ma rapportato ai vangeli cristiani. Nietzsche però non parla solo di un quinto vangelo ma anche, in *Ecce homo*, di «un ditirambo alla solitudine o, se sono stato capito, alla *purezza*». Il suo vuol essere dunque il vangelo della purezza, come quello di Cristo è il vangelo della carità. Ma che cos'è la *cantasi* L'amore del prossimo. E che cos'è la purezza? L'amore di sé in quanto amore della vita. Non possono le due cose stare insieme? Sembra di no, dato che Nietzsche ha scritto lo *Zarathustra* e ha vissuto per contrapporre la visione governata dal principio della purezza a quella governata dal principio della carità. Poiché questa contrapposizione è la base dell'opera, quest'ultima pullula di luoghi in cui l'amore del «remoto» si

accapiglia con l'amore del prossimo.

Freundliche Grüße — ein  
Wort von dieser Nacht brach  
mir Tag.

Schreib mir gut und kurz!  
— wir sind alle dankbar  
und haben Mäusel gemaischen  
gefast!

Von  
Friedrich Nietzsche.

Sils-Maria, Oberrhein  
(Schweiz)

Ende Juni 1883.

Foglio finale di una lettera di Nietzsche a Cari von Gerdorsff.

(da Sils-Maria, giugno 1883; Weimar, Nietzsche Archiv).

### 3. Il ditirambo

L'amore della purezza non porta alla felicità, bensì al sacrificio di sé e degli altri. «Al mio amore

offro me stesso e il prossimo mio come me stesso», dice Zarathustra (*Dei compassionevoli*) rovesciando il comandamento di Cristo «Ama il prossimo tuo come te stesso». L'amore di sé che è nell'amore della purezza è dunque lontano da ogni forma di edonismo. Comporta l'obbedienza a un comandamento che è iscritto nella natura dell'uomo e che fa dell'uomo uno strumento ai fini della vita, dell'incremento della vita. Per Nietzsche purezza vuol dire fedeltà alla natura umana, alla terra e al senso della terra, sviluppo da dentro verso fuori e dal basso verso l'alto, contro ogni imperativo impartito da fuori o dall'alto. Ma lo sviluppo dall'interno e dal basso non è altro che lo sviluppo nel senso della grandezza, non altro essendo questa che sviluppo lineare della «pura» natura umana, non impedita da ostacoli esterni o interni. Perciò il vangelo della purezza si identifica col vangelo della grandezza, della grandezza con radici terrene e non metafisiche. Tutto lo *Zarathustra* è un inno alla grandezza e insieme la sua fenomenologia nel mondo, la sua «storia ideale eterna» iscritta nell'accidentato cammino del suo divenire terreno e la rappresentazione del martirio che incombe a chi si mette sul suo cammino solitario. Anche in ciò dunque lo *Zarathustra* si colloca accanto e in contrasto con i vangeli cristiani, i quali rappresentano invece l'annuncio e la fenomenologia del divino che scende in terra. Il parallelismo tra Zarathustra e Cristo, fatto di somiglianze e di diversità delle loro parole e azioni in circostanze analoghe, è spesso impressionante, specie nei passi seri (*Uora più silenziosa, Il viandante ecc.*). Anche se, è da dire, Nietzsche non tende tanto a parificare Zarathustra a Cristo, quanto a mostrare la necessità e legittimità della sua via alternativa. E questo poi fa o direttamente, mostrando la grandezza nel suo fatale ascendere, nel suo fecondo e anche terribile esplicarsi e nel suo divino soffrire, o indirettamente, dimostrando l'inevitabilità delle sue scelte in contrasto con la pietà e l'amore del prossimo quali predicati dal cristianesimo.

Come si vede, la relazione del «quinto vangelo» con gli altri quattro si precisa come una relazione di inimicizia mortale, sebbene l'inimicizia al messaggio non significhi necessariamente l'inimicizia al suo portatore. Ma, c'è da domandarsi, da che cosa scaturiva questa inimicizia? *Oggettivamente*, si può rispondere, scaturiva dal fatto che l'esistenza di un vangelo «orizzontale» ne postulava di per sé uno «verticale». La carità è per gli altri, la purezza per sé e per la vita. L'una si estende, l'altra si innalza; quella è quantitativa, questa qualitativa. La legge del cristianesimo parifica, uguaglia, affratella; quindi cancella le differenze, abbatte le gerarchie, abolisce la gara, la lotta, svaluta i sentimenti negativi, ostili, che sono l'altra metà dei sentimenti umani e da cui si evolvono dialetticamente quelli positivi; spezza la tensione, svaluta lo sforzo, annulla il rapporto fatica-guadagno. Nega conseguentemente il senso del divenire e con esso la legge del mondo, che di queste cose vive tanto più quanto più vive significativamente, quanto più la vita in esso si potenzia e si innalza. Ma negare la legge del mondo è negare il mondo, la realtà stessa del mondo, con la sua tragica poesia e bellezza e con tutta la sua strabocchevole ricchezza; è negare in definitiva l'uomo stesso nelle sue radici e poliedriche manifestazioni tranne una: la nuda dimensione della religione e santità, che porta a un mondo superiore, al di là dell'unico che conosciamo.

Ma il mondo non si lascia negare né saltare; piuttosto nega chi lo nega e vuole saltarlo, ridurlo a mero ponte per l'aldilà, appiattirlo all'unica dimensione moral-religiosa. Rabbiosamente quindi, come chi è stato troppo a lungo e troppo bene ingannato, e allo stesso modo ha visto ingannati gli uomini per due millenni, inalbera Nietzsche-Zarathustra la sua vindice orifiamma. Il mondo, egli grida, non è di un pollice mutato né tanto meno migliorato da tutte le «chiacchiere» del Cristo, il visionario ebbro d'amore, e dei cristiani, tanto meno puri quando non storti e disonesti. Basta con questa menzogna, con questa ipocrisia, che s'illude o finge di svelle l'albero uomo dalle sue radici terrestri! che agitando lusinghevoli fantasmi davanti alla sua mente perturbata e bisognosa lo svia dall'amore di sé e della vita fiero, responsabile e combattivo, gli impedisce di cogliere quella pienezza per cui vale la pena di soffrire e morire, di investire il proprio amore nei simili e affini, negli amici e nei creatori, che vivono e lottano per gli stessi valori: ipnotizzandolo, inculcandogli un amore languido e indifferenziato, velleitario e in realtà impossibile per il

prossimo, cioè per la genterella che senza capirlo, saperlo e profittarne, si nutre e fa scempio della vita e del sangue dei grandi, che trasforma la loro affaticata giornata terrena in martirio e tormento! Basta con questa stortura interessata, che fa vivere l'uomo con la mente staccata dal corpo, in un mondo che è dietro il mondo! Così, con la pretesa di migliorarlo, redimerlo, essa divide, torce e snerva l'uomo proprio quando e dove si tratterebbe di incitarlo e sostenerlo nella guerra fatale e di educarlo alla tragicità del mondo, del mondo che non si può né mentire né addomesticare e fa pagare a caro prezzo la dolce e breve vita che concede.

*Soggettivamente* invece, a quella stessa domanda si può rispondere con due rilievi di carattere biografico, l'uno attinente all'indole di Nietzsche, l'altro alla sua formazione filosofica. Circa il primo, è da dire che Nietzsche sentì molto il peso della famiglia. Se ne lamentò anche molto, ma non in relazione a quello dei suoi membri il cui peso gravò di più su di lui, e ciò proprio perché quel peso fu soverchiante, schiacciante. E difficile infatti negare che ereditasse dal padre, pastore e predicatore protestante, quella finezza del sentire morale e quell'istinto religioso che, insieme con la sua tipica ricettività ai valori del cristianesimo, determinarono dal profondo la sua vita e il suo destino di pensatore, anche quando si fu fatto fanatico banditore della crociata anticristiana. Aveva un'indole dolce e mite, che lo rendeva fin troppo incline a far proprio il soave messaggio cristiano. Ma, serio com'era, «rischiava», per la sua tendenza alla radicalità, di diventare un cristiano integrale. Però, proprio per questo, era destinato a *sentire* e infine a vedere, nell'inevitabile reazione ai primi slanci generosi, eccessi e difetti del cristianesimo, l'esagerazione e stortura della sua pretesa di svalutare il mondo, di superare e abbattere il paganesimo e Cesare, l'arte e la filosofia dell'Ellade e lo Stato e la giustizia di Roma. Cristo aveva ben detto: «H mio regno non è di questo mondo», ma il cristianesimo, a forza di mirare al regno che non è di questo mondo, aveva finito col denigrare questo stesso mondo in cui i cristiani come gli altri uomini continuavano a vivere e a cercare i loro nutrimenti e le loro gioie. Costituiva così, con la confusione dei valori a cui portava e col peso che attribuiva ai poveri di spirito contro quanti erano animati da spirito di grandezza, una minaccia di nichilismo, decadenza e morte.

Quanto poi al modo e all'occasione della sua dichiarazione di guerra al cristianesimo, tra i motivi che sono alla sua origine non possono non esserci la lettura di Schopenhauer e il cozzo del suo pessimismo, sfociante nella compassione cristiana, con la grande positività della Grecia. Schopenhauer fu l'autore che Nietzsche lesse e studiò di più e che ancora nella *Genealogia della morale* chiama il suo grande maestro. Al principio, per la forza del maestro e la debolezza del discepolo, come si può dire a causa non solo della giovinezza di Nietzsche ma anche della sua delicatezza, ipersensibilità e fragilità nervosa — che già per natura lo disponevano al pessimismo — l'adesione fu entusiastica. Come appunto suole accadere ai discepoli con i maestri che aprono loro nuovi orizzonti. Ma quanto più grande e indifferenziato è l'entusiasmo iniziale, tanto più è poi probabile che il discepolo, se è dotato di personalità originale, reagisca al suo eccesso e si stacchi dal maestro. Tuttavia, perché l'eccesso potesse ribellarsi contro se stesso, occorre una forza d'appoggio. Quale fu questa forza d'appoggio per Nietzsche? L'idea della positività della Grecia, della sua forza tragica, quale intanto gli si era venuta formando in seno ai suoi studi filologici. Nella zuffa con Schopenhauer, la Grecia ebbe la meglio. Ma il suo predominio non fu mai limpido e incontrastato. L'altra testa di ponte non fu mai annientata. Sconfitta in superficie, continuò a operare sotterraneamente, minando il terreno alla vincitrice, sicché Nietzsche rimase per sempre lacerato e prigioniero tra le due.

#### 4. Il naufragio

Il pessimismo fa incorporato e assimilato nella concezione affermativa della vita come il suo correlato indispensabile, come la parte di negazione e dolore senza di cui la vita non esiste. Ma troppo spesso questa parte si ingrossava e premeva in modo tale da vincere o escludere, quasi, la parte gioiosa e affermativa. Già questa, perciò, è una prima battuta d'arresto per l'avanzata finora

trionfale di Nietzsche. In effetti, che l'eroe tragico dica, come dice Nietzsche, «*Naufragium feci, bene navigavi*», è giusto e normale: egli è tale perché è disposto, per il trionfo della sua causa, a sacrificare la propria persona, considerata uno strumento di quella. Ma se le stesse parole si applicano, invece che alla persona, alla causa medesima; se questa, invece di trionfare, è sopraffatta, subissata dalla negatività, ciò non è più giusto né normale. E contrario all'assunto, perché la terribilità e la purezza (la saggezza mondana) non possono avere come meta il naufragio e il fallimento. La scoperta del dolore, dell'abisso di dolore cieco e assurdo in cui sempre più sprofonda e s'ingolfà la vita, costituisce uno dei più forti effetti artistici dello *Zarathustra*. Ma dal punto di vista filosofico è controproducente, perché nega la tesi dell'opera (il grande Sì della vita).

Quindi il limite della concezione zarathustriana di Nietzsche, e però anche del cristianesimo e di ogni altro monismo, sta nel fatto che la realtà è e rimane per gli uomini il regno del dualismo, che fa saltare ogni concezione avida di stringerla e possederla. Inutilmente si comprime ogni volta in un sistema la più grande quantità di elementi contrastanti, nello sforzo di tener dietro, almeno in linea di principio, all'infinitamente complessa dialettica della vita: alla fine la realtà sopravanza da ogni parte ogni costruzione umana. Ma come la teoria, così la pratica: sviluppata con spirito consequenziale, la purezza o grandezza urta contro ostacoli fatali. Porta all'affermazione sistematica, che diventa ben presto disumana, del principio della lotta contro i mediocri, i «malriusciti», gli «impuri», la «plebaglia», i «superflui», le «noci cave», i «frutti bacati», come di volta in volta Nietzsche chiama gli uomini «senza qualità». Essi vivono con spirito gregario e si oppongono, col loro numero sterminato e invincibile, al libero individuo, benché gli debbano tutto. E ciò proprio perché l'individuo fa loro doni pesanti da portare, mentre essi, indifferenti a tutto, vogliono portare il meno possibile, fare il breve viaggio nella vita *expediti*. Il motto della loro accidia e indifferenza suona: purché il mondo ci porti!

Nella descrizione dei tormenti che i meschini infliggono al grande, dell'urto insanabile tra quelli e questo e della condanna che ne risulta per il grande al misconoscimento, alla lacerazione, alla solitudine e alla follia, se una qualche straordinaria fortuna non lo assiste; nella rivelazione quindi di quello che è uno dei segreti meglio custoditi, dei misteri dolorosi e inenarrabili dell'esistenza, Nietzsche, che parla per sofferatissima esperienza, trova toni vibrati di amara passione. Tuttavia semplifica indebitamente la situazione di base. Configura una contrapposizione netta tra il grande individuo, che sarebbe portatore del solo interesse della grandezza, e la massa dei *superflui*, che sarebbe portatrice del solo interesse dell'autoconservazione. Negla il ventaglio degli interessi verso il basso nell'individuo e verso l'alto nella massa. E ciò non corrisponde al vero. Al di sotto della contrapposizione c'è la concatenazione degli individui, e al di là di essa la gradualità degli interessi tanto in basso quanto in alto. A tal punto che l'ultima coerenza della grandezza deve portare a riconoscere che, sebbene la lotta contro la mediocrità, in sé prima e oltre che negli altri, sia ineliminabile, la grandezza stessa non sorge isolata né per sé medesima, ma da e per gli altri, che essa è destinata ad arricchire e a educare.

Nietzsche aveva ben intuito che qualcosa univa l'uomo più grande all'uomo più piccolo. Ma non aveva scorto in loro il vincolo della solidarietà, che unisce alla radice tutti gli uomini come membri della stessa specie, e l'identità della loro essenza costitutiva, per cui né il grande può fare a meno di essere piccolo, né il piccolo può essere del tutto chiuso alla grandezza. Guardava con gli occhi del disgusto, ossia della debolezza, dovuta alla sua natura delicata e ipersensibile ma aggravata dalle delusioni e dai tormenti di una vita di privazione, eccentrica e solitaria; li vedeva, il grande e il piccolo, ancora *allzumenschlich*, troppo umani. Fece allora brillare su di loro la fiamma del superuomo. Il superuomo era l'uomo quintessenziale che non gli dava disgusto neanche coi suoi difetti, perché splendidi (rapacità e astuzia) simboleggiati dall'aquila e dal serpente). Era l'uomo-dio. Ed era quello che l'uomo sarebbe dovuto diventare. Perché «l'uomo è qualcosa che dev'essere superato». Per il superuomo l'uomo doveva essere com'era ora la scimmia per l'uomo: «una risata o una dolorosa vergogna». L'uomo era «una corda annodata tra l'animale e il superuomo». E anche l'uomo più saggio non era che «un dissidio, un essere ibrido fra la pianta e lo spettro». Fu

tragico per Nietzsche, il quale aveva sentenziato che il valore degli uomini si misura dalla quantità di verità che possono accettare, che non riuscisse ad accettare l'uomo qual è e avesse bisogno di ipostatizzarlo in un simulacro, in un idolo, che più che una fiamma è una fiammella, un fuoco fatuo, e che se non è ancora mai esistito («non c'è mai stato ancora un superuomo»), neanche esisterà mai per la semplice ragione che è impossibile.

## 5. Il neopaganesimo

Nell'ipostasi o utopia del superuomo Nietzsche fuse l'ideale di pienezza ispiratogli dall'uomo greco delle origini e identificato con Dioniso, con la suggestione del divenire e dell'evoluzionismo dominanti al suo tempo. Si ribellò contro chi aveva voluto vedere nel superuomo una proiezione darwiniana. Non senza ragione, perché nel divenire egli aveva messo Tessere, l'«eterna» pienezza dell'uomo-dio greco, l'eterna giovinezza del mondo, e ciò non veniva scorto. Ma che egli subisse pesantemente, nella concezione del superuomo, l'influsso del divenire e dell'evoluzionismo che dominavano l'epoca nella filosofia con Hegel (non certo in questo rifiutato dal positivismo) e nelle scienze con Lamarck, Darwin ecc., non si può negare e risulta evidente a chi lo legge oggi con mente sgombra da pregiudizi. Tutto l'avvenirismo di Nietzsche, tutto il fervore con cui parla delle mutazioni di uomini, cose e società, di gusti, costumi e morali, della «grande politica», della «grande salute», del «grande meriggio», del «governo della terra» ecc., insomma tutto ciò che faceva sì che egli si considerasse il «filosofo dell'avvenire», appare oggi frutto di infatuazione, una stonatura. E una stonatura è certo anche che il teorizzatore della terra, che è il presente, e delle cose prossime, si sia tanto preoccupato del futuro e abbia inquadrato lo *Zarathustra* in una prospettiva avveniristica. L'avvenire, infatti, sta al presente come le cose ultime stanno alle prossime e il sopramondo o «retromondo» (*Hinterwelt*) al mondo. Fu per lui iattura non scorgere, ipnotizzato com'era dal cristianesimo e dal socialismo, che lo spirito gregario, l'istinto del gregge, contro il quale si batté tutta la vita, è solo la degenerazione di un istinto sano e fondamentale, quello della solidarietà. In Nietzsche, purtroppo, non si incontra mai questa parola in questo senso, mentre la solidarietà pur s'incontra nella Grecia pagana a cui sempre Nietzsche si rifa.

Ma proprio questo è un punto importante. Il paganesimo di Nietzsche, che si vuole antico, è solo un neopaganesimo. Il paganesimo antico, anche se non era arrivato alla forma aperta, «beante» della rivelazione del divino di Cristo, aveva avuto del divino consapevolezza e presentimento, e verso la divinità slanci non inani. Non aveva superato l'oggetto, pur animandolo, e questo rimase il suo limite, come rimane il limite di quanti non son disposti a fare il salto nella fede, il salto cristiano. Questo però, anche se non può essere provato dalla ragione, neppure può esserne disprovato, perché costituisce anche per la ragione una specie di integrazione necessaria, dato tutto il resto. I suddetti slanci comunque arricchirono e fecondarono il paganesimo, preparandolo quasi, specie con Socrate e Platone, alla trasfigurazione cristiana, alla metamorfosi dell'oggetto in soggetto, alla rivelazione del Dio padre, Dio amore, Dio provvidenza, che essendo all'origine di tutto e il tutto essendo infinito, non può essere da esso derivato e con esso dimostrato. Così la civiltà antica, pur senza superare i limiti insiti nella sua natura, in particolare il panteismo nella concezione religiosa, sviluppò quegli altissimi valori per i quali è diventata, insieme col cristianesimo, la base della civiltà occidentale. Rispetto al paganesimo autentico, quello post-cristiano e anti-cristiano predicato da Nietzsche è disarmonico, rozzo e monco, è un paganesimo barbaro.

È paradossale e significativo, e una conferma per chi sostiene il carattere nazionale del genio, che Nietzsche, «patito» dei Francesi oltre che dei Greci e desiderosissimo di distinguersi dai suoi connazionali, da lui disprezzati, sia diventato in definitiva, come e più di Wagner, campione del germanesimo. La sua campagna o crociata contro il cristianesimo, infatti, condotta non solo nello *Zarathustra* ma anche nelle opere precedenti e soprattutto in quelle successive, non è altro in sostanza che l'amplificazione e il rilancio ai massimi livelli dell'antica rivendicazione germanica di

autonomia e indipendenza dai valori e dal magistero della latinità erede dell'Oriente. Il genio tedesco ha slancio, dirittura, profondità, eroismo: e questo è appunto il genio di Nietzsche, applicato ai problemi estetici, etici e gnoseologici. Il frutto da esso prodotto non è cosa da poco, è, al suo meglio, la più alta saggezza mondana dell'Occidente. Ma questa saggezza ha su di sé un cielo incombente, chiuso. Essa si esaurisce e si insabbia sui banchi della negatività, finisce nell'incomprensione e nella spietatezza verso gli altri, nello squallore e nell'indifferenza verso se stessa; diventa, come la natura,

dissipatrice senza misura, indifferente senza misura, senza intenzioni e attenzioni, senza misericordia e giustizia, feconda e desolata e incerta insieme... l'indifferenza stessa come potenza<sup>2</sup>.

Nella natura lo spirito rimane prigioniero della materia, il meglio resta in balia del peggio ed è da esso determinato per la vita e per la morte. Purezza e grandezza diventano, dopo aver spiccato il loro volo d'aquila, dopo aver intonato il loro canto di giovinezza e il loro peana di guerra, immolazione e funereo lamento. Alla distanza, ciò che era chiaro e spesso s'inombra e si assottiglia, finché si capovolge nel suo opposto, frettolosamente negato. La terrestrità, così concreta e compatta all'inizio, perde sempre più i suoi confini netti fino a sfumare nella spiritualità. Come il mare che, da vicino così evidentemente diverso e staccato dal cielo, all'orizzonte si congiunge e confonde con esso in maniera non più distinguibile, così la terrestrità si congiunge e confonde alla fine con la spiritualità, il corpo con l'anima, sicché ogni distinzione, che era sembrata netta e pregnante, perde la sua ragion d'essere. Al di là di questi confini indistinti si sente ancora tutto un mondo ignoto, col quale quello noto continua, se non ne dipende addirittura. Le cose remote, scacciate da quelle prossime, si rifanno sentire dopo la quarantena e nasce il sospetto che la loro importanza, benché meno visibile, sia maggiore di quella appariscente delle cose prossime.

Tuttavia, dopo la grande battaglia combattuta per la terra e il senso della terra, non c'è più modo di approdare ai lontani lidi dello spirito: fra terra e cielo, fra corpo e anima resta una barriera insuperabile. Dalla poesia della terra non si può trasbordare alla sublimità dell'anima. Dall'umano assunto a principio supremo non si passa più al divino, la *Weltanschauung* non può più diventare una *Himmelanschauung*. Come si vede, il vangelo della purezza, sviluppato secondo la sua logica interna, lascia l'uomo *sur sa faim*, insoddisfatto perché non veramente escusso, cioè perché è lungi dall'esaurire tutta la sua natura e tutte le sue risorse, le quali, proprio quando sembravano in procinto di esaurirsi, rivelano fondi e sottofondi inaspettati, stratificazioni multiple sempre nuove. Ciò avviene perché, se si parte dalla natura come fa Nietzsche, e ad essa ci si mantiene fedeli (la purezza), si parte e ci si basa sul portato dei sensi elaborato dall'intelletto («la fisica si fonda sulla fede nei sensi») <sup>3</sup>. La natura, la natura sterminata, non è *per noi* altro. Ma la natura è tutto salvo l'Io. È l'oggetto, non il soggetto. *Per noi* pensiero e materia sono eterogenei, non hanno in comune che il loro legame «estrinseco», per quanto vitale. Ora, mentre la materia è il naturale oggetto della conoscenza, il pensiero, il soggetto — come già notò Schopenhauer — sfugge a ogni presa: appena l'attenzione è rivolta ad esso, arretra e si dilata, sempre allontanandosi, sfuggendo, negandosi. Dunque, per quanto si allarghi la conoscenza della natura, ad essa mancherà sempre quell'elemento della realtà in apparenza infinitesimale e trascurabile, ma indispensabile per la sua completezza, che è il soggetto, l'Io. Il quale Io, scrutato più da vicino, si rivela un abisso senza fondo, capace di rovesciare la costruzione e di porsi come l'elemento unico, necessario e sufficiente della realtà («come potrebbe esserci un fuori-di-me? Non c'è nessun fuori!») <sup>4</sup>. In tal caso la natura diventa solo una pelle della realtà sconosciuta e insondabile che ci resta nelle mani.

Ma se la purezza o grandezza, portata alle estreme conseguenze, si arresta ai suoi confini naturali, non miglior sorte attende il cristianesimo stesso quando, per l'unico valore che ripone nelle anime, svislisce i corpi e svaluta il mondo. Ponendo l'aldilà, impoverisce l'aldiquà, che dell'aldilà è la base e condizione indispensabile come i corpi lo sono delle anime (non c'è vita senza corpo). La conclusione paradossale è dunque che paganesimo e cristianesimo sono entrambi necessari e ciascuno è da solo insufficiente. L'ideale sarebbe perciò un temperamento, che però



si è finora dimostrato impossibile, anche se il tentativo di ciascuno dei due di fagocitare l'altro (tale, superfluo ormai dirlo, è anche quello di Nietzsche) si è dimostrato a sua volta un fallimento. Perché tutt'e due sono proprio così necessari, in questo mondo della dualità, in cui il contrasto, la contraddizione può garantire aderenza alla realtà più della coerenza stessa. Proprio il caso dei *poveri di spirito*, degli *umili*, quali sono per Cristo quelli che per Nietzsche sono invece i *superflui*, le *mosche del mercato* fastidiose e velenose, dimostra il carattere bifronte della vita e la necessità di entrambi, ossia da un lato la necessità della comprensione, dell'amore, della dedizione e anche del porgere l'altra guancia, e dall'altro quella del rifiuto, dell'odio, della lotta, del disprezzo e ribrezzo. Il solo temperamento possibile è quello che avviene sul piano individuale e pratico (non dei principi), variando in funzione del temperamento, del grado di sviluppo e delle occasioni e circostanze esterne. Un grande esempio di questo tipo: Goethe.

## 6. I (cattivi) miti

Noi crediamo che all'origine della dottrina dell'eterno ritorno sia una forte benché vaga intuizione dell'eternità della vita (in contrasto con la nostra individuale), la stessa che da sempre alimenta miti, credenze, religioni e rivelazioni. Essa è profondamente consona all'uomo, alla sua tendenza a svilupparsi dal transeunte dell'imperitura, ad allargare la propria visione della vita al di là degli angusti limiti della propria esistenza individuale. Però, proprio a causa di questi limiti, che fanno scendere alla fine una barriera anche sul suo pensiero, quella visione si perde all'orizzonte necessariamente nel vago. Interviene allora la fantasia e prende in mano il compito abbandonato dal pensiero ormai impotente. Lo continua a modo suo e riveste quell'intuizione con le immagini più varie, procucendo così le cose suddette. Al di fuori di tale intuizione, alla quale porta un bisogno naturale specie nelle circostanze che diremo, la credenza nell'eterno ritorno di tutte le cose non ha molto senso. La sua vaghezza infatti può solo concretizzarsi in una semplificazione e meccanizzazione che di per sé all'uomo dice ben poco. L'intuizione stessa però produce un effetto catartico: dilata spiritualmente l'uomo comunicandogli un sentimento di beatitudine. Ma l'uomo sano e normale, preso com'è dai suoi traffici quotidiani, non è l'individuo più adatto per una rivelazione o illuminazione del genere. Come un sogno a occhi aperti, come un miraggio, essa brilla soprattutto a coloro che si trovano in uno stato di spossatezza, avvilito, stanchezza o sovraccitazione, o che vivono in un tensione dolorosa, insomma a coloro che ne hanno più bisogno. E una cura della prostrazione, un'interruzione dello sforzo che è «prevista» tra i meccanismi naturali, è una droga che la natura ci propina quando «ci vede» allo stremo delle forze. Un bell'esempio di una visione del genere è quello di Aschenbach all'inizio della *Morte a Venezia*.

A causa delle sue tristi condizioni, ampiamente illustrate nelle lettere che scrisse in quel tempo ai suoi amici, Nietzsche, quando ebbe la sua illuminazione o rivelazione, era proprio... nello stato ideale per riceverla! Esse sono del resto attestate anche nello *Zarathustra (Della visione dell'enigma)*: «Io salivo, salivo, sognavo, pensavo — ma tutto mi opprimeva. Ero simile a un malato che è stremato dal suo lungo martirio». Una volta che Nietzsche ebbe ricevuto l'illuminazione, stette poi al suo ingegno e alla sua fantasia farne l'uso più grandioso possibile, svilupparla cioè in una teoria a cui egli stesso credette tanto da volersi dedicare al suo annuncio e insegnamento. Nel letto di tale intuizione si possono infatti far scorrere vari fiumi. Si può per esempio ribaltare sul piano quantitativo quel sentimento dell'eternità della vita che l'uomo sente sul piano qualitativo; si può dare una risposta, per quanto rozza, all'angosciante questione che è per l'uomo la sua natura mortale, transeunte; si può chiudere il cerchio che mai si chiude, solidificare l'eternamente fluido; si può porre rimedio al divenire tragico congiungendolo con l'essere e via dicendo. Come si vede, l'origine del *mito* dell'eterno ritorno non è dissimile da quella del mito del superuomo: non la forza ma la debolezza, cui corre in aiuto la fantasia. Anche il superuomo apparve a Nietzsche in una visione di sogno: «La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra», dice nello *Zarathustra (Sulle isole beate)*. Essa lo consolava, con la sua splendida

integrità, degli «abbozzi informi» da cui si vedeva circondato e di cui si era lamentato già in *Schopenhauer come educatore*, 6, ove il superuomo è chiaramente prefigurato.

Ciò quanto all'origine. Quanto invece al fine di queste escogitazioni, un segno non trascurabile è già la frase che segue, nello *Zarathustra*, quella appena citata: «Oh, fratelli miei, che cosa m'importa più degli dèi?». Il superuomo sostituisce gli dèi. Ma chi, che cosa sono «gli dèi» qui se non i vecchi valori, e proprio non quelli classici bensì quelli cristiani? Mazzino Montinari chiama il superuomo, l'eterno ritorno e la volontà di potenza «idee-limite», «unici punti fermi» nel «flusso di pensiero» che è il non-sistema di Nietzsche. Ma essi sono più propriamente rimedi della disperazione, ripari contro l'orrore del vuoto provocato dalla «trasvalutazione», ossia svalutazione in blocco, di tutti i valori. Sono abbozzi infelici di un'impalcatura destinata a sostituire almeno provvisoriamente quelle barriere di confine che avevano fino allora limitato, ma soprattutto determinato e quindi salvato l'uomo dall'effondersi nell'indistinto mare dell'essere. Per impetuose che siano in lui le spinte anarchiche, l'uomo può infatti vivere solo se la sua vita è sottoposta a disciplina. Fedi, credenze, religioni, filosofie, società, Stati e costumi, pur gravando sugli uomini con le loro restrizioni, sono il solo mezzo che consente loro di vivere e organizzarsi. Come tali ammettono il ricambio ma non la *tabula rasa*. Senza strutture che lo contengano, senza orizzonti che lo racchiudano, senza confini che lo fermino e lo rimandino a se stesso, l'uomo si vanifica nel cosmo. Come il corpo, anche lo spirito dell'uomo è un organismo e ha bisogno per vivere e svilupparsi secondo il principio interno di una forma chiusa in unità. L'aveva detto Nietzsche stesso in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*<sup>5</sup>.

In conclusione, la funzione primaria delle suddette formule era di fermare l'uomo, ora che era «liberato» da ogni fine, meta, direzione, guida, valore, razionalità, nella sua corsa verso il disgregamento, verso il nulla. L'aver negato, sotto il crasso influsso del positivismo, ogni morale invece della sola morale borghese-cristiana, fu fatale a Nietzsche, gli fece dissipare forze preziose in un'impresa impossibile e lo costrinse a escogitare formule stentate per porre riparo a ciò che intanto era divenuto irreparabile. Dall'aver fatto saltare, con i valori, la mediazione, lo sbarramento tra uomo e mondo, che soltanto permetteva all'uomo di essere uomo mentre il mondo rimaneva il mondo, e a entrambi di rimanere intrecciati ma distinti, comunicanti e anzi uniti all'origine ma divergenti alla fine, derivava necessariamente che i due si affrontassero in un duello che poteva finire solo con la fagocitazione dell'uno da parte dell'altro. Ma per il mondo divorare l'uomo è uno scherzo; non così per l'uomo divorare il mondo. E però Nietzsche non poteva ormai che tentare la seconda cosa. L'uomo doveva ingoiare il mondo. Ma l'uomo non è grande come il mondo. Allora deve diventarlo! Ma l'uomo dura poco e comincia e finisce, mentre il mondo dura sempre e non comincia e non finisce. Allora l'uomo deve assorbire in sé anche il passato e il futuro del mondo! Ma l'uomo e il mondo non vogliono la stessa cosa. Il mondo non si sa che cosa voglia, ma si sa che va per conto suo. L'uomo vorrebbe se stesso e i suoi simili e ciò che gli piace e gli bisogna. Invece no, deve desiderare quello che vuole il mondo, cioè quello che è il mondo, dunque deve amare il fato, votarsi all'anello degli anelli, volere all'indietro tutto quello che è accaduto e in avanti tutto quello che accadrà. Solo in tal modo, distruggendo il tempo, distruggerà infatti anche la distruttività del tempo per sé e il risentimento che ciò suscita in lui.

## 7. Il sistema del moralismo

Non si cessa di discutere se Nietzsche sia un vero filosofo e se abbia fatto un vero sistema, e non si cesserà finché non si sarà inteso il rapporto particolare che Nietzsche ha con la filosofia. Il quale è quello di chi, volendo sapere come ci si debba regolare per condursi saggiamente nel mondo, è costretto a indagare, in via preliminare, quale valore sia da attribuire alla conoscenza, necessaria per Fazione. L'unico problema filosofico di Nietzsche è questo, e solo da questo si dipartono tutti gli altri che egli si trova poi ad affrontare per il fatto che, avendo dato a tale questione risposta negativa, è costretto a dimostrare il torto di tutti coloro (filosofi e sistemi) che vi danno invece

risposta positiva. Poiché però ciò non si può fare se non con argomenti filosofici, ecco che per questa parte egli diventa vero filosofo e la sua filosofia, fatta di distruzione della filosofia, è vera filosofia, anche se non è un sistema. Il nichilismo, con cui egli ricalca sì la filosofia di Schopenhauer ma anche la continua e sorpassa, è in effetti un antisistema, ossia una filosofia rigorosa e sistematica solo in funzione antifilosofica. Con tale antisistema egli però si proponeva di superare il pessimismo di Schopenhauer in base alla visione dionisiaca della vita nei suoi contrasti tragici, ossia in base all'empiria del sapere, da cui non si fece mai veramente smuovere. Ma l'empiria del sapere non si può opporre alla filosofia (sistematica) se non in base all'amore per la vita così com'è, e però l'amore della vita, una volta accettato come criterio guida, si trasforma, per l'obbligo di coerenza che ne discende, in un sistema di moralismo.

Questo e nessun altro è il sistema di Nietzsche; non quello teoretico che ogni tanto qualcuno rabbaccia coi materiali della sua vasta opera, secondo criteri che cadono irrimediabilmente in preda alle contraddizioni all'atto stesso della sua costituzione. E un sistema perché è un insieme di manifestazioni coerenti che hanno come centro la stessa inclinazione e passione, lo stesso genio moralistico che qui si oppone dunque alla coerenza concettuale in nome dell'onestà e veracità, di quella coscienza intellettuale che dà il titolo all'aforisma 2 della *Gaia scienza*. Esso consiste in particolare nell'indicare, in situazioni tipiche, le scelte giuste, cioè nel crearle di volta in volta, dato che le situazioni cambiano e richiedono una sintesi sempre nuova di mente e cuore, ideale e realtà. Già, perché la morale, il complesso delle scelte e degli abiti etici che la costituiscono è soggetta, come ogni altra istituzione o arte (sì, la morale è arte), all'usura del tempo e diviene, evolvendosi o involvendosi, richiedendo di essere incessantemente alimentata e rinnovata, pena la sclerosi e la putrefazione.

Che il filosofare di Nietzsche fosse determinato da un interesse morale non sfuggì ai suoi primi commentatori. Bruno Bauer, per esempio, lo definì «il Montaigne, il Pascal e il Diderot della Germania», non dunque il Descartes e il Malebranche; e Benedetto Croce, che non mancò di coglierne «i fulgori poetici», lo vide agitato da «una sincera quanto tormentosa e aberrante ansia morale», pur precisando, d'altro lato, che «non stabili nessun filosofema, che valga». Il fatto che questa semplice verità non sia più vista, deriva dalla importanza paralizzante che il nichilismo è andato acquistando, e però anche dalla mancanza di chiarezza circa ciò che distingue il moralismo dalla filosofia. Che Nietzsche muovesse dall'osservazione dello svuotamento storico del cristianesimo e da esso risalisse alla critica della sua essenza e inettitudine mondana o che, viceversa, muovesse da quest'ultima per constatare, nell'arco dei secoli, gli effetti sempre più gravi della sua importanza mondana e spirituale insieme: il suo senso dell'onestà dovette essere irritato dall'ostinata persistenza di quel guscio vuoto e marcio e soprattutto dalle pretese di coloro che volevano fingerlo ancora pieno e sano com'era stato all'inizio, finché era stato vivificato e sostenuto dal suo ispirato fondatore e dall'apostolo Paolo nonché dai loro più ispirati successori, anche in campo politico. Forse questa irritazione, che insieme con la sublimità e insuperabilità della dottrina essenziale del cristianesimo e magari con la propria fin troppo viva propensione per essa, doveva creare in lui un continuo contrasto, pungolo e disagio, lo spinse a far piazza pulita una volta per tutte di quelle morte ma ingombranti rimanenze, cui troppi ancora e non dei più volgari restavano attaccati: per potere così, infine, mettersi il cuore in pace. Il sentimento della lontananza e decrepitezza del cristianesimo è espresso nell'aforisma 113 di *Umano, troppo umano* intitolato *Il cristianesimo come antichità*, mentre la ribellione ad esse è espressa un po' dappertutto nelle sue opere.

Il compito che dunque gli incombeva non era di edificare un sistema ma di combattere una battaglia di smascheramento e rinnovamento dei valori, anche se essa richiedeva di essere chiusa in un apposito recinto gnoseologico. Si conoscono in genere i moralisti come tali, per esempio quelli francesi, e come tali anche i filosofi. Quindi si può pensare che la differenza che passa tra gli uni e gli altri consti a tutti. Ma poi si vede che così non è, perché tra l'una e l'altra forma d'ingegno e d'attività sono tutt'altro che infrequenti le confusioni, le quali pesano soprattutto nei casi dubbi,

come qui quello di Nietzsche (e in Italia quello di Leopardi). Tanti così esperti e insigni studiosi di Nietzsche non si sarebbero perduti nei meandri della questione che qui ci occupa se avessero fatto questa distinzione e vi si fossero poi attenuti. Anzi, proprio quelli che vi si sono più avvicinati, come ad esempio Montinari e Lowith, dimostrano paradossalmente il perdurare della confusione. Montinari parla infatti vagamente di «un flusso di pensiero» in cui bisogna immergersi e Lowith definisce non meno vagamente Nietzsche «uno scrittore filosofico» per dire che non era né un poeta puro né un filosofo puro. Così fanno anche Rickert e altri. Ma Nietzsche, quanto a lui, la distinzione invece la fa, e la considera anche decisiva. Nell'aforisma 14 del *Viandante e la sua ombra* loda per esempio i moralisti francesi sui filosofi tedeschi e nell'aforisma 33 di *Opinioni e sentenze diverse* innalza, in Schopenhauer, il moralista al di sopra del filosofo. Ma soprattutto stigmatizza nell'aforisma 5 le generalizzazioni che i filosofi fanno dei detti dei moralisti.

Ciò che vedeva di superiore nei moralisti era evidentemente la pregnanza della loro funzione rispetto a quella spesso esangue e divagante della filosofia. Esercitandosi su situazioni concrete per quanto generali o tipiche, infatti, il moralismo non corre il rischio di assurdità cui è esposta la filosofia (la cui funzione si esercita in astratto e in universale). La filosofia poi, per lo stesso suo rigore, finisce col trattare di cose remote, con l'allontanarsi dunque da quell'utilità diretta e immediata che è del moralismo (dai fatti). A questo d'altra parte non è affatto negato né il rigore né l'universalità. Quanto a quest'ultima, i grandi moralisti (Nietzsche pone al di sopra di tutti lo storico Tucidide) hanno sempre contemplato l'uomo *sub specie aeternitatis* sia pure mirando al comportamento pratico e all'atteggiamento di pensiero che può tradursi in comportamento pratico, quindi sempre sullo sfondo della vita pratica, della società, della corte (si pensi a Saint-Simon) ecc. Quanto al rigore, esso non è minore nel moralismo che nella filosofia, solo che è esercitato nell'uno come intensità e acuminatezza del giudizio morale e nell'altra come profondità e originalità della concezione e come stretta consequenzialità dei movimenti concettuali. Il moralismo insomma ha per oggetto l'osservazione e l'approfondimento dei fatti umani sotto il profilo morale; è quindi utile e sostanzioso; non sacrifica le «cose prossime» al rigore concettuale come spesso fa la filosofia. Ma questa affronta un nemico troppo grande. La realtà che investe e vuol penetrare e a suo modo esaurisce è tutt'altro che docile ai suoi inviti o alla sua presa. In luogo di acconciarvi-sì, anzi, essa reagisce con tutta la sua terribile forza e ben presto dirompe e scompagina ogni più armata volontà filosofica. Perciò i sistemi cominciano chiari e ordinati, sorgendo su bisogni storici chiari e maturi, ma finiscono nel disordine e nell'assurdità, perdendo tenuta a mano a mano che dai pochi problemi originari si passa a quelli che sempre di nuovo se ne diramano. La filosofia studia l'uomo in sé e per sé, indipendentemente da situazioni concrete, come parte del mondo, della natura e del cosmo, e il cosmo, la realtà e l'uomo tutti insieme nella loro essenza, *sub specie perfectionis*. Adotta per così dire un punto di vista divino e la sua visione è monistica. Il moralismo invece studia l'uomo, non il cosmo, nella sua tensione tra bene e male, positivo e negativo, cioè *sub specie imperfectionis*. Adotta quindi un punto di vista puramente umano e la sua visione è dualistica. La filosofia contempla, spiega, giustifica; il moralismo giudica, partecipa, agisce, approva o condanna. Nonostante queste differenze, filosofia e moralismo, che sono tra loro complementari (l'unilateralità dell'una pone la necessità dell'altro e viceversa), si toccano, si intrecciano e si intersecano in molti modi, perché in parte si sovrappongono, e questa è certo la principale ragione tra quelle che ingenerano confusione a loro riguardo.

## 8. La Circe dell'umanità

Nell'aforisma 357 della *Gaia scienza* Nietzsche dice che Schopenhauer, col suo «onesto ateismo», quale culmine di una bimillennaria educazione alla verità, fece sorgere, «in maniera paurosa», l'interrogativo: «ha l'esistenza un senso?», ma che a questo interrogativo rispose poi con «qualcosa di precipitoso, di giovanile», con «un accomodamento», cioè rifugiandosi negli ideali ascetico-cristiani alla fede nei quali, come alla fede in Dio stesso, era stato dato il benservito. Ma l'ideale ascetico, «quest'odio per l'umano, ancor più per il ferino, ancor più per il corporeo, questo ribrezzo

per i sensi, per la ragione stessa, la paura della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da ogni apparenza, mutamento, divenire, morte, brama, desiderare stesso», significa, secondo Nietzsche, pur sempre una volontà, sebbene sia una volontà del nulla. Questo ideale è dunque l'ultima escogitazione dell'istinto di conservazione per continuare a volere.

Con l'approdo agli ideali ascetico-cristiani, prospettiva umana tra le prospettive umane, finzione tra le finzioni, si realizzava quella legge di autosuperamento che Nietzsche riconosce come carattere fondamentale della vita. In virtù di essa ogni forma di vita, giunta alla sua realizzazione massima, si autodistrugge per coerenza interna. Alla prospettiva ascetica Nietzsche riconosce grandezza, ma essa, nel suo principio, non differisce da ogni altro sistema di calcolo e valutazione con cui gli uomini restringono la vita sacrificando a una delle sue possibilità le infinite altre. Una volta però che anche quest'ultima roccaforte della morale e del senso in genere sia crollata nell'antropomorfismo, resta bensì il «buono e cattivo» di ognuno, ma la morale come «bene e male», la «Circe dell'umanità» come sistema di valori universali, viene a trovarsi priva di fondamento. E il nichilismo, che porta scritto in fronte: «niente è vero, tutto è permesso». Ma: funziona il ragionamento di Nietzsche? E esso sano e giusto o almeno completo?

Ciò che fa di Nietzsche un problema, «un simbolo di disordine spirituale», una «vittima dei contrasti della sua epoca» e insomma «una malattia», come dice Montinari nelle sue *Riflessioni annotate nell'accingersi a scrivere la biografia di Nietzsche* — ma come più o meno aveva anticipato Nietzsche stesso — è un errore che egli ereditò dal romanticismo. Nella sua scoperta ed esaltazione dei valori dell'individuo, in sé legittima e innovatrice, il romanticismo saltò l'anello di congiunzione tra l'individuo e l'universo: l'umanità, la specie, e stipò nell'individuo il dramma e il genio che sono dell'umanità, e dell'individuo in quanto dell'umanità. In tal modo si occupò, più che dell'individuo geniale, dell'individuo in quanto geniale, e lo vide campeggiare isolatamente sullo sfondo dell'assoluto. Sebbene poi promuovesse, per dialettica compensazione, potentemente gli studi storici, nel suo primo slancio concepì l'individuo avulso dal corpo naturale, sociale e storico dal quale promana e al quale resta avvinto per quanti legami spezzi. Ma il cordone ombelicale che ve lo unisce è nello stesso tempo il condotto del valore, ossia della vitalità della specie, e pertanto della conoscenza e della moralità che, nell'individuo, materiano i rapporti tra la specie e l'individuo, tra il grande e il piccolo.

Nel suo ragionamento nichilistico Nietzsche saltò dunque a sua volta l'anello della specie. Per lui c'era da una parte l'individuo e dall'altra il nulla o il caos. In mezzo non c'era niente. Invece in mezzo c'è la specie ed essa è per noi fondamentale. Rappresenta per l'individuo il nulla o piuttosto il tutto e ne interpreta il mistero in chiarezza per gli uomini. Fa da cuscinetto contro cui si smorzano l'orrore e l'angoscia del nichilismo o, più precisamente, dell'infinito e indefinito, e fa umana e abitabile la terra. Giacché: il cuore della specie è d'oro, come si può dire applicando alla specie ciò che Nietzsche dice della terra. Sembra che l'individuo viva in rapporto diretto con l'infinito e solo con l'infinito. Invece vive in rapporto diretto con la specie. Essa, che gli media l'infinito, è già il suo infinito, ed egli vi abita senza bisogno o possibilità di uscirne. La mente che calcola e misura e valuta, la ragione, può *errare* a piacimento, scivolare lungo le linee della natura senza mai fermarsi, morbosamente attratta dal baratro o *khaos*, e perdersi nell'orrore delle galassie innumerevoli e sconfinite. Il «cuore» no. Il cuore si ferma alla specie. Ogni ulteriore cammino gli è precluso. Ma non per effetto di una limitazione, bensì perché nella specie trova la massima espansione di cui è capace. Andare oltre significherebbe spezzare la forma vitale che lo costituisce in quanto essere distinto dagli altri.

Se il cuore ha ragioni che la ragione non conosce, secondo la celebre frase di Pascal, è perché la ragione è dell'individuo, il cuore della specie. Cioè ha il suo centro fuori di sé. Il «cuore», ossia l'animo, il sentimento, è l'organo rice-trasmittente con cui l'individuo riceve gli ordini dalla specie e comunica con essa. La specie è la matrice, il più vasto organismo a cui l'individuo appartiene, che esso serve e influenza e da cui è servito e dominato. Essa può essere tiranna: lo sembra quando, con le sue dande, trattiene i suoi figli dal tralagnare o li spinge e incita a trattenersene, per

la loro salvezza; lo è quando l'individuo vuole crescere, va verso la grandezza. Perché la grandezza non è altro che la vita dell'umanità, della specie vissuta dall'individuo come vita personale. E allora l'individuo è costretto a risalirne i canali. Ma quanto più risale i canali della specie, tanto più egli si immedesima con essa e tanto più quindi la rappresenta. Per l'individuo la specie è, come già detto, valore e fonte di valore: ciò in via necessaria e ineludibile. Lo testimonia il fatto che ogni vita è sempre anche vita affettiva, di piacere e dolore.

Il Sé [la specie] dice all'Io: «Qui senti dolore!» E quello soffre e riflette a come non soffrire più [...] Il Sé dice all'Io: «Qui senti piacere!» E quello gioisce e riflette a come gioire ancora molte volte predica Zarathustra (I, *Dei disprezzatori del corpo*). Quanto più l'individuo risale l'organizzazione della specie, cioè la sua gerarchia, tanto più ne incorpora il valore (la vitalità, che è una parola suprema). Ma quanto più così la rappresenta, tanto più anche acquista autonomia e libertà, quella stessa che il diritto riconosce a ogni vero rappresentante. Più serve la specie, più diventa libero di servire se stesso.

La specie è costituita da tutti gli individui che la compongono attualmente, ricchi della dimensione del passato e delle potenzialità per l'avvenire. Ma non è la somma degli individui, bensì la loro sintesi, sicché un numero di individui diverso la fa anche qualitativamente diversa. È un organismo di cui gli individui sono gli organi e che pensa con la testa di questi organi. Gli individui sembrano autonomi fra loro; invece sono legati da un legame biologico, non visibile come ciò che lega i vari organi di un corpo, ma non meno essenziale di quello. Comunicano tra loro a livello genetico, influenzando gli uni sugli altri. Ciascuno influenza la specie e la specie influenza ciascuno. Come la luna ha sempre una faccia rivolta verso la terra e una faccia nascosta, così ogni individuo ha una faccia rivolta verso la specie e una che fugge e si arena in periferia, nel sé «privato». La proporzione tra queste due facce è sempre diversa e può presentare un massimo di equilibrio in prò dell'una o dell'altra direzione. Una madre che si sacrifica per il figlio o che sacrifica il figlio a sé può essere un esempio nei due sensi. Si può dire che ci sono individui massimamente centripeti e altri massimamente centrifughi. Ai primi è destinata la responsabilità, il travaglio, la libertà e la crescita, con la gioia che l'accompagna. Ai secondi la serenità, la spensieratezza, la «privatezza» e la voluttà, che Dio ha dato anche agli insetti.

Se si considera che l'uomo non può veramente uscire né dalla sua unità, né dalla specie, né dalla logica, né dal valore, come dimostra il fallimento di tutti i tentativi fatti in tal senso, allora il meglio per lui è che non cerchi di uscirne» L'unica via legittima e conducente si rivela, in effetti, non quella che porta fuori, ma quella che porta dentro, verso il proprio centro: solo qui si comunica con la specie-Dio e solo qui si può trovare guida e chiarezza. La nostra vita, comunque ce la vogliamo raffigurare, anche nella maniera più distorta e stravolta, si gioca sempre e solo tra l'individualità e la specie. Ma qui individualità sta per piccolezza e specie per grandezza. Dunque la nostra vita oscilla sempre e solo tra la piccolezza e la grandezza. E la grandezza che parla a Nietzsche senza voce e gli ordina di dire la sua parola e spezzarsi; è la grandezza il suo «maligno Dio sconosciuto» che lo pungola perché sempre e senza posa ricerchi la verità rinunciando al suo cuore venerante e a ogni altra cosa pur buona o necessaria che vi si opponga: è la grandezza il suo «Dio carnefice» che lo fa errare nei deserti e ingoiare dalla solitudine come Giona dalla balena. Perché la specie, l'umanità, ha bisogno della verità: ha bisogno della verità per affrontare la verità, che è dipendenza, sottomissione alla natura, lotta, sacrificio e rassegnazione, in una parola dovere, moralità. Quando infatti il buono e cattivo individuale coincide con quello della specie, diventa il bene e male, si impone a tutti. Per la verità la specie ha bisogno di eroi della conoscenza, di eroi che vi si appassionino, vi si dedichino e vi si offrano in olocausto, a maggior gloria e incremento dell'umanità. Un tale eroe della conoscenza fu Nietzsche.

Nietzsche fu un individuo massimamente centripeto, che ebbe come forse nessun altro il senso del collegamento dell'uomo, dell'individuo con qualcosa di superiore, visto che lo esprime come forse nessun altro. Egli incita in sistematicamente l'uomo a superare se stesso, a creare al di là di se stesso, a dare la sua carne e le sue ossa a «questo fantasma che ti corre innanzi» e che «è più bello

di te»; ad amare le sue virtù per le quali perirà. Indica il corpo come «la grande ragione» che «non dice Io ma fa Io» e di cui lo spirito è un piccolo strumento e giocattolo. Proclama che «ciò che il senso sente, ciò che lo spirito conosce, non ha mai il suo fine in sé», e configura il Sé come «un possente imperatore» che domina l'Io. Certo, in questi casi, Nietzsche non aveva in mente la specie. La specie, la detestava, come depositaria dello spirito gregario (necessario per la «lotta per l'esistenza» messa in auge dal darwinismo). Sicuramente non l'aveva in mente quando concepì il superuomo. Tuttavia è il senso della specie che dà senso a tutte queste espressioni, le quali sono dunque espressioni deviate, come un'espressione deviata è in particolare il superuomo od oltreuomo. Esso è comunque rimasto anche in parte l'«oltre-individuo» che avrebbe dovuto essere in tutto e per tutto per avere il suo senso giusto, quello dell'uomo dedito alla grandezza.

Aver saltato la specie e la solidarietà che ne lega i membri, biologica prima che spirituale (il diritto della medaglia di cui lo spirito gregario è solo il rovescio), costò caro a Nietzsche. Perché questo errore scompenza e sconvolge la sua dottrina e si risolve in un formidabile contrasto tra il suo *pensiero*, il nichilismo distruttivo, ferreamente coerente se considerato in sé, isolatamente, e la sua *natura* potentemente affermativa di moralista e poeta classico, lasciata però senza supporto e adeguata giustificazione. Con la sua storia e le sue società e civiltà (*Kulturen*), l'umanità è, nella realtà sterminata e indifferenziata, la *vera* realtà, la sola che conti per l'uomo. Senza questa piattaforma o superiore matrice, l'individualismo stesso non è concepibile. Senza pensare l'umanità e la specie, il nichilismo rimane privo di un discrimine essenziale, del suo criterio di applicazione (di moderazione), che solo può fame una filosofia nell'ambito della filosofia. Soltanto con tale criterio, infatti, si giustifica filosoficamente l'intuizione consegnata nell'aforisma 16 del *Vandante* e la sua *ombra* ma non ragionata:

Per noi queste sicurezze sugli orizzonti estremi non sono affatto necessarie per vivere un'umanità piena e grande: non più di quanto siano necessarie alla formica per essere una buona formica.

## 9. L'amore-missione

La stessa contraddizione che si è notata per Nietzsche in campo morale (predicava male e razzolava bene) si nota anche in campo gnoseologico. Nel capitolo *Del superamento di sé*, Zarathustra dice:

«Volontà di verità» chiamate voi, saggissimi, ciò che vi spinge e vi appassiona? Volontà di rendere pensabile tutto ciò che è: così chiamo *io* la vostra volontà!

Voi volete *rendere* pensabile tutto ciò che è: giacché voi dubitate, con giusta diffidenza, che esso sia già pensabile.

Ma esso si deve adattare e piegare a voi! Così vuole la vostra volontà. Deve diventare liscio e ligio allo spirito, come suo specchio e immagine.

Così la conoscenza è ridotta, al pari della morale, a volontà di potenza. Ma volontà di potenza significa autoaffermazione e autoconservazione («la verità è quella specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri non potrebbe vivere»). Dunque la conoscenza è simulazione, è falsificazione. Qui però va osservato che Nietzsche nega la verità, la logica e la conoscenza con non altro che la verità, la logica, la conoscenza. Come? Spingendole oltre il limite al di là del quale esse, come la moralità o veracità cristiana, si autosopprimono per coerenza interna. Ma ciò significa anche che egli le portò alla loro massima realizzazione possibile e che ne trasse le estreme conseguenze, in un'operazione coerente con la sua dottrina. A tali negazioni, inoltre, procedette opponendosi alle filosofie del passato. Ma così hanno sempre fatto le filosofie nuove. E vero che rimane un differenza: egli non si oppose soltanto alle filosofie del passato, ma anche e soprattutto alla filosofia in sé, in quanto sistema, come abbiamo già detto. Si deve allora dire che Nietzsche fa valere soltanto verità negative? Sembrerebbe di sì, perché il suo antisistema, i suoi ragionamenti non sono che la scepse in azione, la scepse scatenata contro ogni più salda credenza e abitudine mentale del passato. Il suo è un lavoro continuo di confutazione e demolizione e i suoi argomenti,

rigorosamente logici, sono controargomenti che egli usa contro gli argomenti altrui secondo il loro stesso principio. Tuttavia la loro funzione ultima non è di abbattere e demolire, bensì di difendere un nucleo positivo. Questo nucleo positivo, necessario del resto già come base per controargomentare, non è però esso stesso una costruzione logica: è (come già accennato) un'intuizione e una visione della vita che altro non è, in sostanza, che il ritratto bello e fedele della realtà empirica e della sua tragica molteplicità. Sembra, questa, una grave debolezza di Nietzsche. Ed è ben per questo, anche, che si dice che egli non è un filosofo alla stessa stregua di Kant, Schelling, Hegel ecc. Di fronte alla vita, alla sua immediatezza, si dice ancora, un filosofo si meraviglia, vuol conoscere, si pone degli interrogativi, ragiona e magari sragiona, ma *argomenta*. Invece Nietzsche non argomenta. A lui basta la vita così com'è.

La posizione di Nietzsche non va in effetti esente da dubbi e riserve. In quanto fondata su tutto e solo ciò che si può conoscere in base all'esperienza sensibile, con l'esclusione di ogni metafisica, essa riesce a un naturalismo assoluto, fondato a sua volta su quella stessa fede nei sensi che egli critica come base antropomorfa della fisica. Nega la contraddizione tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile che la nostra interiorità ci schiude come contrasto insanabile e irriducibile. Per lui il mondo intelligibile è solo un episodio, un'illusione, un epifenomeno del mondo sensibile. H quale, pur contenendo una strabocchevole ricchezza di sensi, è esso stesso insensato. Alla mente (creatrice e scopritrice dei sensi) è negata ogni missione al di là dell'umano; non le si riconosce che una bassa funzione utilitaria (cercar cibo e utili menzogne). Di conseguenza pensiero e agire si svuotano, si «trasvalutano»: la teoresi in episodio dell'agire e l'agire in episodio dell'accadere; non del divenire (di qualcosa che c'è), ma solo del neutro e meramente temporale accadere. Questo è caos per tutta l'eternità. Colto però con quelle forme a priori dell'intuizione che sono esse stesse già un ordine e parte di un ordine, per non parlare della mirabile struttura e gerarchia della materia e degli organismi. Qui non si pensa nemmeno per un momento che il caos potrebbe essere l'aspetto inevitabile, ai nostri occhi di talpa, di un ordine superiore, sovrumano, in quanto tale a noi non accessibile. E che la conservazione stessa, in cui secondo Nietzsche l'uomo rovescia un proprio stato bisognoso in principio universale (mentre «nella natura *domina* non la ristrettezza ma la sovrabbondanza, lo sperpero spinto fino all'assurdo»<sup>6</sup>), potrebbe essere, spinozianamente, l'aspetto sotto cui si presenta a noi la forza divina, che come tale abita anche in noi. Lo stesso prospettivismo può essere concepito in modo positivo invece che negativo, cioè, alla maniera di Luigi Pareyson in *Verità e interpretazione*, come sistema delle interpretazioni (prospettive) storiche e personali entro le quali soltanto può essere colta la verità, la verità unica, sovraperonale e atemporale. Di questa non si dà una manifestazione oggettiva e conclusa, ma solo un'infinita e inesauribile irradiazione di significati. Essa «grandeggia sull'uomo, e ne reclama il consenso, ne stimola la ricerca, ne sorregge lo sforzo, ne valuta i risultati»<sup>7</sup>. Più che oggetto e risultato del pensiero, ne è dunque protagonista, cioè origine e impulso, e il pensiero stesso, come sua incessante manifestazione, è radicato in essa e ha carattere ontologico.

Insomma l'oltreumano di Nietzsche non riesce a non essere disumano invece che sovrumano, e c'è qualcosa di falso nel disantropomorfizzare completamente il mondo rimanendo uomini, nel rendere cioè l'uomo incoerente col mondo da cui è generato e a cui appartiene. Ciò nonostante, i controargomenti di Nietzsche, anche contro il venerato-criticato precursore Spinoza, conservano una forza impressionante e il loro intreccio è di una ramificazione diabolica. Anzi, una volta che se ne accettino le premesse, in particolare il naturalismo onnivoro e onnicomprensivo, essi appaiono insuperabili.

Ma per tornare al nucleo positivo della dottrina: è vero che a Nietzsche basta la vita che basta a se stessa. Egli ne difende la costituzione umana-oltreumana (soprattutto oltreumana) contro tutti i tentativi di darle (di rinchiuderla in) un qualsiasi senso univoco, ossia contro tutte le interpretazioni filosofiche. Si può naturalmente obiettare che anche la volontà di potenza è un tale senso (anche il senso si può negare solo col senso), e ciò si può controbattere solo intendendo la volontà di potenza non come un principio metafisico ma come una mera quantificazione



(riduzione a forza) di tutti i fenomeni, in quanto tale distruzione di ogni senso è semplice frutto di osservazione. Nietzsche stesso tentò di vederla come un principio metafisico e di costruirvi intorno un suo sistema, ma può darsi che l'abbia poi vista solo nell'altro senso. Sta di fatto che abbandonò alla fine tranquillamente il suo tentativo di sistema. Pertanto, se il suddetto nucleo positivo non è quello di un filosofo, esso è ben però quello di un poeta, del grande poeta tragico che Nietzsche era, e che volle professare un eroico e *maniaco* amore per la vita. In genere, quando si riconosce che Nietzsche era un poeta o anche un poeta, si pensa che in lui la poesia sia destinata a rivestire e abbellire il suo pensiero, non si vede che in lui la poesia ribalta e scalza il pensiero ed è piuttosto questo che serve quella. Ma così quella che sembrava una sua debolezza diventa il suo massimo punto di forza. Giacché la verità empirica, la vita, non soffre contraddizioni, è inconfutabile e insuperabile, e resta la base dalla quale muovono necessariamente tutti i filosofi, anche se poi variamente se ne allontanano.

Nella visione di Nietzsche, comunque, la vita non è niente di calmo e di rassicurante. E un selvaggio e indomito groviglio di creazione e distruzione, gioia e dolore, significato e insignificanza. E un fiume rapinoso che fa e disfa meta su meta, è un'espansione di potenza che continuamente celebra e dissipa se stessa. Priva di centro, senso e scopo, essa crea e distrugge continuamente centri, sensi e scopi. Dà felicità e bellezza, desiderio e pienezza, forza e autenticità, fedeltà a sé e alla madreterra. Ma sottopone ogni cosa alla legge del continuo autosuperamento, del tragico divenire e perire di tutte le cose. In essa il male — la sofferenza, la morte, l'insignificanza — non ha riscatto, perché l'autosoppressione per interna necessità e la morte, l'annientamento, sono le sole garanzie della vita che poggia su se stessa e dell'eterna rinascita delle forme viventi. Ogni sostrato o sostegno, ogni senso ulteriore in cui si cercasse garanzia contro il rischio, appoggio ai giudizi di valore e giustificazione del male toglierebbe alla vita la sua ricchezza e autenticità, il suo valore, la renderebbe carente, difettiva, zoppicante; fomenterebbe il risentimento, non alimenterebbe l'amore per essa. La dottrina di Nietzsche diventa così la sola veramente immanente, perché è la sola che affermi e che punti sull'autosufficienza della vita. Le altre sedicenti tali sbocciano e si rifugiano tutte, prima o poi, in un senso ulteriore. Essa è terribile perché, essendo la sola che renda giustizia piena alla vita e agli uomini, che conferisca loro massima responsabilità e insieme massimo valore, però non concede più di quanto concedono la vita e la fortuna, sempre troppo poco per le aspirazioni umane, e quindi richiede non meno dell'eroismo per essere accettata e *praticata*. Le verità proclamate da Nietzsche stanno in effetti sotto gli occhi di tutti, ma tutti o quasi tutti hanno interesse a non vederle o a distorcerle. Per la soluzione dei problemi della vita esse richiedono non tanto ragionamenti quanto comportamenti, decisioni, cambiamenti di vita, a cui pochi sono disposti. Ciò Nietzsche vide prima e più in grande di Wittgenstein, mostrando che «l'errore non è sbaglio ma viltà», passività, infingardaggine, meschinità, e che la misura di verità a cui un uomo ha accesso è la stessa del suo coraggio, della sua intraprendenza, onestà e grandezza. Solo queste qualità consentono quell'amore eroico a cui Nietzsche si votò e a cui rimase sempre fedele.

Che la sua impresa riuscisse solo in parte, non gli toglie il merito di averne tentato una forse impossibile e comunque più difficile di quella tentata da colui che rimane il suo maestro occulto, il suo maestro a distanza, Goethe. Questi infatti si era limitato a una missione positiva, costruttiva: formarsi ed elevarsi continuamente nella vita per sé e per gli altri. Già questa non richiedeva meno che eroismo e abnegazione, sicché si capisce che egli abbia scritto, all'indirizzo di coloro che ne minimizzavano la fatica, «provatene voi senza romperti l'osso del collo». Tuttavia non si era spinto fino all'amore dichiarato per la vita come Nietzsche, nella cui missione si iscrive certo anche quella prova suprema d'amore che era per lui l'adesione all'eterno ritorno. Ma proprio a questa stregua l'eterno ritorno rivela il suo carattere di superfetazione. Perché il vero eterno ritorno è solo quello delle forme vitali, che proprio per la loro precarietà e transitorietà si dimostrano autentiche forme viventi, con individui sempre diversi, sempre nuovi; è solo quello omerico, delle foglie che sostituiscono a primavera le foglie cadute in autunno. Il primo è miracolistico, meccanico, inutile;

il secondo è invece coerente con la dottrina di Nietzsche sia logicamente sia dal punto di vista dell'amore per la vita, su cui essa è e vuole essere fondata. Questo messaggio d'amore tragico, non quello dell'eterno ritorno, fu il vero, sacro annuncio di Nietzsche agli uomini.

## 10. Il modello

Sebbene Nietzsche abbia detto lo *Zarathustra* un'opera senza modelli, paragoni, predecessori, come abbiamo visto, ci sono buone ragioni per ritenere che invece abbia seguito un modello, istituito un paragone, avuto un predecessore. Qui non si tratta di mettere in dubbio la buona fede di Nietzsche o di coloro che, pur citando tale predecessore tra i dieci o venti che influenzarono Nietzsche, non pensano minimamente ad attribuire al suo influsso sulla personalità e sulla poesia di Nietzsche l'importanza che per esempio attribuiscono all'influsso di Schopenhauer sulla sua filosofia. Neanche si tratta di mettere in dubbio l'originalità dello *Zarathustra*: sarebbe follia. Si tratta solo, questa originalità, di misurarla col metro critico, al di fuori di miti e leggende, anche se creduti o accreditati dall'autore stesso. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, infatti, è proprio dell'originalità appoggiarsi a qualcosa di già esistente, anzi essa non si concepisce se non come emancipazione da qualcosa a cui ha inizialmente aderito. Qui non vogliamo neanche parlare di quegli autori, come Carl Spitteler o altri «poeti cosmici», e di quelle opere, come il buddhistico *Lalita Vistara*, che possono aver influito sulla struttura esterna dello *Zarathustra*, bensì di quell'unico autore di cui si può fare il nome per quanto riguarda la sostanza, lo spirito e l'essenza dell'opera: Hölderlin. Hölderlin fu per Nietzsche il solo, vero e grande modello, e lo fu tanto più quanto meno egli se ne rese conto. Giacché Nietzsche aveva sì tentato in gioventù un'imitazione dell'*Empedocle*, di cui si conservano due tentativi; ma poi non tentò più e di Hölderlin, anche, non parlò quasi più nei suoi scritti. Ma quello che non veniva fuori stava e cresceva dentro, Hölderlin, che era stato il suo poeta preferito in gioventù, lo aveva evidentemente segnato in profondità. E alla fine il vero suo Empedocle venne fuori indossando i panni di Zarathustra.

Per rendersene conto, bisogna risalire a una lettera che, diciassettenne, Nietzsche scrisse, il 19 ottobre 1861, a un amico (*Lettera al mio amico, in cui gli raccomando la lettura del mio poeta preferito*) per ribattere le «dure» e «ingiuste» accuse da lui mosse a Hölderlin. In essa Nietzsche parla tra l'altro dell'*Empedocle* così:

Nella tragedia incompiuta *Empedocle* il poeta ci dischiude la propria natura. La morte di Empedocle è una morte causata da un divino orgoglio, dal dispregio per gli uomini, dalla nausea della terra, dal panteismo. Tutta quest'opera mi ha sempre particolarmente commosso alla lettura; una divina sublimità vive in questo *Empedocle*.<sup>8</sup>

Ma in generale, a parte circostanze e particolarità personali, il discorso che Nietzsche vi tiene, come le stesse critiche dell'amico, si attagliano sorprendentemente a Nietzsche stesso. Questi, ad ogni modo, chiama Hölderlin il suo poeta preferito anche in un'altra lettera, che scrisse a Erwin Rohde il 3 settembre 1869, cioè quando aveva venticinque anni. Ora, non sarebbe strano che quello che era stato il suo poeta preferito già dal ginnasio e fino all'età adulta non avesse avuto nessun influsso su di lui? E nessun influsso avrebbe infatti avuto se non avesse avuto quello massimo che affermiamo e che si manifesta nello *Zarathustra*. Questi non è altri che Empedocle redivivo, benché per molti versi l'opera di Nietzsche sia antitetica a quella di Hölderlin. Anche questo tuttavia fa parte di affinità, perché l'originalità dei discepoli si esplica generalmente in senso antitetico e complementare a quella dei maestri.

Le somiglianze tra Empedocle e Zarathustra sono quelle stesse che si riscontrano tra i loro autori, che con i loro eroi si identificarono pienamente. Entrambi sono figure grandiose animate da uno slancio sublime, che si scontrano con la rozzezza e meschinità dei più. Entrambi soffrono di un eccesso di ricchezza di cui non riescono a sgravarsi, perché gli uomini non vogliono saperne dei loro doni. Entrambi si pongono come forze affermatrici, che sono però infiltrate di nichilismo. La morte di Empedocle è causata da un divino orgoglio, dal disprezzo degli uomini, dalla nausea della

terra, dal panteismo. Non è questo il superuomo che si benedice e si spezza? che passa sopra il ponte? Né l'uno né l'altro sono ascoltati. «Il vate che aveva una grande rivelazione religiosa e storica da partecipare, trova un uditorio sordo e ottuso, incapace di infiammarsi», scrive Ladislao Mittner parlando di *Festa d'autunno* di Hölderlin. Ma si può applicarlo a Empedocle. E d'altra parte Zarathustra, al termine del discorso alla folla in piazza: «Essi non mi capiscono», dice. «Io non sono la bocca per queste orecchie».

Quanto ai loro autori, Nietzsche e Hölderlin credettero entrambi, nel seguire il loro ideale di purezza nell'adempimento della forma umana, di dover fondare una nuova religione con a base Dioniso che superasse quella cristiana. Ma la sostituzione o commistione di Cristo con Dioniso non riuscì perché essi, venuti fuori da ambienti e studi religiosi, erano entrambi irreversibilmente cristianizzati nell'anima, anche se non nella mente. Risentirono il contraccolpo del «sacrilegio» commesso ed ebbero paura della *hybris* religiosa. Sia Hölderlin sia Nietzsche ebbero in Svizzera una rivelazione cosmica: Hölderlin a Hauptwyl, Nietzsche a Sils-Maria. Essi hanno in comune la concezione della limitatezza dell'intelletto, che con lo spirito prometeico o piuttosto il titanismo e l'esaltazione del dolore appartennero a tutto il romanticismo, nel quale rientrano a più titoli. Hanno in comune, ancora, il tema della peregrinazione (*Wanderung*) e del ritorno (*Heimkunft* per Hölderlin e *Heimkehr* per Nietzsche), il disprezzo dei contemporanei e l'invettiva contro i connazionali, l'amore della grandezza e l'avversione allo Stato, la lotta contro le «mosche del mercato» (i mediocri), il mito delle isole beate, il culto di una Grecia più misteriosa e inquieta di quella di Goethe e Winckelmann, *Yimagerie* elementare, cioè i paragoni non sofisticati, fatti con oggetti del regno vegetale o animale, come anche un ingrandito mondo dell'infanzia. I loro capolavori hanno in comune la musicalità, la luminosità e la sete delle altezze. Infine, molti passi dell'*Iperione* e dello *Zarathustra* sembrano sgorgare da una stessa sorgente. Del resto anche l'*iperione* vuole essere, come lo *Zarathustra*, eminentemente affermativo, senza mancare per questo, come lo *Zarathustra*, di uno sfondo malinconico e luttuoso.

Anche senza menzionare il comune destino di solitudine e follia, sono somiglianze stupefacenti. Ma la ragione per cui non sono state ancora veramente notate, nemmeno da chi, come Dilthey e Zweig, vi hanno dedicato appositi studi (sono state viste le faville ma non il fuoco da cui si staccavano), la ragione per cui non si è visto che Nietzsche è oggettivamente il discepolo, erede e continuatore di Hölderlin e per così dire la sua anima gemella, è che le differenze, alla fine, sono ancora maggiori. E ciò perché le somiglianze riguardano la matrice dell'epoca a cui entrambi ineriscono in successione; le differenze, invece, attengono a quanto in essi è più originale, al nucleo intimo della loro personalità. Si può quindi dire che si somigliano tanto più quanto meno sono se stessi, e tanto meno quanto più sono se stessi. Come poeta di ispirazione religiosa, Hölderlin scriveva in versi e solo secondariamente in prosa. Inoltre, aveva soprattutto in mente, come oggetto della poesia, la poesia stessa, di cui la religione era solo un'altra faccia. Come scrittore filosofico, Nietzsche scriveva in prosa e solo secondariamente in versi. E aveva soprattutto in mente la vita (non la letteratura). Come filosofo affrontava dunque i problemi del pensiero sul loro stesso terreno, quindi con più coerenza, coraggio e robustezza di Hölderlin, che li affrontava sul piano della fantasia e del sentimento. Ma il cuore della differenza non era questo. Era ciò che nel loro ingegno era più personale. Nella denominazione di «poeta religioso», il secondo termine pesa per Hölderlin più del primo. La sua poesia ha la musicalità e la luminosità, il ritmo, la purezza, *VAufschwung*, cioè «l'entusiasmo, l'ala invisibile» (Zweig). Ma manca di corposità, «peso specifico», di concretezza, di immagini. Invece Nietzsche, pur professandosi filosofo, era soprattutto un grande moralista e un grande poeta nel senso classico del termine (ricca esperienza trasfigurata da un'alata fantasia). C'è un punto in cui la massima affinità si annoda con la massima divergenza: è quello dell'ideologia paganeggiante della natura, della madreterra, contrapposta al cristianesimo. Essa è comune a entrambi, col titanismo, l'esaltazione del sole sacro e via dicendo. Ma in Hölderlin anima una poesia religiosa che tenta di esprimere l'ineffabile e spesso angosciante presenza del divino nella natura e di delineare una palingenesi della storia

umana. In Nietzsche anima invece una forza moralistico-poetica di meravigliosa concretezza e splendore, che, senza abbandonare l'epifania del divino, fa valere, contro la trascendenza cristiana e non cristiana, l'eterna istanza mondana, laica, greca, classica, l'eterna gioventù del mondo, in base a un travolgente e trasfigurante amore ed entusiasmo per la virtù.

## 11. L'opera d'arte

«Solo giullare, solo poeta!» Così esclamò di sé, ripetutamente, Nietzsche, per dire che non poteva essere un «pretendente della verità», cioè un ragionatore, un filosofo. Si era già rammaricato di non aver poetato, invece che ragionato, *La nascita della tragedia*, che però, pur ragionata, non si può dire che non sia anche poetata, dal momento che Benedetto Croce dice a suo riguardo: «In tutto lo stile, c'è del *poema*: le *Origini della tragedia* si ricongiungono alla poesia del *Faust* [...] ne è venuto fuori un libro scientifico sì nell'assunto, ma circonfuso d'arte; una filosofia veramente poetica, in cui non mancano né la lirica né il dramma né la satira. Eschilo ed Archiloco, Euripide e Socrate, rappresentati da Nietzsche, sono vere *dramatis personae*»<sup>9</sup>. Poi scrisse (22 febbraio 1884) al «vecchio compagno del cuore» Erwin Rohde, parlando del primo *Zarathustra*: «Io sono rimasto poeta fino all'estremo limite di questo concetto, sebbene mi sia non poco tiranneggiato col contrario di ogni poetare».

Dunque egli si diceva filosofo ma in fondo si considerava soprattutto poeta. Abbiamo visto in che senso lo era davvero. La sua stessa ricerca morale è motivata dal bisogno di verificare e confermare il suo amore per la vita e per quella vita della vita che è la virtù, dal desiderio di «seguir virtute e canoscenza». Ma nella sua opera in genere e nello *Zarathustra* in particolare, egli è in primo luogo moralista, come si è già mostrato. Bisogna per questo dire che *Così parlò Zarathustra* non è un'opera d'arte? o che non ha abbastanza arte da giustificarne lo studio anche sotto questo profilo? Non sono pochi infatti coloro che, così come negano che Nietzsche fosse un filosofo puro, negano anche che fosse un puro poeta; e dunque negano o minimizzano l'arte dello *Zarathustra*. Löwith per esempio dice: «A paragone di Sofocle e di Hölderlin, i canti di Zarathustra e i discorsi simbolici di Nietzsche sono, con poche pregevoli eccezioni, rivestimenti artificiosi di «esperienze di pensiero»». E Fink: «Lo *Zarathustra* non ha certo, come poesia, l'alto rango che Nietzsche gli attribuisce; c'è troppo effetto, gioco di parole e «consapevolezza»; soltanto raramente riesce il simbolo». La sola grandezza artistica che gli riconosce «sta soprattutto nella *parabola*». Ma non sempre.

Ci sono però altri che non esitano a mettere lo *Zarathustra* accanto alle più grandi opere d'arte. Per esempio (a parte Croce) Thomas Edward Lawrence, per il quale lo *Zarathustra* è uno dei cinque libri titanici dell'umanità, con i *fratelli Karamàzov*, *Guerra e pace*, *Moby Dick* e *Don Chisciotte*. Certo non è sbagliato paragonarlo anche al *Faust* e all'*Amleto*, perché è un simbolo, come questi, dell'eterna lotta tra il bene e il male, che in esso assume la forma della lotta tra l'amore e il disgusto della vita e degli uomini, analoga alla lotta tra l'essere e il non essere nell'*Amleto*. C'è solo da fare una riserva. Mentre gli altri due capolavori sono opere radicalmente sane, lo *Zarathustra* ha tutta una parte non valida, malsana, in corrispondenza di uno squilibrio dell'autore che lo guasta e deturpa non poco. E per questa parte soprattutto che lo *Zarathustra* si attira critiche e ripulse che vanno spesso al di là del giusto. Che al di là del giusto vadano, d'altra parte, anche gli autoelogi dei-Fautore stesso, è poi cosa che ognuno giudicherà per conto suo. Quanto a noi, troviamo che le lodi cantate da Nietzsche al suo poema sono certamente audaci e qualche volta sperticate, ma in genere giuste e per di più geniali. La «bellezza adamantina», la «divina tenerezza», la «felicità smeraldina», che egli predica dello *Zarathustra* ci appaiono espressioni belle quanto calzanti. Così anche «le frasi granitiche alla fine del terzo libro», la «sovrabbondanza di forza» con cui l'opera fu creata, la «distanza» e «azzurra solitudine» in cui essa vive.

La sentenza che freme di passione; l'eloquenza che è diventata musica; fulmini scagliati incontro a tempi

futuri non ancora divinati. La più grande forza creatrice di simboli che ci sia mai stata è un povero giochetto di fronte a questo ritorno della lingua alla sua natura di figurazione  
è certo una vanteria spavalda, esagerata, ma tutt'altro che infondata.

Ma sentiamo, anticipando sul capitolo successivo, ciò che Nietzsche dice del suo stile alla fine del paragrafo 4 del capitolo *Perché scrivo libri così buoni in Ecce homo* (dove si trovano queste lodi). Finché non si sia diventati degni di ascoltare lo *Zarathustra*, vi si dice,

nessuno potrà capire *Yarte* che vi è stata prodigata: nessuno ha mai avuto da prodigare più mezzi nuovi, inauditi, creati in realtà appositamente per la prima volta. Che proprio una cosa del genere fosse possibile in lingua tedesca, rimaneva da dimostrare. Io stesso l'avrei in precedenza negato nella maniera più recisa. Prima di me non si è mai saputo che cosa si potesse fare con la lingua tedesca — che cosa si potesse fare in genere con la lingua. L'arte del *grande* ritmo, il *grande stile* del periodare per esprimere un enorme su e giù di passione sublime, sovrumana, sono stati scoperti per la prima volta da me; con un ditirambo come l'ultimo del *terzo Zarathustra*, intitolato «I sette sigilli», sono volato mille miglia al di sopra di ciò che finora è stato chiamato poesia.

È da vedere caso per caso quanto ciò sia vero. Per ora limitiamoci a constatare che, in base alle citazioni fatte, è ben chiaro che lo *Zarathustra* si propone in tutto e per tutto come opera d'arte, o anche come opera d'arte, qualunque altra cosa sia inoltre. Del resto, chi ha scritto i paragrafi 3, 4 e 5 del capitolo sullo *Zarathustra* in *Ecce homo*, non può non avere avuto una grande e quasi traumatica esperienza dell'arte. Con ciò si è dunque risposto alla questione che qui ci occupa. Ma c'è ancora da osservare che l'arte, in *Così parlò Zarathustra*, è in un certo senso necessitata, organicamente necessitata. Essa è infatti una forma che fa parte del contenuto, in quanto la bellezza (la poesia) è essa stessa uno dei (massimi) valori terreni rivendicati, è la «pelle» di tutti gli altri. Come tale è prova di sé e della propria validità, e tanto più quanto più è splendida. Più concretamente: lo *Zarathustra* non è solo la proclamazione del principio della fedeltà alla terra e la fenomenologia della sua guerra nel mondo, ma è anche la storia interna della sua conquista, ossia delle pene e sofferenze che esso causa e delle gioie e volontà che procura a chi lo persegue come proprio fine. E pertanto il vero *Ecce homo*, non sbandierato al pubblico con ebbra e pur straziata tracotanza, come l'opera di tal nome, ma celebrante in segreto e per se stesso, con toni sommessi e commossi, insieme allarmati e rassegnati, la *via crucis*, l'immolazione che la grandezza impone agli uomini. Solo così, includendo in sé l'esaltazione lirica delle lotte e conquiste interiori, lo *Zarathustra* diventa quella guida etica completa che aspira ad essere. Ma qui la completezza non viene dalla giustapposizione, bensì dall'integrazione delle due cose. La celebrazione è infatti altresì fondazione, ossia giustificazione e dimostrazione della necessità morale (necessità interiore che si oppone alle necessità esterne). Tutto ciò si capisce anche meglio se si pensa per contrasto alla povertà di forma che è propria degli scritti religiosi e delle guide etiche che si muovono nell'ambito delle religioni positive, in particolare di quelle cristiane. Essa è a sua volta giustificata o necessitata dalla condanna che in quelli si pronuncia delle vanità terrene e di quella vanità delle vanità che è la bellezza, l'arte, la Forma.

## 12. *ha struttura*

Un'attenzione particolare merita la struttura dell'opera. Questa ebbe una crescita anomala, e in tale anomalia la sua struttura riflette il sorgere, lo sviluppo e il tramonto, in una parola l'evoluzione, della posizione e disposizione di Nietzsche che è alla base dell'opera, rivelando che quest'ultima non fu creata né di getto né da una sola posizione. Come già accennato, lo *Zarathustra* fu dapprima completo nella sua prima forma (fine aprile 1883) comprendente il *Proemio* di *Zarathustra* e i *Discorsi di Zarathustra*, che dunque non costituivano la sola prima parte come poi sono diventati. Fu di nuovo completo quando al *Proemio* e ai *Discorsi* fu aggiunta la seconda parte (fine agosto 1883), e poi la terza (primavera 1884); e fu infine veramente completato quando alle tre parti che già c'erano ne fu aggiunta una quarta (1892) che era già stata resa pubblica nel 1890. L'anomalia, come si sarà compreso, sta dunque nel suo divenire graduale.

Col che non è detto che le opere d'arte non abbiano una gestazione graduale come le opere della natura: la gradualità è comune alle une e alle altre, al punto che il paragone obbligato, ovvio ma calzante per la gestazione dell'opera d'arte rimane quello classico della gestazione dell'embrione nella gravidanza (geniale la descrizione che Nietzsche dà in *Ecce homo, Zarathustra*, 5, dei «postumi del parto» — simmetrica e opposta a quella dell'ispirazione nel paragrafo 3). Però, mentre di solito la gestazione dell'opera precede la sua realizzazione concreta, cioè è graduale la gestazione ma non la realizzazione, nel caso dello *Zarathustra* fu graduale oltre alla gestazione anche la realizzazione (il bambino nasce in una volta, lo *Zarathustra* nacque in più volte). E non è che la gestazione fosse troppo breve. Perché se quella che è da dire tale in senso proprio, k «gravidanza di diciotto mesi», come la chiama Nietzsche, comincia nell'estate del 1881, quando la figura di Zarathustra e l'idea dell'eterno ritorno sorsero al suo orizzonte, la gestazione si estende molto al di qua, fino a comprendere praticamente tutte le opere precedenti. Senza questo lungo filo che si riavvolge all'indietro, lo *Zarathustra* non sarebbe l'opera che è: sarebbe magari un'opera molto buona, come tante altre, ma non avrebbe quella straordinaria estensione di radici, quelle fondamenta massicce e profonde, che fruttano in superficie tanta sicurezza e facilità, tanta ricchezza di sfaccettature, tanti lampi e tanta lievità alcionia. E non avrebbe infine quella macerazione e suprema maturità che ne fanno un'opera unica, il culmine del moralismo occidentale.

La stessa rapidità con cui furono composti non solo il primo *Zarathustra* ma anche le altre parti dell'opera, non è che un'altra prova, indiretta, della sua lenta e complessa gestazione. Tutta questa operazione segreta della natura è anche testimoniata da due fatti. Anzitutto, Nietzsche non si rese conto dell'opera che veniva se non quando venne. Aveva preso appunti sulla figura di Zarathustra fin dal 1881, ma si trattava di detti e fatti memorabili destinati verosimilmente a servire a una narrazione nel senso delle «vite» dei filosofi antichi, come dice Montinari. La figura di Zarathustra compare per la prima volta in due quaderni dell'autunno del 1881. Essa fu probabilmente ispirata da un luogo dei *Saggi* di Emerson. In questo passo, sottolineato e segnato più volte da Nietzsche e recante a margine k glossa: «è questo!», Emerson presenta «il profeta Zarathustra» come una figura che si impone già al suo primo apparire. Quando infatti egli si presenta al saggio di Yunnan mandato a vagliarne i meriti, questi dice: «Una siffatta figura e un tale passo e portamento non possono mentire; e niente che non sia verità può venir fuori da lui»<sup>10</sup>. Al carisma e ala veracità, Nietzsche aggiunge, nel capitolo *Perché io sono un destino*, 3, di *Ecce homo*, un altro motivo per la scelta di questo personaggio. Ciò nonostante, Zarathustra resta un modello esterno, che avrebbe potuto essere anche un altro. Essenziale era soltanto la vocazione poetico-prophetica di Nietzsche, che trovò infine, in quest'opera, la forma d'espressione più congeniale. Considerato anche quanto è stato detto del modello interno, il solo che conti, perdono dunque importanza tutte quelle ricerche e quegli scritti sulla figura di Zarathustra o Zoroastro che si propongono di ricavarne chiarezze per l'opera di Nietzsche. L'altro fatto è che neanche per il grande mutamento di stile che ci sarebbe stato con lo *Zarathustra* ci sono documenti precedenti. Nietzsche fu «sorpreso» da quest'opera. Dice infatti che la figura di Zarathustra lo «assali». La crescita anomala ha comunque anche importanza perché, essendo frutto di un grande accumulo, fa capire per così dire la distribuzione della forza, e dunque del suo valore, nelle varie parti. Dopo aver attinto a piene mani alle riserve accumulate, Nietzsche, quando finì di meravigliarsi per ciò che si trovò ad aver creato, vide che poteva ripetere l'impresa. Lo fece senza che le risorse a disposizione accusassero segni di impoverimento. Ci provò una terza volta, e la scrematura fu ancora ottima, ma a patto di una deviazione. La quarta levata fu invece più povera. Pur contenendo delle gemme, la quarta parte è sicuramente inferiore alle altre. Con questa precisazione dunque: tenuta della seconda parte, deviazione della terza, cedimento della quarta, si può rispecchiare la distribuzione del valore incorporato nello *Zarathustra*. Ciò diverrà ancora più chiaro quando si sarà aggiunto che la variazione della terza parte è costituita dall'allargamento concentrico, sulle prime due parti di moralismo «applicato», di un cerchio dottrinale, a parte i pezzi lirici o di altra natura; e che la

quarta parte era inizialmente intesa come la prima, con il titolo *La tentazione di Zarathustra*, di un'opera diversa, anch'essa in tre parti, dal titolo *Meriggio ed eternità*. Quest'opera non fu poi composta.

Con ciò, insieme con quello che abbiamo già detto circa l'importanza nello *Zarathustra* dell'eterno ritorno, vorremmo contribuire a dimostrare infondata la diceria secondo cui la terza parte sarebbe la più importante. E la più «filosofica», certo, e in qualche capitolo il moralismo di Nietzsche rifugge come in pochi altri; ma quanto alla filosofia in senso stretto, costruttiva, bisogna dire che Nietzsche stesso avanza per ipotesi (cosa non consona a un vero filosofo, secondo Schopenhauer). I capitoli e i passi filosofici rimangono naturalmente più che notevoli, ma soprattutto per il grande *pathos* che li anima. Però non sono superiori bensì, a rigore, inferiori a quelli semplicemente moralistici della prima, della seconda e della stessa terza parte. Le due parti più belle sono, a nostro parere, le prime due. Esse accolgono e in esse si consuma il primo e più forte empito di quel nume irato che è l'offesa, esulcerata personalità morale di Nietzsche. Nietzsche parla in esse come un uomo a cui la mancanza di qualsiasi via d'uscita, di qualsiasi speranza di salvezza personale, conferisce una determinazione e una compattezza, un'asciuttezza e una sacertà, che sono quelle dell'eroe votato al sacrificio.

### 13. Lo stile

Dopo aver letto il primo *Zarathustra*, Erwin Rohde scrisse a Nietzsche il 22 dicembre 1883, fra altre cose positive:

Credo che con questa nuova forma [...] tu abbia cominciato a trovare la tua vera forma. Anche la tua lingua, soltanto ora raggiunge il suo accento più pieno: trovo in questo senso insuperabile la «prefazione» [il *Premio*], ma anche molti dei capitoli posteriori<sup>11</sup>.

Incitato dal riconoscimento, ma forse anche contrariato dal non veder riconosciuti ancor più pienamente i propri meriti (il resto del giudizio è positivo ma non arriva al riconoscimento della genialità), Nietzsche risponde, il 22 febbraio 1884, annunciando la fine dello *Zarathustra* nelle sue tre parti e dicendo in particolare sulla questione della lingua:

Mi immagino con questo Z. di aver portato la lingua tedesca alla sua perfezione. Dopo *Lutero* e Goethe vi era ancora un terzo passo da fare...; giudica tu, vecchio compagno del cuore, se energia, flessibilità e armonia si sono mai trovate così fuse insieme nella nostra lingua. Leggi Goethe dopo una pagina del mio libro, e sentirai che quell'elemento «ondulatorio», che era inerente a Goethe come disegnatore, non rimase estraneo neppure allo scrittore. Su di lui ho il vantaggio di un tratto più rigoroso, più virile, senza tuttavia cadere come Lutero tra i tangheri. Il mio stile è una *danza*, un giuoco di simmetrie di ogni tipo e un superamento e una satira di queste stesse simmetrie. Tutto ciò è spinto fin nella scelta delle vocali<sup>12</sup>.

Poi, in un soprassalto di modestia, si scusa: non gli avrebbe fatto, dice, una tale confessione se egli non avesse parlato della gioia procuratagli dal silo linguaggio.

Ma una volta fatta a Rohde, la confessione era fatta a tutti. Dobbiamo prenderla per buona, valida? Non la si può certo prendere alla leggera. Anzi, essa è fondamentalmente giusta. Tuttavia qualcosa in essa non convince, specie per quanto riguarda il paragone con Goethe. Goethe non corse i rischi che corse Nietzsche e *non* naufragò nei vizi di stile in cui naufragò lui (questa volta per non aver ben navigato). Anche Goethe si vantò di aver portato la lingua tedesca *quasi* alla perfezione, ma non perse mai di vista che lo scrivere, lo stile dunque, era e rimaneva un mezzo, e che quel che contava soprattutto era il fine. Come genio poetico della Germania (ingiustamente Nietzsche parla solo della sua prosa), egli non poteva non essere nello stesso tempo un genio linguistico e quindi innamorato dello stile. Tuttavia si controllava. Nietzsche invece amò troppo lo stile, e ciò lo travì in parte. Lo indusse a trattare il mezzo come fine, lo portò al virtuosismo e, da questo, ai vizi capitali dell'enfasi e della maniera, dell'artificio e dell'esteriorità. Goethe aveva comunque, oltre a una maggiore sanità, altre cose che Nietzsche non aveva: purezza, calma, respiro epico, grazia (specie da giovane) e maestà (specie da vecchio). Molte sue poesie, le più belle, specie

molte poesie brevi, sono sospiri della natura, non sembrano prodotti dell'uomo ma creazioni spontanee come i fiori nei campi e i frutti sugli alberi; sembrano autocreazioni, tale è la loro concinnità, tale la purezza e naturalezza della loro «emissione». Invece: «Fiamma è tutto ciò che tocco, carbone tutto ciò che lascio», Nietzsche avrebbe potuto dirlo benissimo anche del suo stile. Questo non è tranquillo: brucia troppo e troppo luminosamente per poter durare, in tale incendio, a lungo: si consuma. Il ditirambo non è *Yepos*. Dunque solidità e durezza appartennero a Goethe come non appartennero a Nietzsche, che del diamante aveva, talvolta, più il bagliore che la durezza.

Entrambi amarono e imitarono i Romani, lo stile latino. Ma in modo diverso. Per curarsi di una sua tendenza alla *Schwärmerei*, di un eccesso di fantasia che tendeva a sovrapporsi alla realtà, e del titanismo, da un lato, e dall'altro per liberarsi e rilassarsi, dopo un periodo vissuto troppo all'insegna del dovere (quale doveva essergli diventata alla fine anche la vita amorosa con Carlotta von Stein), Goethe si diede all'imitazione dei poeti erotici latini, rapito dall'incanto dei loro ritmi e della loro libertà. Il risultato furono le *Elegie romane*, e in genere un'esperienza che lo staccò notevolmente da quello che era stato in precedenza, facendone quasi un altr'uomo. Non tanto però un altro scrittore, perché l'imitazione dei poeti latini fu per lui un episodio fra altri. Invece Nietzsche imitò i Latini per vocazione e per istituzione, fin dal principio. Li amò, al di sopra dei Greci, più per cercare in loro il proprio stile che per formarlo sul loro, per arricchire il suo di: ciò che da loro poteva venirgli. Non poteva quindi che amarne pochi. Ne amò in particolare due: Sallustio per la concisione e l'epigramma, e Orazio per l'economia (la ricchezza) e l'intarsio del periodo. Lo dice in *Quel che devo agli antichi*, 2, nel *Crepuscolo degli idoli*. Non meraviglia quindi che Wagner dicesse una volta che Nietzsche non scriveva in tedesco ma in latino, né che Nietzsche rispondesse che ciò gli faceva piacere ed era anche giusto.

Ad ogni modo, il mondo stilistico di Goethe e quello di Nietzsche sono, al loro meglio e insieme al mondo stilistico di Lutero, i più grandi fenomeni poetico-linguistici della letteratura tedesca, e quello di Nietzsche in particolare è forse, dei tre, quello che spicca di più per la sua massa incandescente e per le sue punte eccelse, sia pure pagate coi suddetti difetti. In fatto di lingua la modernità non promette, in genere, miglioramenti e vantaggi, e anzi se si pensa al violento saggio di Schopenhauer intitolato *Della lingua e delle parole* (in *Parerga e paralipomena*), se ne conclude il contrario. Tuttavia l'allargamento della gamma dei modi e dei mezzi espressivi che di solito una maggiore modernità significa, fu messo grandemente a profitto da Nietzsche. Il quale, se perde in basso, guadagna in alto; se perde alla base, guadagna alla cima. Se fosse vero ciò che egli scrisse, che mettere insieme Wagner e Beethoven era una bestemmia, una bestemmia sarebbe anche mettere lui insieme con Goethe. Perché al pari di Wagner, a cui fa carico di artificiosità, lungaggini ed effetti oppiacei, Nietzsche ha difetti che non lo renderebbero degno della compagnia di Goethe. Però, come Wagner, Nietzsche ha un'elementarità fino allora sconosciuta; prima di lui, l'arte della lingua non era ancora scesa così in profondità, non aveva fatto quasi toccare la fisicità delle cose, come fa anche la musica di Wagner.

Sullo stile, e sul suo in particolare, Nietzsche ha detto, in genere in *Ecce homo*, tutto ciò che pensava e anche tutto ciò che c'era da pensarne, sicché agli altri non resta molto da dire. Ma poiché un gusto è fatto di mille disgusti, come dice Gide, è interessante vedere anche le critiche che Nietzsche muove al cattivo uso della lingua fatto da altri. In tali occasioni egli, oltre a caratterizzare con competenza vari modi di scrivere male, enuncia regole positive, regole di stile da seguire che sono poi le medesime che seguiva o avrebbe voluto seguire egli stesso. Interessante ciò che dice, per esempio, a proposito della mancanza di stile o di sensibilità allo stile dei Tedeschi negli aforismi 246 e 247 di *Al di là del bene e del male*. Importante anche la caratterizzazione dello stile del decadentismo in *Il caso Wagner*, 7:

Da che cosa è contrassegnata ogni *décadence letteraria*) Dal fatto che la vita non risiede più nel tutto. La parola diventa sovrana e salta fuori dalla frase, la frase usurpa e offusca il senso della pagina, la pagina acquista vita a spese del tutto — e il tutto non è più un tutto. [...] L'eccesso di vitalità del particolare, la



passione a ogni costo, la raffinatezza come espressione di *impoverimento* della vita, sempre più nervi al posto della carne.

Per quanto riguarda invece la guida positiva, è importante il decalogo che scrisse per Lou Salomé:

*Per la dottrina dello stile*

1.

La prima cosa necessaria è la vita: lo stile deve vivere.

2.

Lo stile deve essere adeguato alla persona con la quale ti vuoi confidare. (Legge della relazione doppia).

3.

Prima di scrivere si deve saper con precisione: «Lo direi e lo reciterei proprio così». Scrivere dev'essere un'imitazione.

4.

Poiché a chi scrive *mancano* molti mezzi della recitazione, egli deve tenere come esempio un tipo molto espressivo di recitazione: la copia della recitazione, lo scritto, riuscirà già necessariamente molto più pallida.

5.

La ricchezza di vita si rivela nella ricchezza di *gesti*. Bisogna imparare a sentir tutto come gesto: lunghezza e pausa delle frasi, le interpunzioni, la scelta delle parole, le pause, la successione degli argomenti.

6.

Attenzione al periodo! Hanno diritto al periodo solo gli uomini che hanno anche nel parlare un fiato lungo. Nei più, il periodo è un'affettazione.

7.

Lo stile deve dimostrare che si crede nel proprio pensiero, ed esso non solo pensa, ma *sente*.

8.

Quanto più è astratta la verità che si vuole insegnare, tanto più si devono invogliare ad essa solo i *sensi*.

9.

Il tatto del buon prosatore nella scelta dei suoi mezzi consiste nell'avvicinarsi *moltissimo* alla poesia, ma nel non passare *mai* ad essa.

10.

Non è gentile e prudente fare anticipatamente al proprio lettore le più leggere obiezioni. È assai gentile e assai prudente rimettere al lettore il compito di esprimere da solo l'ultima quintessenza della nostra sapienza<sup>13</sup>.

Così parlò *Zarathustra* è, al suo meglio, una perfetta esemplificazione e una grandiosa realizzazione di questo catalogo e in particolare del primo precetto. In effetti, quando si è detto che «lo stile deve vivere», si è già detto che esso è un organismo. Lo stile dello *Zarathustra* è uno stile vivente, parlato, fatto di toni, gesti e sentimenti oltre che di parole. Lo stile parlato, poi, non è né casuale né arbitrario, ma strettamente funzionale. Vuol essere la parola viva di un profeta e poeta che deve testimoniare dei moti dell'animo agitato dal dio, mentre è agitato. Perché «il ciclone si disgrega se non è agitato», come dice Eraclito. Sono i moti dell'animo e la loro vitalità che fondano la parola, non è la parola — la parola come ragione — che giustifica i moti dell'animo. Dice Lou Salomé che Nietzsche «dà al suo giudizio l'altezza di un dogma, come un decreto davanti al quale l'intera umanità si deve inchinare». Ma non è che Nietzsche si arroghi una specie di *ius maiestatis* in prima persona. Cioè egli lo riconosce non in particolare a sé, ma a ogni uomo che se ne renda capace e degno, e a sé solo in quanto ne sia reso capace e degno dalla vita e dall'esperienza. Nietzsche aveva capito che, in fatto di morale, le dimostrazioni non dimostrano niente, che non ci sono tribunali esterni; l'uomo può attingere autorità solo da se stesso, da una vita alta che sia prodotta in lui dal genio morale maturato dalla sofferenza. Egli era esposto, come chiunque altro,

al pericolo di cadere nell'arroganza e nel dogma per il venir meno del fondamento morale. Ma, come per il contenuto, così per lo stile: quando il suo discorso, per l'esaurirsi della carica vitale, perde il sostegno dell'ispirazione morale e scende a livelli bassi e personali, lo stile ne risente al pari del contenuto. Diventa artefatto, ridondante, ripetitivo, turgido, patetico e perfino stentato. In tal caso a nulla valgono i rimedi e gli accorgimenti del puro mestiere. La parola già illuminata e illuminante si intorbidisce e si oscura, le simmetrie e asimmetrie in cui si allineavano o si soverchiavano e spezzavano, secondo la loro legge interna, le onde salienti del sentimento in piena, non danno più la musicalità ritmata e variata sulle spinte e contropunte interiori, sugli slanci e gli accidenti della dialettica vitale, ma diventano bolsi strumenti di enfasi che si trascinano pesantemente, ormai disertati dalla viva ispirazione organizzatesi in espressione. Le rime, assonanze, consonanze e dissonanze non sono più la fioritura spontanea del potere centripeto, dell'intima forza unificante del discorso, ma frigidissimi giochi di parole, stucchevole ricerca di effetti. Le famose *calidae iuncturae*, pregio peculiare della prosa nietzschiana, diventano *algidae iuncturae*<sup>1</sup> cioè la variazione, lo scarto fra i vari elementi del periodo (specie fra soggetto e aggettivo o attributo) rimane forte, ma non più felice. Gli elementi eterogenei non sono più stretti insieme dalla corrente calda della vita, ma giustapposti dall'artificio; o si moltiplicano innaturalmente.

1. Eh, *Così parlò Zarathustra*, 1.

2. *Al di là del bene e del male*, I, af. 9.

3. *Ibidem*, I, af. 14.

4. *Zarathustra*, III, *Il convalescente*, 2.

5. *Opere di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1972, III, I, pp. 264-65.

6. *La gaia scienza*, af. 349.

7. Milano, Mursia, 1971-1982, p. 30.

8. F. NIETZSCHE, *La mia vita*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 106-107.

9. *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1967, pp. 406 sg.

10. *Versuche*, Hannover, 1858, p. 351.

11. F. NIETZSCHE, *Lettere a Erwin Rohde*, Torino, Boringhieri, 1959, p. 303.

12. *Ibidem*, pp. 265-66.

13. L. SALOMÉ, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, Roma, Savelli, 1979, pp. 121-22.

COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA  
UN LIBRO PER TUTTI E PER NESSUNO

*Sigle usate nelle note*

~~GT~~ *nasata della tragedia*

~~MA~~ *ano, troppo umano, I*

~~OP~~ *inioni e sentenze diverse*

~~W~~ *siandante e la sua ombra*

~~M~~ *urora*

~~EW~~ *gaia scienza*

~~SW~~ *erzo, malizia e vendetta*

~~EW~~ *di del principe Vogelfrei*

~~Z~~ *asì parlò Zarathustra*

~~JB~~ *di là del bene e del male*

~~GM~~ *ecologia della morale*

~~GD~~ *puscolo degli idoli*

~~AA~~ *nticristo*

~~E~~ *hce homo*

Frammento

Frammento(i) postumo(i)

~~BN~~ *ri della biblioteca di Nietzsche*

*Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, dal 1965 in poi (volume, tomo, pagina). I frammenti postumi sono citati nella sistemazione che essi hanno trovato in questa edizione. Le lettere sono citate da F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSA), in otto volumi, della dtv De Gruyter, Berlin, 1986.

## PROEMIO DI ZARATHUSTRA

### 11

Al compimento del trentesimo anno<sup>2</sup>, Zarathustra lasciò la sua patria e il lago della sua patria e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine e per dieci anni non se ne stancò. Ma alla fine il suo cuore si trasformò - e una mattina, alzatosi con l'aurora, si fece al cospetto del sole e così gli parlò:

«O grande astro, che cosa sarebbe la tua felicità se tu non avessi coloro a cui risplendi?

Per dieci anni sei venuto quassù alla mia caverna: della tua luce e di questo cammino ti saresti saziato senza di me, della mia aquila e del mio serpente<sup>3</sup>.

Ma noi ti abbiamo aspettato ogni mattina, ti abbiamo preso il tuo superfluo e ti abbiamo per ciò benedetto.

Vedi: io sono tediato della mia saggezza, come l'ape che ha accumulato troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano.

Vorrei donare e distribuire, finché i savi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza.

Per questo devo scendere in basso: come fai tu la sera, quando vai dietro il mare e porti ancora luce al mondo infero, tu astro straricco!

Devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini tra i quali voglio scendere.

E allora benedicimi, occhio placido, che senza invidia puoi contemplare anche una troppo grande felicità!

Benedici il calice che vuol traboccare, affinché dorata ne fluisca l'acqua, recando ovunque il riflesso della tua giocondità!

Vedi: questo calice vuol ridiventare vuoto, e Zarathustra vuol ridiventare uomo».

Così cominciò il tramonto di Zarathustra.

### 24

Zarathustra discese solo dalla montagna senza incontrare nessuno. Ma giunto che fu nei boschi, si trovò improvvisamente di fronte a un vegliardo,

che aveva lasciato la sua pia capanna per cercar radici nel bosco. E così il vegliardo parlò a Zarathustra:

«Questo viandante non mi è sconosciuto: passò di qui vari anni fa. Si chiamava Zarathustra; ma si è trasformato.

Allora portavi la tua cenere sul monte: vuoi oggi portare il tuo fuoco nelle valli? Non paventi il castigo riservato agli incendiari?

Sì, riconosco Zarathustra. Puro è il suo occhio, e il disgusto non si annida nella sua bocca<sup>5</sup>. Non incede egli simile a un danzatore?

Zarathustra è trasformato, Zarathustra è diventato un fanciullo, Zarathustra è un risvegliato: che cosa cerchi mai presso i dormienti?

Vivesti nella tua solitudine come nel mare, e il mare ti portò. Ahi, vuoi ora scendere a terra? Ahi, vuoi tornare a trascinare da te il tuo corpo?».

Zarathustra rispose: «Io amo gli uomini»<sup>6</sup>.

«E perché mai» disse il santo «io mi sarei ritirato nella solitudine delle foreste? Non fu forse perché amavo troppo gli uomini?

Ora amo Dio: gli uomini non li amo. L'uomo è per me una cosa troppo imperfetta. L'amore per gli uomini mi ucciderebbe».

Zarathustra rispose: «Perché mai ho parlato d'amore! Io porto agli uomini un dono».

«Non dar loro nulla», disse il santo. «Piuttosto prendi tu qualcosa da loro e portalo con loro - questo a loro farà bene più di tutto: sempreché faccia bene anche a te!

E se proprio vuoi dar loro qualcosa, non dar loro più di un'elemosina, e prima lascia che mendichino, per essa!»

«No» rispose Zarathustra «non faccio elemosine. Per questo non sono abbastanza povero».

Il santo rise di Zarathustra e così parlò: «E allora bada che accettino i tuoi tesori! Essi diffidano degli eremiti e non credono che noi veniamo per donare.

I nostri passi risuonano troppo solitari ai loro orecchi nei loro vicoli. E, come quando la notte sentono, nei loro letti, passar fuori qualcuno molto prima del sorgere del sole, si domandano certamente: Dove andrà questo ladro?

Non andare dagli uomini e resta nel bosco! Va piuttosto dagli animali! Perché non vuoi essere, come me, un orso tra gli orsi e un uccello tra gli uccelli?».

«E che cosa fa il santo nel bosco?» domandò Zarathustra.

Il santo rispose: «Faccio canzoni e le canto, e quando faccio canzoni, rido, piango e borbotto: cioè lodo Iddio.

Cantando, piangendo, ridendo e borbottando lodo Iddio, che è il mio Dio.

Ma tu, che cosa ci porti in dono?».

Udite che ebbe queste parole, Zarathustra salutò il santo e disse: «Che cosa mai non avrei da darvi! Ma che io vada via subito, acciocché nulla vi prenda!». E così i due si separarono, il vegliardo e l'uomo, ridendo come possono ridere due ragazzi.

Ma quando fu solo, così Zarathustra parlò al suo cuore: «E mai possibile? Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire, qui nel suo bosco, che *Dio è morto!*».

### 3

Arrivato nella città più vicina, che sorgeva ai margini della foresta, Zarathustra vi trovò una gran folla radunata sulla piazza del mercato: perché avevano detto che si sarebbe visto un uomo camminare sulla corda<sup>7</sup>. E Zarathustra così parlò alla folla:

«*Io vi insegno il superuomo.*<sup>8</sup> L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto voi per superarlo?

Tutti gli esseri hanno finora creato qualcosa al di sopra di se stessi: e voi volete essere il riflusso di questo grande flusso e tornare piuttosto all'animale die superare l'uomo?

Che cos'è la scimmia per l'uomo? Una risata o una dolorosa vergogna. E proprio ciò dev'essere l'uomo per il superuomo: una risata o una dolorosa vergogna.

Voi avete fatto la strada dal verme all'uomo, e molto c'è ancora in voi del verme. Una volta eravate scimmie, e ancora adesso l'uomo è più scimmia di qualunque scimmia.

Ma anche colui che è più saggio tra voi, non è che un dissidio, un essere ibrido fra la pianta e lo spettro. Ma vi ordino io di diventare spettri o piante?

Vedete, io vi insegno il superuomo!

Il superuomo è il senso della terra. La vostra volontà dica: *sia* il superuomo il senso della terra!

Vi sconsiglio, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di speranze ultraterrene! Essi sono degli avvelenatori, che lo sappiano o no.

Sono spregiatori della vita, moribondi ed essi stessi avvelenati, dei quali la terra è stanca: se ne vadano pure!

Una volta il sacrilegio contro Dio era il sacrilegio più grande, ma Dio è morto, e sono morti con Dio anche quei sacrileghi. Commettere sacrilegio contro la terra è ora la cosa più spaventosa, e fare delle viscere

dell'imperscrutabile maggior conto che del senso della terra!

Un tempo l'anima guardava al corpo con disprezzo: e allora questo disprezzo era la cosa più alta: essa lo voleva macilento, orribile, affamato. Così pensava di sfuggire ad esso e alla terra.

Oh, quest'anima era essa stessa ancora macilenta, orribile e affamata: e la crudeltà era la voluttà di quest'anima!

Ma anche voi, fratelli, ditemi: che cosa rivela il vostro corpo della vostra anima? Non è la vostra anima povertà e sporcizia e un miserabile benessere?

In verità, un fiume lutulento è l'uomo. E bisogna essere un mare, per poter accogliere un fiume lutulento senza divenire impuri.

Vedete, io vi insegno il superuomo: esso è questo mare, in cui può inabissarsi il vostro grande disprezzo,

Qual è l'esperienza più grande che potete fare? Essa è l'ora del grande disprezzo. L'ora in cui anche la vostra felicità vi nausea, e così pure la vostra ragione e la vostra virtù<sup>9</sup>,

L'ora in cui dite: "Che importa la mia felicità? Essa è povertà e sporcizia, e un miserabile benessere. E la mia felicità dovrebbe giustificare la stessa esistenza?".

L'ora in cui dite: "Che importa la mia ragione? Ha essa fame di sapere come il leone del suo pasto? Essa è povertà e sporcizia e un miserabile benessere!".

L'ora in cui dite: "Che importa la mia virtù? Essa non mi ha reso ancora furibondo. Come sono stanco del mio bene e del mio male! Tutto ciò è povertà e sporcizia e un miserabile benessere!".

L'ora in cui dite: "Che importa la mia giustizia? Non vedo che io sia brace ardente. Ma il giusto è brace ardente!".

L'ora in cui dite: "Che importa la mia pietà? Non è la pietà la croce sulla quale viene inchiodato colui che ama gli uomini? Ma la mia pietà non è una crocifissione".

Parlaste già così? Gridaste già così? Oh, se vi avessi già sentito gridare così!

Non il vostro peccato, ma la vostra moderazione grida vendetta al cielo, la vostra avarizia nello stesso vostro peccato, grida vendetta al cielo!<sup>10</sup>

Dov'è la folgore che vi lecchi con la sua lingua? Dov'è la follia che vi si dovrebbe inoculare?

Vedete, io vi insegno il superuomo: esso è questa folgore, esso è questa follia!».

Quando Zarathustra ebbe così parlato, uno di tra la folla gridò: «Abbiamo ascoltato il funambolo abbastanza; adesso vogliamo anche vederlo!». E tutta la folla rise di Zarathustra. Da parte sua il funambolo, credendo che quelle parole fossero rivolte a lui, si mise all'opera.



Zarathustra invece guardò la folla meravigliato. Poi così parlò: «L'uomo è una corda, annodata tra l'animale e il superuomo -una corda tesa sopra un abisso.

Un pericoloso andare al di là, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso rabbrivire e fermarsi.

Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un *passaggio* e un *trapasso*.

Io amo coloro che non sanno vivere se non come quelli che vanno in rovina, perché essi sono quelli che vanno oltre.

Amo i grandi disprezzatori, perché essi sono i grandi veneratori e frecce del desiderio dell'altra riva.

Amo coloro che non stanno a cercar prima una ragione dietro le stelle per sacrificarsi e perire: ma che si sacrificano alla terra perché la terra sia un giorno del superuomo.

Amo colui che vive per conoscere e che vuole conoscere perché viva un giorno il superuomo. E così vuole la propria fine.

Amo colui che lavora e inventa, per costruire la casa al superuomo e preparargli la terra, l'animale e la pianta: giacché così egli vuole la propria fine.

Amo colui che ama la propria virtù: giacché la virtù è volontà di perire e una freccia del desiderio.

Amo colui che non serba per sé neanche una goccia di spirito, ma vuol essere in tutto lo spirito della sua virtù: così egli passa come spirito sopra il ponte.

Amo colui che fa della sua virtù la sua inclinazione e la sua fatalità: così egli vuole, per amore della sua virtù, vivere ancora e non vivere più.

Amo colui che non vuole avere molte virtù. Una virtù è più virtù di due, perché è più nodi a cui è annodata la fatalità.

Amo colui la cui anima si dissipa, che non vuole ringraziamenti e che non restituisce: giacché egli dona sempre e non vuole conservarsi<sup>11</sup>.

Amo colui che si vergogna se il dado riesce a suo favore e che allora si domanda: sono forse un baro? - giacché egli vuole perire.

Amo colui che getta parole d'oro davanti alle sue azioni e sempre mantiene ancor più che non prometta: giacché egli vuole la propria fine.

Amo colui che giustifica gli uomini dell'avvenire e redime quelli del passato: giacché egli vuole perire ad opera degli uomini del presente.

Amo colui che castiga il suo dio, perché ama il suo dio: giacché egli dovrà perire per la collera del suo dio<sup>12</sup>.

Amo colui la cui anima è profonda anche quando è ferita e che può perire per una piccola vicenda: così egli passa volentieri sopra il ponte.

Amo colui la cui anima è stracolma, sicché dimentica se stesso, e tutte le cose sono in lui: così tutte le cose diventano la sua fine.

Amo colui che ha libero spirito e libero cuore: così la sua testa non è che le viscere del suo cuore, ma il suo cuore lo spinge alla rovina.

Amo tutti coloro che sono come gocce gravi, le quali cadono a una a una dalla nuvola scura incombente sugli uomini: essi annunciano l'arrivo del fulmine e, come annunciatori, periscono.

Vedete, io sono un annunciatore del fulmine e una goccia greve che cade dalla nuvola: ma questo fulmine si chiama *il superuomo*».

## 5

Quand'ebbe pronunciato queste parole, Zarathustra guardò di nuovo la folia e tacque. «Eccoli qua», disse al suo cuore, «eccoli che ridono: non mi capiscono, io non sono la bocca per queste orecchie<sup>13</sup>.

Bisogna prima romper loro i timpani, perché imparino a udire con gli occhi? Bisogna strepitare come tamburi o come predicatori di penitenza? O credono solo ai balbuzienti?

Hanno qualcosa di cui vanno orgogliosi. Come chiamano ciò di cui vanno orgogliosi? Cultura, lo chiamano, esso li distingue dai caprai.

Perciò sentono pronunciare malvolentieri la parola “disprezzo” nei loro riguardi. E allora io parlerò al loro orgoglio.

E allora parlerò loro dell'essere più spregevole: e questo è *l'ultimo uomo*».

E così Zarathustra parlò alla folla:

«E tempo che l'uomo si assegni la sua meta. E tempo che l'uomo pianti il seme della sua più alta speranza.

Ancora è il suo terreno a ciò ricco abbastanza. Ma questo terreno diventerà un giorno povero e addomesticato, e nessun alto albero potrà più crescere in esso.

Ahimè, verrà il tempo in cui l'uomo non scagnerà più il dardo del suo desiderio al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!

Io vi dico: bisogna avere ancora il caos in sé per poter partorire una stella danzante<sup>14</sup>. Io vi dico: voi avete ancora il caos in voi.

Ahimè, verrà il tempo in cui l'uomo non partorrà più nessuna stella! Ahimè, verrà il tempo dell'uomo più spregevole, che non potrà più disprezzare se stesso!

Vedete, io vi mostro *l'ultimo uomol*

“Che cos’è l’amore? Che cos’è la creazione? Che cos’è il desiderio? Che cos’è la stella?” - così domanda l’ultimo uomo e ammicca.

La terra sarà allora diventata piccola, e su essa saltellerà l’ultimo uomo, che farà tutto piccolo. La sua razza è inestirpabile, come la pulce di terra; l’ultimo uomo è quello che ha la vita più lunga.

“Abbiamo inventato la felicità” - dicono gli ultimi uomini e ammiccano.

Hanno lasciato le contrade in cui era duro vivere: perché si ha bisogno di calore. Si ama inoltre il vicino e ci si strofina a lui: perché si ha bisogno di calore.

Ammalarsi e diffidare è per loro una colpa: si procede con circospezione. Stolto chi ancora inciampa in pietre o uomini!

Un po’ di veleno di tanto in tanto: ciò fa fare sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, per un piacevole morire.

Si lavora ancora, perché il lavoro intrattiene. Ma si cura che l’intrattenimento non nocca.

Non si diventa più poveri e ricchi: sia l’ima che l’altra cosa è troppo fastidiosa. Chi vuole ancora governare? Chi ancora obbedire? Sia l’una che l’altra cosa è troppo fastidiosa.

Nessun pastore e un solo gregge!<sup>15</sup> Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente, se ne va da sé al manicomio.

“Una volta erano tutti matti” - dicono i più raffinati e ammiccano.

Si è intelligenti e si sa perfettamente come sono andate le cose: così non c’è fine al motteggiare. Si litiga ancora, ma ci si riconcilia subito - altrimenti ci si rovina lo stomaco.

Si ha il proprio piacerino per il giorno e il proprio piacerino per la notte: ma si sta attenti alla salute.

“Noi abbiamo inventato la felicità” - dicono gli ultimi uomini e ammiccano».

E qui finì il primo discorso di Zarathustra, che si chiama anche «il proemio»: giacché a questo punto lo interruppe il clamore e il piacere della folla. «Dacci quest’ultimo uomo, Zarathustra - così gridavano - facci diventare quest’ultimo uomo! E noi ti regaleremo il superuomo!» E tutta la folla esultò schioccando la lingua. Ma Zarathustra si fece triste e disse al suo cuore:

Non mi capiscono: non sono la bocca per queste orecchie.

Certo ho vissuto troppo sulla montagna, ho ascoltato troppo ruscelli e alberi: ora parlo a loro come ai caprai.

Immota è la mia anima e chiara come la montagna al mattino. Ma essi credono che io sia freddo e un dicitore di orribili facezie.

E ora mi guardano e ridono: e ridendo mi odiano per di più. Nel loro riso c'è il gelo.

6

Ma allora accadde qualcosa che fece ammutolire tutte le bocche e strabuzzare tutti gli occhi. Nel frattempo cioè il funambolo si era messo all'opera: era uscito da una porticina e camminava sulla corda, che era tesa fra due torri, così che era sospesa al di sopra del mercato e della folla. Ma quando era giusto a metà del percorso, la porticina si riaprì e ne saltò fuori un tipo variopinto simile a un buffone, il quale andò a rapidi passi dietro al primo. «Muoviti, sciancato» gridò con voce terribile «muoviti poltrone, impostore, faccia sbiancata! Se non vuoi che ti solletichi col mio calcagno! Che stai a fare qui fra le due torri? Dentro la torre, dovresti stare, lì ti si dovrebbe rinchiudere, te che sbarri la strada a uno che è migliore di te!» E a ogni parola che diceva gli si faceva più vicino. Senonché, quando non era più che a un passo da lui, avvenne la cosa terribile, che fece ammutolire tutte le bocche e strabuzzare tutti gli occhi: cacciò un urlo da indemoniato e superò con un balzo quello che gli impediva il cammino. Ma l'altro, vedendosi superato dal rivale, perse la testa e l'equilibrio; lasciò cadere l'asta e schizzò, più veloce di questa, giù nel vuoto con un mulinello di braccia e gambe. La piazza e la folla sembrarono il mare quando è investito dalla tempesta: tutti fuggirono da tutte le parti calpestandosi, e ciò soprattutto là dove stava per schiantarsi il corpo.

Zarathustra invece rimase fermo, e proprio accanto a lui venne a cadere il corpo, malridotto e spezzato ma non ancora morto. Dopo un momento, lo sfracellato riprese coscienza, e vide Zarathustra inginocchiarsi accanto a lui. «Che cosa fai tu qui?» disse infine; «sapevo da un pezzo che il diavolo mi avrebbe dato lo sgambetto. Ora mi trascina all'inferno: vuoi forse impedirglielo?»

«Sul mio onore, amico» rispose Zarathustra, «niente di quello che dici esiste: non esiste il diavolo e non esiste l'inferno. La tua anima morirà prima ancora del corpo: non aver dunque più paura di niente!»

L'uomo guardò Zarathustra con diffidenza. «Se tu dici la verità» disse poi, «allora io perdendo la vita non perdo niente. Non sono molto più di un animale a cui è stato insegnato a ballare, a forza di bastonate e di bocconi striminziti».

«Ma no» disse Zarathustra, «tu hai fatto del pericolo il tuo mestiere, e in ciò non c'è nulla da disprezzare. Ora perisci per il tuo mestiere: per questo ti seppellirò con le mie mani».

Quando Zarathustra ebbe detto ciò, il moribondo non rispose più; ma mosse

la mano, come cercando la mano di Zarathustra per ringraziarlo.

7

Frattanto si andava facendo sera e la piazza del mercato veniva avvolta dall'oscurità: allora la folla si disperse, giacché anche la curiosità e la paura si stancano. Zarathustra invece rimase seduto a terra accanto al morto, sprofondato nei suoi pensieri: e così non si accorse del tempo che passava. Ma alla fine si fece notte, e un vento freddo si mise a soffiare sul solitario. Allora Zarathustra si alzò e disse al suo cuore:

In verità, una bella pesca ha fatto oggi Zarathustra! Non ha preso nessun uomo, sibbene un cadavere.

Un mistero inquietante è l'esistenza umana e ancor sempre senza senso: un buffone può esserle fatale.

Voglio insegnare agli uomini il senso del loro essere: che è il superuomo, il fulmine che scaturisce dall'oscura nube uomo.

Ma ancora sono lontano da loro, e quel che io sento non parla ai loro sensi. Per gli uomini io sono ancora qualcosa di mezzo tra un pagliaccio e un cadavere.

Oscura è la notte, oscure sono le vie di Zarathustra<sup>16</sup>. Vieni, freddo e rigido compagno! Ti porterò in un luogo dove ti seppellirò con le mie mani.

8

Detto che ebbe ciò al suo cuore<sup>17</sup>, Zarathustra si caricò il cadavere sulle spalle e si mise in cammino. Ma non aveva fatto ancora cento passi che un uomo gli si accostò di soppiatto e prese a sussurrare al suo orecchio - e, guarda, colui che parlava era il buffone della torre! «Va via da questa città, Zarathustra» disse; «troppi qui ti odiano. Ti odiano i buoni e giusti, chiamandoti loro nemico e di-sprezzatore; ti odiano i seguaci della fede verace, chiamandoti il pericolo della moltitudine. E stata la tua fortuna che si sia riso di te: e veramente, hai parlato come un buffone. E stata la tua fortuna che tu ti sia accompagnato a questo cane morto; abbassandoti così, per oggi ti sei salvato. Ma va via da questa città - o domani salterò al di sopra di te, un vivo al di sopra di un morto». E detto ciò l'uomo sparì; ma Zarathustra continuò a camminare per i vicoli bui.

Alla porta della città incontrò i becchini: essi gli fecero luce in viso con la fiaccola, riconobbero Zarathustra e lo schernirono molto. «Zarathustra porta via il cane morto: ma bravo, Zarathustra si è fatto becchino! Perché le nostre mani sono troppo pulite per questo arrosto. Vuole forse Zarathustra rubare al

diavolo il suo boccone? Ebbene, buon prò! E buon appetito per il pranzo! Purché il diavolo non sia miglior ladro di Zarathustra! Purché non li rubi entrambi, non li divori entrambi!» E sghignazzavano tra loro, celiando e confabulando.

Zarathustra non stette a rispondere e continuò per la sua strada. Dopo aver camminato per due ore, accanto a boschi e a paludi, e aver troppo udito l'affamato ululare dei lupi, venne anche a lui fame. Quindi si fermò a una casa solitaria in cui brillava un lume.

La fame mi assale come un predone, disse Zarathustra. In boschi e paludi mi assale la mia fame e nel pieno della notte.

Strani capricci ha la mia fame. Spesso mi viene solo dopo il pasto, e oggi per tutto il giorno non mi è venuta: dove se ne stava dunque?

E così dicendo Zarathustra bussò alla porta della casa. Apparve un vecchio che aveva in mano un lume; domandò: «Chi viene da me e dal mio cattivo sonno?».

«Un vivo e un morto» disse Zarathustra. «Datemi da mangiare e da bere, durante il giorno me ne sono dimenticato. Chi dà da mangiare agli affamati ristora la propria anima<sup>18</sup>: così dice la saggezza».

Il vecchio andò dentro e tornò subito dopo offrendo a Zarathustra pane e vino. «Questo è un brutto posto per gli affamati» disse; «perciò io abito qui. Animali e uomini vengono da me, dall'eremita. Ma di' anche al tuo compagno di mangiare e bere, egli è più stanco di te». Zarathustra rispose: «Il mio compagno è morto, avrò difficoltà a convincerelo». «Ciò non mi riguarda» disse il vecchio arcigno; «chi bussa alla mia porta deve anche prendere ciò che gli offro. Mangiate e statemi bene!»

Dopo di ciò Zarathustra camminò per altre due ore, confidando nel sentiero e nel chiarore delle stelle: per abitudine era infatti nottambulo e amava guardare in faccia le cose che dormono. Ma quando cominciò ad albeggiare, Zarathustra si ritrovò nel profondo di una foresta, in cui non si vedeva più alcun sentiero. Allora depose il morto nella cavità di un albero, all'altezza della sua testa - volendo proteggerlo dai lupi - e si stese egli stesso per terra, sul muschio. E subito si addormentò, col corpo stanco ma con l'anima immota.

Zarathustra dormì a lungo, e non solo l'aurora passò sopra il suo viso, ma anche la mattinata. Alla fine però riaprì gli occhi. Guardò meravigliato la foresta e il silenzio, guardò meravigliato in se stesso. Poi si levò di scatto, come un navigante che scorga a un tratto la terra, ed esultò: giacché aveva scorto una verità nuova. E così parlò allora al suo cuore:

Mi si è fatta luce dentro: ho bisogno di compagni e di uomini vivi - non di compagni morti e di cadaveri da portare con me dove voglio.

Ma di compagni vivi, ho bisogno, che mi seguano perché vogliono seguire se stessi - e là dove io voglio.

Mi si è fatta luce dentro: non alla folla parli Zarathustra bensì a dei compagni! Non diventi Zarathustra pastore e cane di un gregge!

Per stornare molti dal gregge - per questo sono venuto. Adirarsi dovranno con me folla e gregge: predone vuole essere chiamato Zarathustra dai pastori.

Pastori, dico, ma essi si chiamano i buoni e giusti. Pastori, dico, ma essi si chiamano i seguaci della fede verace.

Guarda i buoni e giusti! Chi odiano essi di più? Colui che spezza le loro tavole dei valori, colui che infrange, che delinque: ma questi è colui che crea.

Guarda i seguaci di tutte le fedi! Chi odiano di più? Colui che spezza le loro tavole<sup>19</sup> dei valori, colui che infrange, che delinque: ma questi è colui che crea.

Compagni cerca chi crea e non cadaveri, e neanche greggi e adepti. Uomini che creino con lui cerca chi crea, uomini che scrivano nuovi valori su nuove tavole.

Compagni cerca chi crea, e uomini che raccolgano con lui: ché tutto in lui è maturo per il raccolto. Ma a lui mancano le cento falci<sup>20</sup>: così strappa spighe adirato.

Compagni cerca chi crea, e compagni che sappiano affilare le loro falci. Essi saranno chiamati distruttori e spregiatori del bene e del male. Ma essi sono coloro che raccolgono e, dopo, festeggiano.

Compagni nel creare cerca Zarathustra, nel raccogliere e nel festeggiare: che cosa ha egli a che vedere con greggi e pastori e cadaveri?

E tu, mio primo compagno di cammino, stammi bene! Bene ti ho seppellito nel tuo albero cavo, bene ti ho nascosto ai lupi.

Ma ora mi separo da te, il tempo è trascorso. Tra aurora e aurora è sorta in me una nuova verità.

Non pastore dovrò essere, non seppellitore di morti. Mai più vorrò ancora parlare alla folla; e per l'ultima volta ho parlato a un morto.

Mi accompagnerò a chi crea, a chi raccoglie e a chi festeggia: mostrerò loro l'arcobaleno e tutte le scale del superuomo.

Canterò il mio canto ai solitari e ai solitari a due; e a chi ha ancora orecchie per l'inaudito, a costui farò il cuore pesante con la mia felicità.

Procederò verso la mia meta, andrò per il mio cammino; i tardi e gli esitanti li salterò a piè pari. E così segni il mio passo il loro trapasso!

Ciò Zarathustra aveva detto al suo cuore quando il sole era nel meriggio; poi si mise a scrutare il cielo - giacché aveva sentito sopra il suo capo l'acuto strido di un uccello. E, guarda, un'aquila descriveva ampi cerchi nell'aria, e da essa pendeva un serpente, non come una preda bensì come un amico: giacché esso si teneva attorcigliato intorno al collo dell'aquila.

«Sono i miei animali!» esclamò Zarathustra e si rallegrò di cuore.

«L'animale più superbo sotto il sole e l'animale più astuto<sup>21</sup> sotto il sole - sono usciti in perlustrazione.

Vogliono vedere se Zarathustra è ancora vivo. E in verità, vivo io ancora?

Ho trovato più pericoli tra gli uomini che tra le bestie. Per vie pericolose va Zarathustra. Siano i miei animali le mie guide!»

Detto ciò, Zarathustra si ricordò delle parole dettategli dal santo nel bosco, sospirò e così parlò al suo cuore:

Ah, se io fossi più accorto! Potessi essere così profondamente astuto come il mio serpente!

Ma sto chiedendo una cosa impossibile: e allora chiederò al mio orgoglio che vada sempre insieme con la mia astuzia!

E se un giorno la mia accortezza mi abbandonerà - ahimè, essa ama volarsene via! - che se ne voli via allora anche il mio orgoglio con la mia follia!

— Così cominciò il tramonto di Zarathustra.



# Also sprach Zarathustra.

---

Ein Buch

für

Alle und Keinen.

Von

**Friedrich Nietzsche.**

---

Chemnitz 1883.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

Paris  
W. Fischbacher  
33 Rue de Seine.

St. Petersburg  
H. Schmitzdorff  
(C. Roettger.)  
Kais. Hof-Buchhandlung.  
5 Newsky Prospekt.

Turin  
(Florenz, Rom.)  
Hermann Loescher  
via di Po 19.

New-York  
E. Steiger & Co.  
25 Park Place.

London  
Williams & Norgate  
14 Henrietta Street,  
Covent Garden.

Frontespizio della prima edizione di *Così parlò Zarathustra*.

(Chemnitz, E. Schmeitzner, 1883).

1. Questo paragrafo o capitoletto corrisponde all'af. 342 di FW, salvo che in quest'apofrismo è nominato il lago Urmi.

2. L'età in cui Cristo cominciò la sua predicazione. Cfr. *Luca* 3, 23.

3. Sono i due animali di Zarathustra. L'accostamento con quelli di Machiavelli, la volpe e il leone, non è gratuito, perché la scepsi morale di Nietzsche si iscrive in pieno nel realismo del *Principe* e lo continua idealmente.

4. In questo paragrafo è tratteggiato uno dei motivi del pessimismo nietzschiano: è inutile sacrificarsi per gli uomini, accumulare saggezza a costo di solitudine, studio e privazione: gli uomini preferiscono vivere *expediti*, senza carichi ingombranti. Alla saggezza e alla verità preferiscono la spensieratezza e l'illusione.

5. Uno dei temi ricorrenti di Nietzsche: la lotta per non farsi vincere dal disgusto della vita e degli uomini. E il suo essere o non essere. «La nausea per l'uomo è il mio pericolo» (Eh, *Perché sono un destino*, 6).

6. Dichiarazione fondamentale, che non sempre si tiene presente come motore di tutta la ricerca di Nietzsche, comunque ne siano giudicati gli esiti.

7. Nietzsche potrebbe aver preso l'idea del funambolo dalla lettera di Galiani a Madame d'Epinay del 21 settembre 1776. Parlando della tarda conversione di Madame Geoffrin, che aveva a Parigi il salotto intellettuale più famoso, Galiani distingue dal fanatico l'incredulo. «Il fanatico è un uomo che si mette a correre in mezzo a una folla e da principio tutti lo seguono». Ma «l'incredulo fa ben di più. È un funambolo che fa per aria le mosse più incredibili, volteggiando intorno alla corda. Riempie di spavento e di stupore tutti gli spettatori e nessuno ha la tentazione di seguirlo o di imitarlo» (F. GALIANI, *Dialogo sulle donne e altri scritti*, a cura di Cesare Cases, Feltrinelli, Milano, 1957-1979, p. 62). Del resto, col forte accento che Galiani mette sull'incredulità («[...] il più grande sforzo che lo spirito dell'uomo possa fare contro il proprio istinto e il proprio gusto. Si tratta di privarsi per sempre di tutti i piaceri dell'immaginazione, di tutto il sapore del meraviglioso; si tratta di vuotare tutto il sacco del sapere; e l'uomo vorrebbe sapere di negare © di dubitare sempre di tutto e di fermarsi in un impoverimento di tutte le idee, le conoscenze, le scienze sublimi, ecc. Che vuoto orrendo! che nulla! che sforzo!»), sull'eroismo dell'incredulità, questa lettera potrebbe aver notevolmente rafforzato Nietzsche nella posizione da lui già da sempre assunta e sostenuta a favore dell'autonomia e indipendenza umana, come testimonia l'accanimento in questo senso del «senzadio» Zarathustra. Le *Lettres à Madame d'Epinay* dell'abate Galiani sono conservate nella biblioteca di Nietzsche. Nietzsche riteneva Galiani più profondo di Voltaire, anzi «l'uomo più profondo, più acuto e forse anche più sporco del suo secolo» (JGB 26), e giunse fino a far propria, lui così schizzinoso, la sua definizione della virtù (JGB 288).

8. Del superuomo si danno varie interpretazioni. Già Nietzsche se ne lamenta in Eh, *Perché scrivo libri così buoni*, 1. Qui e altrove, egli dà a suo riguardo non poche indicazioni. Particolarmente importante ciò che ne dice alla fine di quest'opera della sua ultima vita cosciente, nel § 5 del capitolo *Perché io sono un destino*. Lo stesso uomo (superuomo) di cui qui si parla, è specificato nel § 8 come «l'uomo fiero e benriuscito, colui che dice sì, che è certo dell'avvenire, che è garante dell'avvenire» Nel capitolo *Così parlò Zarathustra*, 6, Zarathustra è identificato col superuomo e dichiarato nello stesso tempo «la più alta specie dell'esistente». Ma poiché *YUbermensch* oscilla, come Napoleone e Cesare Borgia che ne sarebbero prefigurazioni, fra il «trasfiguratore dell'esistenza» e *YUnmensch*: all'origine della varietà delle interpretazioni c'è l'ambiguità di Nietzsche stesso, la quale vige anche per le altre nozioni tipiche del malriuscito e della sua debolezza (in che consistono?), della volontà di potenza, del grande meriggio, dell'eterno ritorno ecc.

9. Il tema del «grande disprezzo» è un tema ricorrente in Nietzsche. Esso è correlato a quello del superuomo e del superamento dell'uomo in genere, che Nietzsche ha visto certamente come più facile del necessario, anche se gli si concede ci non essere darwinista (ma qualcuno, come Gehlen o Nehamas, non glielo concede). Però esso invade anche la dottrina, in particolare in FW af. 379.

10. Locuzione biblica derivata da *Genesi*, 4, 10.
11. Cfr. *Luca*, 17, 33: «Chi cerca di conservare la sua anima la perderà, e chi la perderà la preserverà».
12. Cfr. *Ebrei*, 12, 6: «Perché il Signore castiga colui che egli ama». Cfr. anche *Proverbi*, 13, 24, e *Apocalisse*, 3, 19.
13. Cfr. *Matteo*, 13, 13.
14. La stella danzante che nasce dal caos è l'ordine che nasce dal disordine, come caso raro nella natura. Teoria prettamente nietzschiana, che regge soprattutto poeticamente. Come può nascere la stella dal caos, l'ordine dal disordine, se caos e disordine non hanno già in sé il principio dell'ordine?
15. *Giovanni*, 10, 16: «[...] e vi sarà un solo gregge, un sol pastore».
16. Cfr. *Proverbi*, 4, 19: «[...] la via dei senzadio è come il buio».
17. Questa espressione ricorrente in Nietzsche si trova già anche in Omero (*Il. II*, 409; *XIV*, 156; *Od. XXII*, 411; ecc.) e nella Bibbia (per esempio *Genesi*, 8, 21).
18. Cfr. *Salmi*, 146, 5,7: «Beato colui che dà del cibo agli affamati».
19. Come Mosè in *Esodo*, 32, 19.
20. Cfr. *Matteo*, 9, 37: «Ben è la messe grande, ma pochi son gli operai».
21. Cfr. *Genesi*, 3, 1.

PARTE PRIMA  
I DISCORSI DI ZARATHUSTRA

## DELLE TRE METAMORFOSI

Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventi cammello, e leone il cammello, e fanciullo alla fine il leone.

Molte cose pesanti ci sono per lo spirito, per lo spirito forte e paziente che alberga la venerazione: la sua fortezza chiede pesi da portare, e i pesi più gravi.

Che cosa è pesante? Così domanda lo spirito paziente, così si inginocchia, simile al cammello, e vuol essere ben caricato.

Che cosa è più pesante di tutto, o voi eroi? Così domanda lo spirito paziente. Perché io possa prenderlo su di me ed essere lieto della mia fortezza.

Non è: abbassarsi, per far male alla propria superbia? Far brillare la propria stoltezza, per deridere la propria saggezza?

O è: separarsi dalla propria causa, quand'essa celebra la sua vittoria? Salire su alti monti, per tentare il tentatore?<sup>1</sup>

O è: nutrirsi delle ghiande e dell'erba della conoscenza e, per amor della conoscenza, soffrire la fame nell'anima?

O è: essere malato e rimandare a casa i consolatori e stringere amicizia con i sordi, che mai odono quel che tu vuoi?

O è: scendere in acqua sporca, quando è l'acqua della verità, senza respingere da sé le rane fredde e i rospi bollenti?

O è: amare coloro che ci disprezzano, e porgere la mano al fantasma quando vuol farci paura?

Tutte queste cose pesantissime prende su di sé lo spirito paziente; come il cammello che corre carico nel deserto, così corre anch'esso nel suo deserto.

Ma nel deserto più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone. Esso vuole impossessarsi della libertà ed essere signore nel suo deserto.

Si cerca qui il suo ultimo signore: vuol diventargli nemico, a lui e al suo ultimo dio, vuole lottare per la vittoria con il grande drago.

Qual è il grande drago che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? «Tu devi» si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice: «Io voglio».

Il «Tu devi» gli sbarra il passo, scintillando come l'oro. E un animale squamato, e su ogni squama splende come l'oro il «Tu devi!»

Valori millenari brillano su queste squame, e così parla il più possente di tutti i draghi: «Ogni valore delle cose risplende in me».

«Ogni valore fu già creato, e ogni valore creato sono io. In verità, non ci dev'essere più alcun "Io voglio"!» Così parla il drago.

Fratelli, perché c'è bisogno del leone nello spirito? Perché non basta la bestia da soma che rinuncia e venera?

Creare nuovi valori — ciò non può fare ancora neanche il leone: ma crearsi libertà per un nuovo creare — ciò può la potenza del leone.

Crearsi libertà e un santo No anche di fronte al dovere: per questo, fratelli, c'è bisogno del leone.

Prendersi il diritto per nuovi valori — è questo il più terribile prendere per uno spirito paziente e pieno di venerazione. In verità, questa è per esso una rapina e l'affare di un animale di rapina.

Come la sua cosa più sacra egli amava un tempo il «Tu devi»; ora deve trovare vaneggiamento e arbitrio anche nelle cose più sacre, per rapinare libertà al suo amore: c'è bisogno del leone per questa rapina.

Ma dite, fratelli, che cosa sa fare ancora il fanciullo che neanche li leone sapeva fare? Perché deve ancora il leone predatore diventare fanciullo?

Innocenza è il fanciullo e oblio, un ricominciare, un gioco, una ruota che ruota da sé<sup>2</sup>, un primo impulso, un santo dir sì.

Sì, per il gioco del creare, fratelli, c'è bisogno di un santo dir sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto-per-il-mondo conquista per sé il *suo* mondo.

Tre metamorfosi vi ho nominato dello spirito: come lo spirito divenne cammello, e leone il cammello, e il leone alla fine fanciullo.

Così parlò Zarathustra. E allora si trovava nella città che si chiama Vacca Pezzata.

### DELLE CATTEDRE DELLA VIRTÙ<sup>3</sup>

A Zarathustra fu vantato un saggio che sapeva parlar bene del sonno e della virtù: per questo, si diceva, egli riceveva molti onori e ricompense, e tutti i giovani andavano a sedersi ai piedi della sua cattedra. Zarathustra andò da lui, e si sedette con tutti i giovani ai piedi della sua cattedra. E il saggio così parlò:

Onorate e rispettate il sonno! Questa è la prima cosa! Ed evitate tutti quelli che dormono male e stanno svegli la notte!

Perfino il ladro ha rispetto per il sonno: sempre sguscia via silenzioso nella notte. Senza rispetto è invece il guardiano notturno, senza rispetto egli porta il suo corno.

Quella di dormire non è un'arte minore: per ciò è già necessario star svegli tutto il giorno.

Dieci volte devi vincere te stesso durante il giorno: ciò procura una buona stanchezza ed è papavero per l'anima.

Dieci volte devi riconciliarti con te stesso; giacché il vincersi è amarezza, e chi non si riconcilia non dorme bene.

Dieci verità devi trovare durante il giorno: altrimenti cerchi la verità anche di notte, e la tua anima resta affamata.

Dieci volte devi ridere ed essere allegro durante il giorno: altrimenti la notte avrai disturbi di stomaco, questo padre dell'afflizione.

Lo sanno pochi: ma per ben dormire bisogna avere tutte le virtù. Farò falsa testimonianza? Commetterò adulterio?

Mi indurrò a concupire la serva del vicino?<sup>4</sup> Tutto ciò si concilia male col buon sonno.

E anche quando si hanno tutte le virtù, bisogna saper fare ancora una cosa: mandare a dormire, al momento opportuno, anche le virtù.

Affinché non Brighino tra loro, le care donnine! E a tue spese, sventurato!

Pace con Dio e col vicino: questo vuole il buon sonno. E pace anche col diavolo del vicino! Altrimenti verrà a trovarti di notte.

Onore all'autorità e obbedienza, anche all'autorità storta! Così vuole il buon sonno. Che cosa posso farci se la potenza cammina volentieri con le gambe storte?

Per me il miglior pastore sarà sempre quello che porta la sua pecora nel prato più verde<sup>5</sup>: questo si accorda bene con il buon sonno.

Non voglio molti onori né grandi tesori: ciò infiamma la milza. Ma non si dorme bene senza un buon nome e un tesoruccio.

Una compagnia piccola mi è più gradita di una cattiva: ma essa deve saper andare e venire al tempo giusto. Questo si accorda con il buon sonno.

Mi piacciono molto anche i poveri di spirito<sup>6</sup>: essi conciliano il sonno. Essi sono beati, specialmente se si dà loro sempre ragione.

Così trascorre il giorno per il virtuoso. Quando poi viene la notte, mi guardo bene dall'invocare il sonno! Non vuole essere invocato, il sonno, che è il signore delle virtù!

Ma penso a ciò che ho fatto e pensato durante il giorno. Ruminando mi interrogo, paziente come una vacca: quali sono stati allora i tuoi dieci superamenti?

E quali sono state le dieci riconciliazioni e le dieci verità e le dieci risate con cui il mio cuore ha fatto bene a se stesso?

Meditando tali cose e cullato da quaranta pensieri, sono a un tratto assalito dal sonno, il non chiamato, il signore delle virtù.

H sonno bussa ai miei occhi: e questi si fanno pesanti. Il sonno mi tocca la bocca: e questa rimane aperta.

In verità, su soffici calzari esso viene a me, il più caro dei ladri, e mi ruba i miei pensieri: ed io resto lì stupido come questa cattedra.

Ma allora non resto più a lungo in piedi così: e già sono sdraiato.

Sentendo così parlare il saggio, Zarathustra rise in cuor suo: perché intanto gli si era fatta luce dentro. E così egli parlò al suo cuore:

Un matto è per me questo saggio qui con i suoi quaranta pensieri: ma credo che s'intenda bene del sonno.

Felice già chi abita in vicinanza di questo saggio! Un tale sonno contagia, contagia anche attraverso una parete spessa.

Un incantesimo si sprigiona già dalla sua cattedra. E non invano sedettero i giovani davanti al predicatore della virtù.

La sua saggezza dice: star svegli per ben dormire. E veramente, se la vita non avesse senso e io dovessi scegliere l'insensatezza, anche per me questa sarebbe l'insensatezza più degna di essere scelta.

Ora capisco chiaramente che cosa una volta si cercava soprattutto, quando si cercavano i maestri di virtù. Un buon sonno, si cercava per sé, e a ciò virtù oppiacee!

Per tutti questi vantati saggi delle cattedre la saggezza era il sonno senza sogni: essi non conoscevano un miglior senso della vita.

Ancora oggi ce ne sono alcuni, come questo predicatore della virtù, e non sempre così onesti: ma il loro tempo è trascorso. Ed essi non stanno in piedi più a lungo: e già sono sdraiati.

Beati sono questi sonnacchiosi: perché presto saranno appisolati.

Così parlò Zarathustra.

## DI COLORO CHE ABITANO UN MONDO DIETRO IL MONDO<sup>7</sup>

Una volta anche Zarathustra lanciò la sua illusione al di là dell'uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo. Opera di un dio sofferente e tormentato mi sembrava allora il mondo.

Un sogno mi sembrava allora il mondo e il poema di un dio; fumo colorato davanti agli occhi di un divino scontento.

Bene e male e piacere e dolore e io e tu — fumo colorato mi sembrava davanti ad occhi creativi. Il creatore voleva distogliere lo sguardo da sé — allora creò il mondo.

Un ebbro piacere è per il sofferente distogliere lo sguardo dal proprio soffrire e perdersi. Un ebbro piacere e un voler perdersi mi sembrò una volta il mondo.

Questo mondo, l'eterno imperfetto, immagine di un'eterna contraddizione e



immagine imperfetta — un ebbro piacere per il suo imperfetto creatore — tale mi sembrò una volta il mondo.

Così una volta lanciai anch'io la mia illusione al di là dell'uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo<sup>8</sup>. Davvero al di là dell'uomo?

Oh, fratelli, questo dio che io creai era opera dell'uomo e della follia dell'uomo, come tutti gli dèi!

Era un uomo, e solo un povero frammento di uomo e di Io: dalla mia propria cenere e brace venne a me, questo spettro, veramente! Non mi venne dall'aldilà!

Che cosa avvenne poi, fratelli? Vinsi me stesso, il sofferente, portai la mia cenere sul monte<sup>9</sup>, mi inventai una più chiara fiamma. E, vedi, lo spettro *si allontanò* da me!

Una sofferenza sarebbe ora per me e un tormento nella guarigione, credere a tali spettri: una sofferenza sarebbe ora per me e un'umiliazione. Così io parlo a coloro che abitano un mondo dietro il mondo.

Fu sofferenza e impotenza — ciò creò tutti i mondi dietro il mondo; e quella breve follia di felicità che solo il più sofferente conosce.

Stanchezza, che vuole arrivare con un salto alle ultime cose, con un salto mortale, una povera ignara stanchezza, che non vuole neanche più volere: essa creò tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo.

Credete a me, fratelli! Fu il corpo che disperò del corpo — esso tastò con le dita dello spirito raggrinto le pareti ultime.

Credete a me, fratelli! Fu il corpo che disperò della terra — esso sentì il ventre dell'essere che gli parlava.

E allora volle sfondare con la testa le pareti ultime, e non solo con la testa — per passare al di là, in «quel mondo».

Ma «quel mondo» è ben nascosto all'uomo, quel mondo disumanato inumano, che è un celeste nulla; e il ventre dell'essere non parla affatto all'uomo, se non come uomo.

In verità, difficile da dimostrare è ogni essere e difficile da far parlare. Ditemi, fratelli, non si dimostra nel modo migliore anche la più stramba di tutte le cose?

Sì, questo Io e la contraddizione e il groviglio dell'Io parlano ancora nel modo più onesto del loro essere, questo Io che crea, che vuole, che assegna valore, ed è la misura e il valore delle cose.

E questo essere onestissimo, l'Io, parla del corpo, e vuole ancora il corpo, anche quando poeta e fantastica e svolazza con ali spezzate.

L'Io impara a parlare sempre più onestamente: e quanto più impara, tanto più trova parole per onorare il corpo e la terra.

Un nuovo orgoglio mi insegnò il mio Io. ed io lo insegno agli uomini: di non ficcare più il capo nella sabbia delle cose celesti, ma di portarlo libero, un capo terreno che dà senso alla terra!

Una nuova volontà insegno io agli uomini: volere questa via che l'uomo ha finora percorso alla cieca, e approvarla e non discostarsene più furtivamente come fanno gli ammalati e i moribondi!

Malati e moribondi furono coloro che disprezzarono il corpo e la terra e inventarono il regno celeste e le gocce di sangue redentrici<sup>10</sup>: ma anche questi dolci e foschi veleni essi presero dal corpo e dalla terra!

Volevano sfuggire alla loro miseria, e le stelle erano per loro troppo lontane. Allora sospirarono: «Oh, se ci fossero strade celesti, per penetrare in un altro essere e in un'altra felicità!» — e allora si inventarono le loro vie segrete e le loro pozioncelle di sangue!<sup>11</sup>

E s'illusero di essere ormai sottratti al loro corpo e a questa terra, gli ingrati. Ma a chi dovevano lo spasimo e la delizia della loro sottrazione? Al loro corpo e a questa terra.

Mite è Zarathustra coi malati. Veramente, egli non si adira per i loro modi di consolarsi e di essere ingrati. Possano essi guarire e vincersi e crearsi un corpo migliore!

Nemmeno Zarathustra si adira col convalescente, quand'egli guarda con tenerezza alla sua illusione e a mezzanotte si aggira furtivo intorno alla tomba del suo dio: ma malattia e corpo malato restano per me anche le sue lacrime.

Molta gente malata c'è sempre stata tra coloro che poetano e smaniano di Dio; essi odiano furiosamente l'uomo della conoscenza e quella virtù nuovissima che si chiama: onestà<sup>12</sup>.

Guardano sempre all'indietro, verso epoche buie: certo allora fede e illusione erano un'altra cosa; il delirio della ragione era somiglianza con Dio, e il dubbio peccato.

Fin troppo bene conosco questi simili a Dio: essi vogliono che si creda in loro, e che il dubbio sia peccato. Fin troppo bene so anche in che cosa essi stessi credono di più.

In verità non a mondi dietro il mondo e a gocce di sangue redentrici: bensì al corpo credono anch'essi più di tutto, e il loro corpo è per essi la cosa in sé.

Ma una cosa malata è il corpo per loro: e volentieri essi uscirebbero dalla propria pelle. Perciò stanno a sentire i predicatori di morte ed essi stessi predicano i mondi dietro il mondo.

State piuttosto a sentire, fratelli, la voce del corpo sano: è questa una voce più onesta e più pura.

Più onesto e puro parla il corpo sano, il corpo perfetto e squadrato<sup>13</sup>: ed esso

parla del senso della terra.

Così parlò Zarathustra.

## DEI DISPREZZATORI DEL CORPO

Ai disprezzatori del corpo voglio dire la mia parola. Per me essi non devono ricominciare daccapo a imparare e a insegnare, ma devono solo dire addio al loro corpo — e ammutolire per sempre.

«Io sono corpo e anima» — così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?

Ma il risvegliato, il sapiente dice: io sono in tutto e per tutto corpo, e niente al di fuori di esso; e anima è solo una parola per un qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un unico senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore<sup>14</sup>.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami «spirito», un piccolo strumento e giocattolo della tua grande ragione.

Tu dici «Io», e sei orgoglioso di questa parola. Ma una cosa più grande, a cui tu non vuoi credere, è il tuo corpo e la sua grande ragione: questa non dice Io, ma fa Io.

Ciò che il senso sente, ciò che lo spirito conosce, non ha mai il suo fine in sé. Ma senso e spirito vorrebbero convincerti di essere il fine di tutte le cose: tanto son vanitosi.

Strumenti e giocattoli sono senso e spirito: dietro a loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con le orecchie dello spirito.

Sempre il Sé ascolta e cerca: confronta, costringe, conquista, distrugge. Domina ed è anche il dominatore dell'Io.

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente imperatore, un saggio sconosciuto — si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa mai per che cosa il tuo corpo ha bisogno proprio della tua saggezza?

Il tuo Sé ride del tuo Io e dei suoi salti orgogliosi. «Che cosa sono mai questi salti e voli del pensiero?» esso si dice. «Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell'Io e il suggeritore dei suoi concetti».

Il Sé dice all'Io: «Qui senti dolore!». E quello soffre e riflette a come non soffrire più — e per questo appunto *deve* pensare.

Il Sé dice all'Io: «Qui senti piacere!». E quello gioisce e riflette a come gioire ancora molte volte — e per questo appunto *deve* pensare.

Ai disprezzatori del corpo voglio dire una parola. Che essi disprezzino, è

dovuto al fatto che apprezzano. Che cos'è che ha creato apprezzare e disprezzare e valore e volontà?

Il Sé creatore si è creato l'apprezzare e il disprezzare, si è creato il piacere e il dolore. Il corpo creatore si è creato lo spirito come una mano della sua volontà.

Anche nella vostra stoltezza e nel vostro disprezzo, o disprezzatori del corpo, voi servite il vostro Sé. Io vi dico: lo stesso vostro Sé vuole morire e si ritrae dalla vita.

Non riesce più a fare ciò che ama fare più di tutto: creare al di là di sé. Ciò esso ama più di tutto, questo è tutto il suo fervore.

Ma a ciò si è fatto per esso troppo tardi: e così il vostro Sé vuole perire, o disprezzatori del corpo.

Perire vuole il vostro Sé, e perciò siete diventati disprezzatori del corpo! Perché non riuscite più a creare al di là di voi stessi.

E perciò anche provate rabbia contro la vita e la terra. Un'inconsapevole invidia è nel torvo sguardo del vostro disprezzo.

Io non vengo per la vostra strada, o disprezzatori del corpo! Voi non siete per me ponti verso il superuomo!

Così parlò Zarathustra.

## DELLE PASSIONI GAUDIOSE E DOLOROSE

Fratello, se hai una virtù, ed è la tua virtù, allora non l'hai in comune con nessuno.

Certo, tu vuoi chiamarla per nome e accarezzarla: vuoi tirarle l'orecchio e scherzare con essa.

Ma, vedi, ora hai il suo nome in comune col popolo e sei diventato popolo e gregge con la tua virtù!

Faresti meglio a dire: «Inesprimibile e senza nome è ciò che dà tormento e dolcezza alla mia anima ed è anche la fame delle mie viscere».

Sia la tua virtù troppo alta per la familiarità dei nomi: e se devi parlare di essa, non ti vergognare di balbettarne.

Così parla e balbetta: «Questo è il *mio* bene, questo io amo, così esso mi piace interamente, così solo voglio questo bene.

Non lo voglio come legge di un dio, non lo voglio come un canone e una necessità degli uomini: non sia per me un indicatore di so-vramondi e di paradisi.

Una virtù terrena è quella che io amo: c'è in essa poca avvedutezza e meno

di tutto la ragione degli altri.

Ma questo uccello si è fatto il nido da me: perciò io lo amo e lo vezzeeggio — ora cova da me le sue uova d'oro».

Così devi balbettare e lodare la tua virtù.

Una volta avevi delle passioni e le chiamavi cattive. Ma ora non hai che le tue virtù: esse si sono sviluppate dalle tue passioni.

Raccomandasti caldamente a queste passioni la tua meta più alta: ed ecco che esse sono diventate le tue virtù e gioie.

E che tu fossi della razza dei collerici o di quella dei lussuriosi o dei fanatici religiosi o dei vendicativi:

Alla fine tutte le tue passioni sono diventate virtù e tutti i tuoi demòni angeli.

Una volta avevi cani feroci nei tuoi sotterranei: ma alla fine essi si sono trasformati in uccelli e amabili cantatrici.

Dai tuoi veleni ti sei distillato il tuo balsamo; hai munto la tua vacca afflizione e ora bevi il dolce latte della sua mammella<sup>15</sup>.

E niente di male potrà per l'avvenire più crescere da te, se non il male che cresce dalla contesa delle tue virtù.

Fratello, se hai fortuna, hai una virtù e non di più: così passerai più leggero sopra il ponte.

E grande distinzione avere molte virtù, ma è un destino pesante; e più d'uno andò nel deserto e si uccise, perché era stanco di essere una battaglia e un campo di battaglia delle virtù.

Fratello, è male la guerra e la battaglia? Ma questo male è necessario, sono necessarie l'invidia e la diffidenza e la calunnia fra le tue virtù.

Guarda come ciascuna delle tue virtù anela alla vetta suprema: ciascuna vuole tutto il tuo spirito, perché sia il *suo* araldo, vuole tutta la tua forza nella collera, nell'odio e nell'amore.

Ogni virtù è gelosa dell'altra, e una cosa tremenda è la gelosia. Anche le virtù possono perire di gelosia.

Chi è avvolto dalla fiamma della gelosia rivolge alla fine, simile allo scorpione, l'aculeo avvelenato contro se stesso.

Oh, fratello, non hai mai visto ancora una virtù calunniare se stessa e trafiggersi?

L'uomo è qualcosa che dev'essere superato: e perciò tu devi amare le tue virtù — giacché perirai per esse.

Così parlò Zarathustra.

## DEL DELINQUENTE PALLIDO

Voi non volete uccidere, giudici e sacrificatori, prima che Pani-male abbia assentito col capo? Guardate, il delinquente pallido ha fatto il cenno: dai suoi occhi parla il grande disprezzo.

«Il mio Io è qualcosa che dev'essere superato: il mio Io è per me il grande disprezzo dell'uomo»: così parlano i suoi occhi.

Che egli abbia giudicato se stesso, è stato il suo momento più alto: non fate che il sublime ritorni nella sua bassezza!

Non c'è redenzione, per colui che così soffre di se medesimo, se non in una rapida morte.

Il vostro uccidere, giudici, dev'essere una pietà e non una vendetta. E, uccidendo, fate in modo da giustificare voi stessi la vita!

Non basta che vi riconciliate con colui che uccidete. La vostra tristezza sia amore del superuomo: così giustificherete il vostro continuare a vivere!

Dovete dire «nemico» ma non «malvagio»; dovete dire «malato» ma non «furfante»; dovete dire «pazzo» ma non «peccatore».

E tu, giudice rosso, se tu volessi dire ad alta voce tutto quello che hai già fatto in pensiero, tutti griderebbero: «Via questa sozzura, via questo verme velenoso!»

Ma una cosa è il pensiero, un'altra l'atto e un'altra ancora l'immagine dell'atto. La ruota della causa non gira fra di loro.

Un'immagine ha reso pallido quest'uomo pallido. Egli era all'altezza del suo atto, quando lo commise: ma non ne sopportò l'immagine, una volta commessolo.

Da allora si considerò sempre l'autore di un unico atto. Pazzia chiamo io ciò: l'eccezione si capovolse in lui in essenza.

La striscia tracciata per terra paralizza la gallina; il colpo da lui inferto paralizzò la sua povera ragione — e questa io la chiamo la pazzia *dopo* l'atto.

Sentite, giudici! Un'altra pazzia c'è ancora: ed è la pazzia prima dell'atto. Oh, per me voi non avete strisciato abbastanza a fondo in quest'anima!

Così parla il giudice rosso: «Perché questo delinquente assassino? Egli voleva rapinare». Ma io vi dico: la sua anima voleva sangue, non rapina: egli agognava la felicità del coltello!

Ma la sua povera ragione non comprese questa pazzia e lo convinse. «Che importa il sangue?» disse. «Non vuoi almeno fare anche una rapina? Prenderti una vendetta?»

Ed egli ascoltò la sua povera ragione: come piombo gravava su di lui il suo discorso — e allora rapinò, quando assassinò. Non voleva vergognarsi della sua

pazzia.

E ora, di nuovo, grava su di lui il piombo della sua colpa, e di nuovo la sua povera ragione è così rigida, così impedita, così pesante.

Se soltanto potesse scuotere il capo: il suo carico rotolerebbe giù: ma chi scuote questo capo?

Che cos'è quest'uomo? Un cumulo di malattie che attraverso la mente si riversano nel mondo: qui esse vogliono fare la loro preda.

Che cos'è quest'uomo? Una matassa di serpenti furiosi che raramente se ne stanno in pace tra loro — e allora se ne vanno ciascuno per conto proprio a cercar preda nel mondo.

Guardate questo povero corpo! Ciò che esso patì e bramò, questa povera anima se lo interpretò — lo interpretò come piacere di uccidere e avidità della felicità del coltello.

Chi oggi si ammala, viene assalito dal male che oggi è male: egli vuole far male, con ciò che fa male a lui. Ma ci furono altri tempi e un altro male e bene.

Una volta era male il dubbio e la volontà del Sé. Allora il malato diventava un eretico o una strega: come eretico o strega, pativa e voleva far soffrire.

Ma ciò non vuole entrarvi nelle orecchie: ai vostri buoni è nocivo, mi dite. Ma che importa a me dei vostri buoni?

Molte cose, nei vostri buoni, mi fanno schifo, e perverso non il loro male. Vorrei che avessero una pazzia e di essa perissero, come questo delinquente pallido!

Veramente vorrei che la vostra pazzia si chiamasse verità o fedeltà o giustizia: ma essi hanno la loro virtù per vivere a lungo e in un miserabile benessere.

Io sono una ringhiera accanto al fiume: si afferri a me chi può afferrarsi! Ma io non sono la vostra gruccia.

Così parlò Zarathustra.

## DEL LEGGERE E SCRIVERE

Di tutto quanto è scritto io amo solo quel che uno scrive col suo sangue. Scrivi col sangue: e vedrai che il sangue è spirito.

Non è affatto facile, capire il sangue altrui: odio gli oziosi che leggono.

Chi conosce il lettore, non fa più niente per il lettore. Ancora un secolo di lettori e lo spirito stesso puzzerà.

Che tutti possano imparare a leggere, rovina alla lunga non solo lo scrivere, ma anche il pensare.

Una volta lo spirito era Dio, poi si fece uomo, e ora si va facendo addirittura plebe.

Chi scrive col sangue e per sentenze, non vuole essere letto, ma imparato a memoria.

In montagna la via più breve è quella di vetta in vetta: ma per questo devi avere le gambe lunghe. Le sentenze devono essere vette: e coloro a cui si parla, grandi e grossi.

L'aria fina e pura, il pericolo vicino e lo spirito pieno di allegra cattiveria: queste cose stanno bene insieme.

Voglio avere intorno a me coboldi, perché sono coraggioso. Il coraggio, che fuga gli spettri, crea a se stesso coboldi — il coraggio vuol ridere.

Io non sento più con voi: questa nuvola che vedo sotto di me, questa nerezza e pesantezza, di cui rido — proprio questa è la vostra nuvola di temporale.

Voi guardate in su, quando cercate elevazione. E io guardo in basso, perché sono sopraelevato.

Chi di voi può insieme ridere ed essere elevato?

Chi sale sui monti più alti ride di tutte le tragedie e tragicommedie.

Coraggiosi, noncuranti, beffardi, violenti — così ci vuole la saggezza: essa è femmina e ama sempre e solo il guerriero.

Voi mi dite: «La vita è difficile da sopportare». Ma perché mai avreste la mattina il vostro orgoglio e la sera la vostra rassegnazione?

La vita è difficile da sopportare: ma non mi fate troppo i delicati! Noi siamo tutti quanti dei begli asini e asine da caricare<sup>16</sup>.

Che cosa abbiamo in comune col bocciuolo di rosa, che trema perché su di esso si è posata una goccia di rugiada?

E vero: noi amiamo la vita non perché siamo abituati alla vita ma perché siamo abituati all'amore.

C'è sempre un po' di follia nell'amore. Ma c'è anche sempre un po' di ragione nella follia<sup>17</sup>.

E anche a me, che voglio bene alla vita, sembra che le farfalle e le bolle di sapone e quanti tra gli uomini sono della loro specie ne sappiano di più sulla felicità.

Veder svolazzare queste animule leggere scioccherelle leggiadre e volubili — ciò fa sgorgare a Zarathustra lacrime e canti.

Crederei solo a un dio che sapesse danzare.

E quando vidi il mio demonio, lo trovai serio, meticoloso, profondo, solenne: era lo spirito di gravità — a causa sua cadono tutte le cose.

Non con la collera ma con il riso si uccide. Orsù, uccidiamo lo spirito di



gravità!<sup>18</sup>

Ho imparato a camminare: da allora mi lascio correre. Ho imparato a volare: da allora non voglio essere spinto per smuovermi.

Ora sono leggero, ora volo, ora mi vedo sotto di me, ora danza un dio attraverso di me.

Così parlò Zarathustra.

## DELL'ALBERO SUL MONTE<sup>19</sup>

L'occhio di Zarathustra aveva notato che un giovane lo evitava. E mentre una sera se ne andava solo su per i monti che circondano la città che è detta Vacca Pezzata: guarda, incontrò sul suo cammino questo giovane, il quale sedeva appoggiato a un albero e contemplava la valle con sguardo stanco. Zarathustra abbrancò l'albero presso il quale era seduto il giovane e così parlò:

Se io volessi scuotere quest'albero qui con le mie mani, non potrei farlo.

Ma il vento, che noi non vediamo, lo squassa e lo piega come vuole<sup>20</sup>. Peggio di tutto ci piegano e squassano mani invisibili.

Allora il giovane si alzò, sbigottito, e disse: «Sento Zarathustra e stavo proprio pensando a lui». Zarathustra replicò:

«E per questo ti spaventi? Ma è dell'uomo come dell'albero.

Quanto più egli vuole elevarsi e andare verso la luce, tanto più fortemente le sue radici aderiscono alla terra, tendono in basso, verso l'oscurità, il profondo — verso il male».

«Sì, verso il male!» esclamò il giovane. «Come è possibile che tu abbia scoperto la mia anima?»

Zarathustra sorrise e disse: «Certe anime non saranno mai scoperte se non saranno prima inventate».

«Sì, verso il male!» esclamò ancora il giovane.

«Hai detto la verità, Zarathustra. Non ho più fiducia in me stesso, da quando cerco di elevarmi, e nessuno ha più fiducia in me — come può accadere ciò?

Il mi trasformo troppo rapidamente: il mio oggi confuta il mio ieri. Spesso salto i gradini, quando salgo e ciò nessun gradino me lo perdona<sup>21</sup>.

Quando sono in alto mi ritrovo sempre solo. Nessuno parla con me, il gelo della solitudine mi fa rabbrivire. Che cosa vado cercando, lì in alto? Il mio disprezzo e il mio anelito crescono l'uno con l'altro; quanto più salgo, tanto più disprezzo colui che sale. Che cosa va cercando, lì in alto?

Come mi vergogno del mio salire e incespicare! Come derido il mio violento

ansimare! Come odio chi vola! Come sono stanco di stare lì in alto!»

Qui il giovane tacque. Ma Zarathustra guardò l'albero presso il quale stavano e così parlò:

«Quest'albero si erge solitario qui sul monte; è cresciuto molto al di sopra degli uomini e degli animali.

E se volesse parlare, non avrebbe nessuno che lo capirebbe: tanto in alto è cresciuto.

Ora aspetta e aspetta — che cosa aspetta mai? Esso dimora troppo vicino alla sede delle nubi: aspetta forse il primo fulmine?»<sup>22</sup>.

Quando Zarathustra ebbe detto ciò, il giovane esclamò gesticolando vivacemente: «Sì, Zarathustra, tu dici la verità. Desideravo la mia fine, quando volevo elevarmi, e tu sei il fulmine che io aspettavo! Guarda, che cosa è rimasto di me da quando ci sei apparso? E *Y invidia* per te, che mi ha distrutto!». Così parlò il giovane piangendo amaramente<sup>23</sup>. Ma Zarathustra lo cinse col suo braccio e lo portò via con sé.

E quando ebbero camminato insieme per un po', Zarathustra prese a parlare così:

«Mi si spezza il cuore. Più che non me lo dicano le tue parole, mi dice il tuo occhio tutto il tuo pericolo.

Ancora non sei libero, tu ancora *cerchi* la libertà. Il tuo cercare ti ha fatto insonne e troppo sveglio.

Tu aspiri a una libera elevatezza, la tua anima ha sete di stelle. Ma anche i tuoi cattivi istinti sono assetati di libertà.

I tuoi cani famelici vogliono uscire in libertà: latrando dal piacere nei loro sotterranei se il tuo spirito si sforza di aprire tutte le segrete<sup>24</sup>.

Per me tu sei ancora un prigioniero che si immagina la libertà: ah, l'anima di tali prigionieri diventa intelligente, ma anche astuta e cattiva.

Il liberato dello spirito deve ancora purificarsi. Molto è rimasto in lui del carcere e del marciume: il suo occhio deve ancora purificarsi.

Sì, io conosco il tuo pericolo. Ma per il mio amore e la mia speranza ti scongiuro: non gettar via il tuo amore e la tua speranza!

Tu ti senti ancora nobile e nobile ti sentono ancora pure gli altri che ti stanno in cagnesco e ti lanciano sguardi cattivi. Sappi che un'anima nobile è un ostacolo per tutti.

Un'anima nobile è un ostacolo anche per i buoni: e anche quando dicono che uno è buono, lo vogliono in tal modo mettere da parte.

L'uomo nobile vuole creare cose nuove e una nuova virtù. L'uomo buono vuole cose vecchie e che le cose vecchie siano conservate.

Ma non è questo il pericolo dell'anima nobile, cioè che diventi uno dei

buoni, bensì che diventi sfrontato, schernitore, distruttore.

Oh, conosco uomini nobili che hanno perduto la loro più alta speranza. E da allora calunniano tutte le alte speranze.

Da allora vivono sfrontatamente di piaceri brevi, e quasi non progettano più nulla die vada al di là della giornata.

“Lo spirito è anche voluttà” — così dissero. Allora si spezzarono le ali al loro spirito: ora esso si aggira strisciando e insozza ciò che rode.

Una volta pensavano di diventare eroi: ora sono dei dissoluti. Un cruccio e un orrore è per essi l’eroe.

Ma per il mio amore e la mia speranza, ti scongiuro: non gettar via l’eroe che è nella tua anima! Mantieni sacra la tua più alta speranza!».

Così parlò Zarathustra.

## DEI PREDICATOSI DI MORTE

Ci sono predicatori di morte: e la terra è piena di gente a cui si deve predicare il distacco dalla vita.

Piena è la terra di superflui, rovinata è la vita dai troppi. Li si distolga da questa vita aiettandoli alla «vita eterna»!

«Gialli»: così si chiamano i predicatori di morte, o «neri». Ma io voglio mostrarceli anche sotto altri colori.

Ci sono quegli esseri terribili che si portano dentro la bestia da preda, e non hanno scelta se non tra i piaceri e lo sbranarsi. E i loro piaceri sono ancora vano sbranarsi.

Non sono neanche diventati uomini, questi esseri terribili: che predichino pure il distacco dalla vita e trapassino essi stessi nell’altra!

Ci sono i tisici dell’anima: non sono ancora nati che già cominciano a morire, e sono avidi di dottrine della stanchezza e della rinuncia.

Vorrebbero essere morti, e noi dovremmo onorare questa loro volontà! Guardiamoci dal risvegliare questi morti e dal far torto a queste bare ambulanti!

Incontrano un malato o un vecchio o un cadavere; e subito dicono: «La vita è confutata!».

Ma essi soltanto sono confutati e il loro occhio, che vede dell’esistenza solo quella faccia.

Avvolti in spessa malinconia e avidi dei piccoli casi che adducono la morte: così attendono e stringono i denti.

O invece: si appigliano agli zuccherini e si ridono della loro puerilità in

questo: pendono dalla loro pagliuzza di vita e si ridono del loro essere ancora appesi a un filo di paglia.

La loro saggezza suona: «Un pazzo, chi continua a vivere, ma così pazzi siamo noi! E questa appunto è la cosa più pazza della vita!».

«La vita non è che dolore» — così dicono altri e non mentono: e allora fate in modo da non soffrire più! Fate in modo che finisca la vita che è solo dolore!

E dunque suoni la dottrina della vostra virtù: «Tu devi ucciderti! Devi svignartela!».

«La voluttà è peccato — così dicono certuni che predicano la morte — togliamoci di mezzo e non generiamo più figli!»

«Generare è faticoso — dicono gli altri — a che continuare a generare? Non si generano che infelici!» E anch'essi sono predicatori di morte.

«Ci vuole pietà — così dicono altri ancora -. Prendete quel che ho! Prendete quel che sono! Tanto meno mi legherà la vita!»

Se fossero veramente, profondamente pietosi, amareggerebbero la vita al loro prossimo. Sarebbero cattivi — questa sarebbe la loro vera bontà.

Ma essi si vogliono sbarazzare della vita. Che gliene importa di avvicinare gli altri a sé sempre più saldamente con le loro catene e i loro doni?

E anche voi, per cui la vita è lavoro forsennato e scalmana: non siete voi stanchissimi della vita? Non siete voi maturi per la predica della morte?

Voi tutti, a cui è caro il lavoro forsennato e tutto quanto è veloce, nuovo, straniero — voi vi sopportate male, la vostra laboriosità è fuga e volontà di dimenticare voi stessi.

Se credeste di più alla vita, vi abbandonereste meno all'attimo. Ma non avete in voi abbastanza contenuto per attendere — nemmeno per la pigrizia!

Dappertutto risuona la voce di coloro che predicano la morte: e la terra è piena di gente a cui si deve predicare la morte.

O «la vita eterna»: per me è lo stesso — purché si affrettino a trapassare!

Così parlò Zarathustra.

## DELLA GUERRA E DEI GUERRIERI

Dai nostri migliori nemici noi non vogliamo essere risparmiati, e neanche da coloro che amiamo dal profondo del cuore. E dunque lasciate che vi dica la verità!

Fratelli miei nella guerra, io vi amo dal profondo del cuore, io sono e fui un vostro pari. E sono anche il vostro miglior nemico. E dunque lasciate che vi dica la verità!

Io so dell'odio e dell'invidia del vostro cuore. Voi non siete grandi abbastanza per non conoscere odio e invidia. Allora siate grandi abbastanza da non vergognarvi di voi stessi!

E se non potete essere dei santi della conoscenza, siatene almeno i guerrieri. Sono questi i compagni e i precursori di tale santità.

Vedo molti soldati: potessi vedere molti guerrieri! «Uniforme» si chiama quella che portano: possa non essere uniforme ciò che con essa ricoprono!

Per me dovete essere tali, che il vostro occhio cerchi sempre un nemico — il *vostro* nemico. E per alcuni di voi c'è un odio a prima vista.

Dovete cercare il vostro nemico, dovete condurre la vostra guerra e per le vostre idee! E se la vostra idea soccombe, la vostra onestà deve ancora esultarne!

Dovete amare la pace come mezzo per nuove guerre. E la pace più breve più di quella lunga.

A voi io non consiglio il lavoro ma il combattimento. A voi non consiglio la pace ma la vittoria. Il vostro lavoro sia un combattimento, la vostra pace sia una vittoria!

Si può tacere e sedere in silenzio solo se si ha l'arco e la freccia: altrimenti si chiacchiera e si litiga. La vostra pace sia una vittoria!

Voi dite che è la buona causa che santifica anche la guerra? Io vi dico che è la buona guerra che santifica ogni causa.

La guerra e il coraggio hanno fatto cose più grandi dell'amore del prossimo. Non la vostra pietà, ma il vostro valore ha salvato finora gli sventurati.

Che cosa è buono? domandate. Essere valorosi è buono. Lasciate che le ragazzine dicano: «Essere buono è essere carino e insieme commovente».

Vi si chiama senza cuore: ma il vostro cuore è verace, e io amo il pudore dei vostri affetti. Voi vi vergognate del vostro flusso, e altri si vergognano del loro riflusso.

Siete brutti? Ebbene, fratelli, avvolgetevi nella sublimità, manto della bruttezza!

E se la vostra anima diventa grande, essa diventa superba, e nella vostra sublimità c'è la cattiveria. Io vi conosco.

Nella cattiveria il superbo s'incontra con il molle. Ma essi si fraintendono. Io vi conosco.

Dovete avere solo nemici che siano da odiare, non nemici da disprezzare. Dovete essere fieri del vostro nemico: allora i successi del vostro nemico saranno anche i vostri successi.

Ribellione — questa è la nobiltà dello schiavo. La vostra nobiltà sia l'obbedienza! Il vostro stesso comandare sia un obbedire!

A un buon guerriero il «Tu devi» suona più gradevole dell'«Io voglio». E tutto ciò che vi è caro, voi dovete farvelo comandare.

Il vostro amore della vita sia amore della vostra più alta speranza: e la vostra più alta speranza sia il più alto pensiero della vita!

Ma il vostro pensiero più alto dovete farvelo comandare da me — ed esso suona: l'uomo è qualcosa che dev'essere superato.

E dunque vivete la vostra vita di obbedienza e di guerra! Che importa vivere a lungo? Quale guerriero vuol essere risparmiato?

Io non vi risparmio, io vi amo dal profondo del cuore, fratelli miei nella guerra!

Così parlò Zarathustra.

## DEL NUOVO IDOLO

Da qualche parte ci sono ancora popoli e greggi, ma non da noi, fratelli: qui ci sono Stati.

Lo Stato? E che cos'è? Ebbene, ora apritemi bene le orecchie, perché ora vi dico la mia parola sulla morte dei popoli.

Stato significa il più freddo di tutti i mostri freddi. Freddamente anche esso mente; e dalla sua bocca striscia fuori questa menzogna: «Io, lo Stato, sono il popolo»<sup>25</sup>.

Menzogna, è! Furono creatori coloro che crearono i popoli e vi innalzarono sopra una fede e un amore: così servirono la vita.

Sono distruttori coloro che apparecchiano trappole per i molti e le chiamano Stato: vi innalzano sopra una spada e cento cupidigie.

Dove c'è ancora popolo, esso non capisce lo Stato e lo odia come sguardo malvagio e peccato contro i costumi e i diritti.

Vi do questo segno<sup>26</sup>: ogni popolo parla una sua lingua del bene e del male: e questa il vicino non la capisce. Esso si è inventato la sua lingua nei costumi e nei diritti.

Invece lo Stato mente in tutte le lingue del bene e del male; e qualunque cosa dica, mente — e qualunque cosa abbia, l'ha rubata.

Tutto in esso è falso; morde con denti rubati, il mordace. False son perfino le sue viscere.

Confusione delle lingue del bene e del male: questo è il segno che vi do come segno dello Stato. In verità, questo segno interpreta la volontà di morte! In verità, esso fa cenno ai predicatori di morte!

Nasce troppa gente: lo Stato fu inventato per i superflui!

Guardate un po' come esso li attira a sé, i troppi! Come li ingoia e mastica e rimastica!

«Sulla terra non c'è niente più grande di me: io sono il dito ordinatore di Dio» — così muggisce il mostro<sup>27</sup>. E non solo orecchiuti e miopi cadono in ginocchio!

Ahimè, anche in voi, magnanimi, esso sussurra le sue fosche menzogne! Ahimè, esso sa scoprire i cuori generosi, che sono pronti a prodigarsi!

Sì, sa scoprire anche voi, vincitori del vecchio dio! La lotta vi stancò, e ora la vostra stanchezza serve il nuovo idolo!

Eroi e uomini d'onore vorrebbe schierare intorno a sé il nuovo idolo! Volentieri si riscalda al sole delle buone coscienze — il freddo mostro!

Tutto vuol dare *a voi*, se *voi* lo adorare<sup>28</sup>, il nuovo idolo: così si compra lo splendore della vostra virtù e lo sguardo dei vostri occhi fieri.

Con voi vuole adescare i troppi! Sì, è stato qui inventato un artificio infernale, un cavallo della morte, che tintinna nella bardatura di onori divini!

Sì, un morire per molti è stato qui inventato, che si vanta di essere vita: in verità un grande servizio reso a tutti i predicatori di morte!

Stato chiamo io il luogo in cui tutti bevono veleno, buoni e cattivi; Stato il luogo in cui tutti si perdono, buoni e cattivi; Stato il luogo in cui il lento suicidio di tutti si chiama «vita».

Guardate questi superflui! Si rubano le opere degli inventori e i tesori dei saggi: chiamano cultura il loro furto — e tutto diventa per essi malattia e molestia!

Guardate questi superflui! Sono sempre malati, vomitano la loro bile e la chiamano giornale. Si divorano tra loro e non possono neanche digerirsi.

Guardate questi superflui! Acquistano ricchezze diventando con ciò più poveri. Vogliono il potere e per primo la leva del potere, molto denaro — questi impotenti!

Guardate come si arrampicano, queste svelte scimmie! Si arrampicano gli uni sugli altri e si trascinano nel fango e nella bassezza.

Vogliono tutti arrivare al trono: è la loro follia — come se la felicità sedesse in trono! Spesso sul trono siede il fango — e spesso anche il trono sul fango.

Per me sono tutti dementi, scimmie arrampicatrici e spiriti sovraeccitati. Il loro idolo è per me maleodorante, il freddo mostro: tutti quanti sono per me maleodoranti, questi idolatri.

Fratelli, volete dunque soffocare nelle esalazioni dei loro musi e delle loro brame? Ma piuttosto frantumate le finestre e saltate fuori all'aperto!

Scansate il cattivo odore! Allontanatevi dall'idolatria dei superflui!

Scansate il cattivo odore! Allontanatevi dalle esalazioni di questi sacrifici

umani!

La terra è ancora libera per i magnanimi. Ancora sono vuote molte sedi per i solitari e per i solitari a due, intorno alle quali spira il profumo di mari silenziosi.

Una libera vita è ancora aperta ai magnanimi. In verità, chi poco possiede viene tanto meno posseduto: sia lodata la piccola povertà!

Solo dove finisce lo Stato comincia l'uomo che non è superfluo<sup>29</sup>: lì comincia il canto della necessità, melodia unica e insostituibile.

Là dove *finisce* lo Stato — guardate, guardate, fratelli! Non lo vedete, l'arcobaleno, e i ponti del superuomo?

Così parlò Zarathustra.

## DELLE MOSCHE DEL MERCATO

Fuggi, amico mio, nella tua solitudine! Ti vedo assordato dal chiasso dei grandi e punzecchiato dal pungiglione dei piccoli.

Degnamente sanno tacere con te il bosco e la rupe. Fatti di nuovo simile all'albero che ami, dai larghi rami: in silenzio e in ascolto si protende sul mare.

Dove finisce la solitudine, là comincia il mercato; e dove comincia il mercato, là comincia anche il chiasso dei grandi commedianti e il ronzio delle mosche velenose.

Nel mondo anche le cose migliori non servono a nulla se non c'è uno che le rappresenti: grandi uomini chiama il popolo questi rappresentatori.

Poco comprende il popolo la grandezza, cioè la creazione. Ma ha sensi per tutti i rappresentatori e attori di grandi cause.

Il mondo gira intorno a coloro che inventano nuovi valori — gira invisibilmente. Ma intorno ai commedianti girano il popolo e la fama: così va il mondo.

L'attore ha spirito ma non ha la coscienza dello spirito. Egli crede sempre a ciò con cui fa credere più fortemente gli altri — li fa credere in *lui*.

Domani avrà una fede nuova e dopodomani una più nuova ancora. Ha sensi pronti, come il popolo, e umori mutevoli.

Sconvolgere — ciò significa per lui: dimostrare. Far impazzire — ciò significa per lui: convincere. E il sangue è per lui la migliore di tutte le ragioni.

Una verità che si insinua solo in orecchie fini, la chiama menzogna e nulla. Veramente, egli crede solo a dèi che fanno molto chiasso nel mondo!

Il mercato è pieno di buffoni solenni — e il popolo si gloria dei suoi grandi uomini! Questi sono per esso i signori dell'ora.



Ma l'ora li incalza: ed essi incalzano te. E anche da te vogliono un sì o un no. Ahi, vuoi assiderti tra il prò e il contro?

Per questi assoluti e importuni sii senza gelosia, tu che ami la verità! Mai la verità andò a braccetto con un assoluto.

Per questi subitanei, ritirati nella tua sicurezza: solo sul mercato si è aggrediti per il sì o il no.

Lenta esperienza fanno tutti i pozzi profondi: essi devono aspettare molto, prima di sapere *che cosa* è caduto nella loro profondità.

Tutto ciò che è grande si ritrae in disparte dal mercato e dalla fama: in disparte dal mercato e dalla fama abitarono sempre gli inventori di nuovi valori.

Fuggi, amico, nella tua solitudine: ti vedo punzecchiato da mosche velenose. Fuggi là dove spira un'aria rigida e forte!

Fuggi nella tua solitudine! Hai vissuto troppo vicino ai piccoli e ai miserabili. Fuggi dalla loro vendetta invisibile! Verso di te essi non sono altro che vendetta.

Non alzare più il braccio contro di loro! Essi sono innumerevoli, e il tuo destino non è quello di essere un cacciamosche.

Sono innumerevoli, questi piccoli e miserabili; e più di un superbo edificio andò già in rovina a causa delle gocce di pioggia e dell'erbaccia.

Tu non sei una pietra, ma sei già scavato dalle molte gocce. Ti vedrò ancora spezzato e spaccato dalle molte gocce.

Ti vedo stancato da mosche velenose, ti vedo scalfito a sangue in cento punti; e il tuo orgoglio non vuole neanche adirarsi.

Vorrebbero sangue da te in tutta innocenza, bramano sangue le loro anime esangui — e punzecchiano quindi in tutta innocenza.

Ma tu, che sei profondo, soffri troppo profondamente anche per le piccole ferite; e ancor prima che tu sia guarito, lo stesso verme velenoso ti striscia già sulla mano.

Sei troppo orgoglioso per uccidere questi ingordi. Ma bada che non ti riesca fatale il sopportare tutti i loro torti velenosi!

Ti ronzano intorno anche con le loro lodi: importunità è la loro lode. Vogliono la vicinanza della tua pelle e del tuo sangue.

Ti adulano come un dio o un demonio; piagnucolano davanti a te come davanti a un dio o a un demonio. Che importa! Adulatori, sono, e piagnucoloni, e nient'altro.

Spesso anche fanno con te gli amabili. Ma questa fu sempre l'accortezza dei vili. Sì, i vili sono accorti!

Pensano molto a te, nella loro anima stretta — per loro sei sempre

inquietante! Tutto quel che fa molto pensare diventa inquietante.

Ti puniscono per tutte le tue virtù. Ti perdonano veramente solo i tuoi sbagli.

Poiché sei mansueto e di retto sentire, tu dici: «Sono innocenti per la loro piccola esistenza». Ma la loro anima stretta pensa: «Ogni grande esistenza è colpa».

Anche quando sei mite con loro, si sentono ancora da te disprezzati; e ti ricambiano il beneficio con nascosti malefici.

La tua fierezza senza parole va sempre contro il loro gusto; essi esultano se una volta sei abbastanza modesto da essere vanitoso.

Ciò che riconosciamo a qualcuno, in lui anche lo infiammiamo. Dunque guardati dai piccoli!

Davanti a te si sentono piccoli, e la loro bassezza cova e arde contro di te in invisibile vendetta.

Non hai notato quante volte sono ammutoliti al tuo apparire e come le loro forze li hanno abbandonati, quasi fumo di un fuoco che si spegne?

Sì, amico, tu sei la cattiva coscienza del tuo prossimo: giacché esso è indegno di te. Dunque ti odia e volentieri ti succhierebbe il sangue.

Coloro che ti stanno intorno saranno mosche velenose; ciò che in te è grande, proprio ciò è destinato a renderli più velenosi e sempre più simili alle mosche.

Fuggi, amico, nella tua solitudine e là dove spira un'aria rigida e forte! Il tuo destino non è quello di essere un cacciamosche.

Così parlò Zarathustra.

## DELLA CASTITÀ

Amo la foresta. Nelle città si vive male: ci sono troppi libidinosi.

Non è meglio cadere nelle mani di un assassino che nei sogni di una femmina libidinosa?

E guardate un po' questi uomini: il loro occhio lo dice — essi non conoscono niente di meglio sulla terra che giacere con una femmina.

Hanno fango sul fondo della loro anima; e guai se il loro fango ha anche spirito!

Foste almeno perfetti come gli animali! Ma all'animale si appartiene l'innocenza.

Vi consiglio forse di uccidere i vostri sensi? Io vi consiglio l'innocenza dei sensi.

Vi consiglio forse la castità? La castità è per alcuni una virtù ma per molti quasi un vizio.

Questi certo si astengono: ma la cagna sensualità guarda con invidia da tutto ciò che fanno.

Finanche sulle vette della loro virtù e fin nella fredda interiorità dello spirito li segue questa bestia e la sua insoddisfazione.

E con che garbo la cagna sensualità sa mendicare un brandello di spirito, quando le vien rifiutato un brandello di carne!

Amate la tragedia e tutto ciò che spezza il cuore? Ma io diffido della vostra cagna.

Vi vedo occhi troppo crudeli e gettate sguardi libidinosi verso i sofferenti. Non si è la vostra voluttà travestita e non si chiama essa ora pietà?

E anche questa similitudine vi do: non pochi che volevano scacciare il loro demonio, finirono in mezzo ai porci<sup>30</sup>.

A chi la castità riesce difficile, a costui essa è da sconsigliare: perché non diventi la via che porta all'inferno — ossia al fango e alla fregola dell'anima<sup>31</sup>.

Sto parlando di cose sporche? Per me non è questo il peggio.

Non quando la verità è sporca, ma quando è superficiale, scende malvolentieri nella sua acqua l'uomo della conoscenza.

In verità, ci sono persone profondamente caste: esse sono più miti di cuore, ridono di più e più facilmente di voi.

Ridono anche della castità e domandano: «Che cos'è la castità?».

«Non è la castità una follia? Ma questa follia venne a noi e non noi ad essa.

Noi abbiamo offerto a quest'ospite albergo e cuore: ora essa dimora in noi — e ci resti finché vuole!»

Così parlò Zarathustra.

## DELL'AMICO<sup>32</sup>

«Uno è sempre di troppo intorno a me» — così pensa l'eremita. «Sempre uno per uno — alla lunga ciò fa due!»

10 e Me siamo sempre troppo presi a colloquiare: come si potrebbe sopportarlo se non ci fosse un amico?

Sempre per l'eremita l'amico è il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare.

Ahimè, ci sono troppe profondità per tutti gli eremiti. Perciò sono così desiderosi di un amico e della sua altezza. Il nostro credere negli altri rivela in che cosa noi vorremmo credere in noi stessi. Il nostro desiderio di un amico

tradisce il nostro segreto.

E spesso si vuole con l'amore solo superare d'un balzo l'invidia. E spesso si attacca e ci si fa un nemico per nascondere che si è attaccabile.

«Sii almeno il mio nemico!» — così parla il vero rispetto che non osa chiedere l'amicizia.

Se si vuole avere un amico, si deve anche voler fare guerra per lui: e per fare guerra bisogna *poter* essere nemico.

Bisogna onorare nel proprio amico anche il nemico. Sai accostarti al massimo al tuo amico senza passare dalla sua parte?

Nel proprio amico bisogna avere il proprio miglior nemico. Gli devi essere vicinissimo col cuore, se gli ti opponi.

Davanti al tuo amico non vuoi portare abiti? Dev'essere un onore per il tuo amico che tu gli ti mostri così come sei? Ma per questo egli ti manderà al diavolo!

Chi non fa mistero di sé suscita indignazione: tanto avete ragione di temere la nudità! Sì, se foste dèi, potreste vergognarvi dei vostri abiti!

Per il tuo amico non potrai mai agghindarci troppo: giacché devi essere per lui uno strale e un desiderio verso il superuomo.

Hai già visto dormire il tuo amico — per sapere che aspetto ha? Che cos'è altrimenti il volto del tuo amico? E il tuo proprio volto visto in uno specchio grezzo e imperfetto.

Hai visto già dormire il tuo amico? Non ti sei spaventato vedendo che aspetto aveva il tuo amico? Oh, amico mio, l'uomo è qualcosa che dev'essere superato.

L'amico dev'essere un maestro dell'indovinare e del tacere: non devi voler vedere tutto. Il tuo sogno deve rivelarti che cosa fa il tuo amico da sveglio.

Un indovinare sia la tua pietà: per sapere anzitutto se il tuo amico vuole pietà. Forse ama in te l'occhio integro e lo sguardo dell'eternità.

La pietà per l'amico si nasconde sotto una dura scorza, mordendola devi perdere un dente. Solo così la cosa avrà la sua finezza e dolcezza.

Sei tu aria pura e solitudine e pane e medicina per il tuo amico? Qualcuno non sa spezzare le proprie catene, eppure è per l'amico un liberatore.

Sei uno schiavo? Allora non puoi essere amico. Sei un tiranno? Allora non puoi avere amici.

Per troppo tempo si celò nella donna uno schiavo e un tiranno. Perciò la donna non è ancora capace di amicizia: essa conosce solo l'amore.

Nell'amore della donna è ingiustizia e cecità verso tutto ciò che ella non ama. E anche nell'amore chiaroveggente della donna c'è ancor sempre aggressione e folgore e notte accanto alla luce.

Ancora la donna non è capace di amicizia: gatte sono ancor sempre le donne e uccelli. O, nel migliore dei casi, vacche.

Ancora la donna non è capace di amicizia. Ma ditemi, voi uomini, chi di voi è poi capace di amicizia?

Oh, la vostra povertà, voi uomini, e la vostra avarizia dell'anima! Quanto darete all'amico io darò anche al mio nemico, e non per questo diventerò più povero.

Esiste il cameratismo: possa esistere l'amicizia!

Così parlò Zarathustra.

## DEI MILLE E UNO SCOPI

Molti paesi vide Zarathustra e molti popoli: così scoprì il bene e il male di molti popoli. Nessuna maggior potenza trovò Zarathustra sulla terra del bene e male.

Nessun popolo potrebbe vivere se prima non valutasse; ma se vuole conservarsi, esso non può valutare come valuta il vicino.

Molte cose che per questo popolo erano buone, erano per un altro scherno e ignominia: questo io trovai. Molte cose trovai che erano qui chiamate cattive e lì ammantate di purpurei onori.

Mai un vicino capì l'altro: sempre la sua anima si stupì per il vaneggiamento e la cattiveria del vicino.

Una tavola di valori è sospesa su ogni popolo. Vedi, è la tavola dei suoi superamenti; vedi, è la voce della sua volontà di potenza.

E lodevole ciò che esso reputa difficile; ciò che è indispensabile e difficile si chiama buono, e ciò che inoltre libera dal bisogno supremo, ciò che è raro e difficilissimo — è da esso esaltato come santo.

Ciò che fa sì che esso domini e vinca e risplenda, con orrore e invidia del vicino: ciò è da esso considerato alto, primario, misura e senso di tutte le cose.

In verità, fratello, una volta che tu abbia conosciuto la necessità e la terra e il cielo e il vicino di un popolo: allora capisci la legge dei suoi superamenti e perché esso salga su questa scala verso la sua speranza.

«Sarai sempre il primo e prevarrai sugli altri: la tua anima gelosa non amerà nessuno se non l'amico» — ciò fece tremare l'anima a un greco: e così egli seguì la sua via di grandezza.

«Dire la verità e saper maneggiare arco e freccia» — ciò sembrò insieme caro e pesante a quel popolo da cui proviene il mio nome<sup>33</sup> — quel nome che è per me insieme caro e pesante.

«Onorare il padre e la madre e farne la volontà nel più profondo dell'anima»: questa tavola di superamento sospese su di sé un altro popolo<sup>34</sup>, che divenne perciò possente ed eterno.

«Mantenersi fedeli e per amore di fedeltà impegnare onore e sangue anche in cause cattive e pericolose»: questo insegnamento si impose un altro popolo<sup>35</sup> e, così domando se stesso, divenne gravido e onusto di grandi speranze.

In verità, gli uomini si sono dati tutto il loro bene e male. In verità, non lo hanno preso, non lo hanno trovato, esso non è sceso a loro come voce dal cielo.

Fu l'uomo a riporre valori nelle cose, per conservarsi — fu l'uomo a creare senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama «uomo», cioè colui che valuta.

Valutare è creare: sentite, voi che create! Lo stesso valutare è il tesoro e il gioiello di tutte le cose valutate.

Solo per il valutare esiste il valore: e senza il valutare la noce dell'esistenza sarebbe vuota. Sentitelo, voi che create!

Mutamento dei valori — ciò significa mutamento dei creatori. Sempre distrugge chi è destinato ad essere un creatore.

Creatori furono dapprima i popoli e solo tardi gli individui; in verità, l'individuo stesso è ancora la creazione più recente.

I popoli sospesero una volta una tavola del bene sopra di sé. L'amore che vuol dominare e l'amore che vuole obbedire si crearono insieme tali tavole.

Più antico è il piacere del gregge che il piacere dell'Io: e finché la buona coscienza si chiamerà gregge, solo la cattiva coscienza dirà: Io.

In verità, l'Io furbo, senza amore, che cerca il suo utile nell'utile dei molti: questa non è l'origine del gregge, ma la sua fine.

Furono sempre amanti e creatori, che crearono il bene e il male. Fuoco d'amore arde nei nomi di tutte le virtù e fuoco d'ira.

Molti paesi vide Zarathustra e molti popoli: nessuna maggior potenza trovò Zarathustra sulla terra delle opere degli amanti: «bene» e «male» sono i loro nomi.

In verità, un mostro è la potenza della lode e del biasimo. Dite, chi lo domerà, fratelli? Dite, chi getterà la catena sulle mille nuche di questa bestia?

Mille scopi ci sono stati finora, perché ci sono stati mille popoli. Solo la catena delle mille nuche manca ancora, manca lo scopo unico. L'umanità non ha ancora uno scopo.

Ma ditemi, fratelli: se all'umanità manca ancora lo scopo, non manca ancora essa stessa?

Così parlò Zarathustra.

## DELL'AMORE DEL PROSSIMO

Voi vi affollate intorno al prossimo e ne avete in cambio belle parole. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi.

Voi vi rifugiate presso il prossimo sfuggendo a voi stessi e vorreste farvene una virtù: ma io ho scrutato il vostro «disinteresse».

Il Tu è più antico dell'Io; il Tu è stato santificato, non ancora l'Io: e così l'uomo si stringe addosso al prossimo.

Vi consiglio io forse l'amore del prossimo? Vi consiglio piuttosto la fuga dal prossimo e l'amore del remoto!

Superiore all'amore del prossimo è l'amore del remoto e dell'avvenire; superiore ancora all'amore degli uomini è l'amore delle cose e dei fantasmi.

Questo fantasma che ti corre innanzi, fratello, è più bello di te; perché non gli dai la tua carne e le tue ossa? Ma tu hai paura e corri dal tuo prossimo.

Voi non sopportate voi stessi e non vi amate abbastanza: e perciò volete indurre il prossimo ad amarvi e indorarvi col suo errore.

Vorrei che non sopportaste ogni specie di prossimo e di suoi vicini; così dovrete creare da voi stessi il vostro amico e il suo cuore traboccante.

Quando volete parlar bene di voi stessi vi procurate un testimone; e quando lo avete indotto a pensar bene di voi, pensate voi stessi bene di voi.

Non mente solo colui che parla contro il suo sapere, ma anche e soprattutto colui che parla contro il suo non sapere. E così parlate voi di voi stessi con gli altri e ingannate con voi il vicino.

Così parla il matto: «L'avere a che fare con gli uomini rovina il carattere, specialmente quando non lo si ha».

Uno va dal prossimo perché cerca se stesso, e l'altro perché vorrebbe perdersi. Il vostro cattivo amore per voi stessi fa della solitudine una prigione per voi.

Il vostro amore del prossimo è pagato da quelli che sono lontani; e già quando siete tra voi in cinque, un sesto deve sempre morire.

Non amo neanche le vostre feste<sup>36</sup>: ci trovai troppi commedianti, e anche gli spettatori si comportavano spesso come commedianti.

Io non vi insegno il prossimo ma l'amico. Sia l'amico per voi la festa della terra e un presentimento del superuomo.

Io vi insegno l'amico e il suo cuore stracolmo. Ma occorre saper essere spugna, quando si vuol essere amati da cuori stracolmi.

Vi insegno l'amico in cui esiste il mondo compiuto, una coppa del bene —

l'amico che crea, che ha sempre da donare un mondo compiuto.

E come per lui il mondo si svolse da se stesso, così per lui esso si riavvolge in anelli, come il divenire del bene attraverso il male, come il divenire degli scopi dal caso.

L'avvenire e ciò che è remoto siano per te la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come la tua causa.

Fratelli, io non vi consiglio l'amore del prossimo: io vi consiglio l'amore del remoto.

Così parlò Zarathustra.

## DEL CAMMINO DEL CREATORE

Vuoi tu, fratello, andare a vivere in solitudine? Vuoi tu cercare la via che porta a te stesso? Indugia ancora un poco e ascoltami.

«Chi cerca si perde facilmente egli stesso. Ogni isolamento è colpa»: così parla il gregge. E tu sei a lungo appartenuto al gregge.

La voce del gregge continuerà a risuonare anche in te. E quando dirai: «Io non ho più la vostra stessa coscienza», sarà questo un lamento e un dolore.

Vedi, quella stessa coscienza generò anche questo dolore: e l'ultimo bagliore di questa coscienza si riverbera ancora sulla tua afflizione.

Ma tu, vuoi andare per la via della tua afflizione che è la via verso te stesso? Allora mostrami che ne hai il diritto e la forza!

Sei tu una nuova forza e un nuovo diritto? Un primo moto? Una ruota che ruota da sé?<sup>37</sup> Sai anche costringere le stelle a ruotarti intorno?

Ah, c'è tanta bramosia di innalzarsi! Ci sono tanti spasimi degli ambiziosi! Mostrami che non sei uno di questi bramosi e ambiziosi!

Ah, ci sono tanti pensieri grandi che non fanno più che un mantice: gonfiano rendendo più vuoti.

Ti chiami libero? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che ti sei sottratto a un giogo.

Sei tu uno a cui *era lecito* sottrarsi a un giogo? C'è più d'uno che gettò via il suo ultimo valore, quando gettò via la sua soggezione.

Libero da che cosa? Che cosa importa questo a Zarathustra? Lucidamente invece il tuo occhio deve annunciarmi: libero *per che cosai*

Sai dare a te stesso il tuo male e il tuo bene e inalberare sopra di te la tua volontà come una legge? Sai essere per te stesso giudice e vindice della tua legge?

Terribile è l'essere solo con il giudice e il vindice della propria legge. Così



una stella viene lanciata nello spazio desolato e nel gelido respiro della solitudine.

Ancor oggi soffri a causa dei molti, tu che sei uno: ancor oggi hai tutto il tuo coraggio e le tue speranze.

Ma un giorno la solitudine ti stancherà, un giorno il tuo orgoglio s'incurverà e il tuo coraggio scricchiolerà. Un giorno griderai: «Sono solo!».

Un giorno non vedrai più la tua altezza e vedrai la tua bassezza troppo vicina; la tua stessa sublimità ti farà impaurire come uno spettro. Un giorno griderai: «Tutto è menzogna!».

Ci sono sentimenti che vogliono uccidere il solitario; se non ci riescono, devono morire essi stessi! Ma sarai capace di essere assassino?

Conosci già, fratello, la parola «disprezzo»? E il tormento della tua giustizia, di essere giusto con coloro che ti disprezzano?

Tu costringi molti a cambiare idea su di te; essi te lo faranno pagar caro. Ti avvicinasti a loro e poi però andasti oltre: non te lo perdoneranno mai.

Tu vai al di sopra di loro: ma quanto più in alto sali, tanto più piccolo ti vede l'occhio dell'invidia. Più di tutti però è odiato colui che vola.

«Come vorreste essere giusti con me?» — devi dire — «io mi eleggo la vostra ingiustizia come la parte a me assegnata».

Ingiustizia e sporcizia essi gettano verso il solitario: ma, fratello, se vuoi essere una stella, non perciò devi risplendere meno per loro!

E guardati dai buoni e giusti! Essi crocifiggono volentieri coloro che si inventano la propria virtù — essi odiano il solitario.

Guardati anche dalla santa semplicità! Per essa è empio tutto ciò che non è semplice; essa scherza anche volentieri col fuoco — dei roghi<sup>38</sup>.

E guardati anche dagli accessi del tuo amore! Troppo presto il solitario tende la mano a colui che incontra.

A tanta gente non devi porgere la mano ma solo la zampa: e voglio che la tua zampa abbia anche artigli.

Ma il peggior nemico che puoi incontrare sarai sempre tu per te stesso; tu stesso ti tenderai l'agguato in caverne e foreste.

Solitario, tu vai per la via che porta a te stesso! E la tua via passa davanti a te stesso e ai tuoi sette demòni!

Sarai eretico per te stesso e strega e indovino e buffone e dubitatore ed empio e malvagio.

Devi voler ardere nella tua stessa fiamma: come vorresti rinnovarti senza essere prima diventato cenere?<sup>39</sup>

Solitario, tu vai per la via del creatore: vuoi crearti un dio dai tuoi sette

demòni!

Solitario, tu vai per la via dell'amante: ami te stesso e perciò ti disprezzi, come solo gli amanti disprezzano.

L'amante vuole creare, perché disprezza! Che cosa sa dell'amore colui che non dovette disprezzare proprio ciò che amava?

Va nella tua solitudine con il tuo amore e con il tuo creare, fratello; e solo tardi la giustizia ti seguirà zoppicando.

Va nella tua solitudine con le mie lacrime, fratello. Io amo colui che vuole creare al di sopra di sé e così perisce.

Così parlò Zarathustra.

## DELLE FEMMINE GIOVANI E VECCHIE

«Dove te ne vai quatto quatto nel crepuscolo, Zarathustra? E che cosa nascondi con tanta cura sotto il mantello?»<sup>40</sup>

E un tesoro che ti è stato donato? O un bambino che ti è nato? O ti sei messo ora a battere anche tu i sentieri dei ladri, tu amico dei malvagi?».

Veramente, fratello, disse Zarathustra, è un tesoro che mi è stato donato! E una piccola verità, quella che porto con me.

Ma essa è irrequieta come un bimbetto; e se non le tengo la bocca chiusa, strilla a squarciagola.

Oggi, mentre me ne andavo solo per la mia strada, nell'ora in cui tramonta il sole, ho incontrato una vecchietta che così ha parlato alla mia anima:

«Molte cose ha detto Zarathustra anche a noi donne, ma non ci ha mai parlato della donna».

E io le ho risposto: «Della donna bisogna parlare solo agli uomini».

«Parla anche a me della donna» ha detto lei; «io sono abbastanza vecchia per dimenticarlo subito».

E io ho accondisceso alla richiesta della vecchietta e così le ho parlato:

Tutto nella donna è enigma, e tutto nella donna trova una soluzione: essa si chiama gravidanza.

L'uomo è per la donna un mezzo: lo scopo è sempre il figlio. Ma che cos'è la donna per l'uomo?

Due cose vuole il vero uomo: pericolo e gioco. Perciò vuole la donna, come il giocattolo più pericoloso.

L'uomo dev'essere educato per la guerra e la donna per il ristoro del guerriero: ogni altra cosa è stoltezza.

Al guerriero non piacciono i frutti troppo dolci. Perciò gli piace la donna;

amara è anche la donna più dolce.

Meglio dell'uomo capisce la donna i bambini, ma l'uomo è più fanciullesco della donna.

Nell'uomo autentico si cela un bambino: esso vuole giocare. Orsù, donne, scopritemi il bambino nell'uomo!

Un giocattolo sia la donna, puro e fine, come la pietra preziosa, irradiata dalle virtù di un mondo che non esiste ancora.

Il raggio di una stella brilli nel vostro amore! La vostra speranza sia: «Possa io partorire il superuomo!».

Il vostro amore sia valoroso! Con il vostro amore dovete lanciaarvi contro colui che vi incute paura!

Nel vostro amore sia il vostro onore! Poco s'intende altrimenti la donna dell'onore. Ma questo sia il vostro onore, di amare sempre più di quanto siete amate, e di non essere mai seconde.

L'uomo tema la donna quand'ella ama: ella compie allora ogni sacrificio, e ogni altra cosa è per lei senza valore.

L'uomo tema la donna quand'ella odia: giacché l'uomo è in fondo all'anima solo malvagio, mentre la donna è lì cattiva.

Chi odia di più, la donna? Così disse il ferro alla calamita: «Io odio di più te, perché mi attrai ma non sei forte abbastanza da trarmi a te».

La felicità dell'uomo dice: io voglio. La felicità della donna dice: egli vuole.

«Vedi, ora proprio il mondo è diventato perfetto!» — così pensa ogni donna, quando obbedisce per pienezza d'amore.

E obbedire deve la donna e trovare una profondità per la sua superficie. Superficie è l'animo della donna, una pelle mobile e tempestosa su un'acqua bassa.

L'animo dell'uomo è invece profondo, la sua corrente scroscia in caverne sotterranee: la donna ne intuisce la forza, ma non la capisce.

A questo punto la vecchietta mi ha risposto: «Molte cose carine ha detto Zarathustra, specie per coloro che sono abbastanza giovani per esse.

È strano, Zarathustra conosce poco le donne, e tuttavia ha ragione su di loro! Accade ciò per il fatto che nella donna nessuna cosa è impossibile?<sup>41</sup>

E ora accetta come ringraziamento una piccola verità! Io sono abbastanza vecchia per dartela!

Avvolgila e tienile chiusa la bocca: se no urla troppo forte, questa piccola verità».

«Dammi, o donna, la tua piccola verità!» ho detto io. E così la vecchietta ha parlato:

«Vai dalle donne? Non dimenticare la frusta!».

Così parlò Zarathustra.

## DEL MORSO DELLA VIPERA

Un giorno Zarathustra si era addormentato sotto un fico, perché faceva caldo, e aveva incrociato le braccia sul viso. Gli si appressò una vipera e lo morse sul collo, sicché Zarathustra si svegliò urlando dal dolore. Scostato il braccio dal viso, guardò il serpente: riconoscendo gli occhi di Zarathustra, quello si contorse goffamente e fece per allontanarsi. «Ma no» disse Zarathustra «ancora non hai avuto il mio ringraziamento! Mi hai svegliato in tempo, il mio cammino è ancora lungo». «Il tuo cammino è ancora breve» corresse la vipera triste; «il mio veleno uccide». Zarathustra sorrise. «Quando mai morì un drago per il veleno di un serpente?» disse. «Ma riprenditi il tuo veleno! Non sei ricca abbastanza per donarmelo». Allora la vipera gli si attaccò di nuovo al collo e gli leccò la ferita.

Quando una volta Zarathustra raccontò il fatto ai suoi discepoli, questi domandarono: «E qual è, Zarathustra, la morale della tua storia?». A ciò Zarathustra così rispose:

I buoni e giusti mi chiamano il distruttore della morale: la mia storia non ha morale.

Ma, se avete un nemico, non gli ricambiate bene per male: perché ciò causerebbe vergogna. Dimostrate invece che vi ha fatto del bene.

E adiratevi piuttosto che causar vergogna! E se vi si maledice, non mi piace che voi vogliate allora benedire. Meglio che malediciate un po' anche voi!<sup>42</sup>

E se vi fu fatto un grosso torto, voi fatene di rimando subito cinque piccoli! Orribile a vedersi è colui che solo è oppresso dal torto.

Lo sapevate già? Torto comune è mezza ragione. E il torto deve prenderlo su sé colui che può portarlo!

Una piccola vendetta è più umana che nessuna vendetta. E se la punizione non è anche un diritto e un onore per il trasgressore, allora il vostro punire non mi piace.

E più nobile darsi torto che farsi dar ragione, specialmente quando si ha ragione. Solo bisogna essere abbastanza ricchi per farlo.

Non mi piace la vostra fredda giustizia; e dall'occhio dei vostri giudici mi guarda sempre il carnefice con la sua fredda mannaia.

Dite, dove si trova la giustizia che è amore con occhi veggenti?

E allora inventatemi l'amore che porti non solo ogni castigo ma anche ogni

colpa!

Inventatemi la giustizia che assolva tutti tranne coloro che giudicano!

Volete sentire anche questo? Per chi vuol essere interamente giusto la stessa menzogna diventa filantropia.

Ma come potrei io voler essere interamente giusto? Come posso dare a ciascuno il suo? Mi basti questo: di dare a ciascuno il mio.

Infine, fratelli, guardatevi dal far torto a tutti gli eremiti! Come potrebbe un eremita dimenticare? Come potrebbe rivalersi?

Come un pozzo profondo è un eremita. E facile gettarvi un sasso dentro; ma una volta che questo abbia toccato il fondo, dite, chi lo riporterà fuori?

Guardatevi dall'offendere l'eremita! Ma se l'avete fatto, allora uccidetelo anche!

Così parlò Zarathustra.

## DEI FIGLI E DEL MATRIMONIO

Ho una domanda per te solo, fratello: come uno scandaglio getto questa domanda nella tua anima, per sapere quant'è profonda.

Tu sei giovane e desideri per te figli e matrimonio. Ma io ti domando: sei tu un uomo a cui è *lecito* desiderare figli?

Sei tu il vincitore, il domatore di te stesso, l'imperatore dei sensi, il signore delle tue virtù? Questo io ti domando.

O parla attraverso il tuo desiderio l'animale e il bisogno? O l'isolamento? O l'insoddisfazione di te stesso?

Io voglio che la tua vittoria e la tua libertà anelino a un figlio. Monumenti viventi devi erigere alla tua vittoria e alla tua liberazione.

Tu devi costruire al di sopra di te stesso. Ma prima devi essere costruito tu stesso, squadrato nel corpo e nell'anima.

Tu non devi solo riprodurti, ma anche rilanciarti. Ti aiuti a ciò il giardino del matrimonio!

Un corpo superiore, devi creare, un primo moto, una ruota che ruoti da sé<sup>43</sup> — un creatore devi tu creare.

Matrimonio: così io chiamo la volontà di creare in due quell'uno che è più di quelli che lo crearono. Io chiamo matrimonio il reciproco rispetto di coloro che vogliono con una tale volontà.

Questo sia il senso e la verità del tuo matrimonio. Ma ciò che i troppi chiamano matrimonio, questi superflui — ah, come lo chiamerò?

Ah, questa povertà dell'anima a due! Ah, questa sporcizia dell'anima a due!

Ah, questo miserabile benessere a due!

Essi chiamano tutto ciò matrimonio; e dicono che i loro matrimoni sono stati decretati in cielo.

Ebbene, a me non piace questo cielo dei superflui! No, non mi piacciono queste bestie incappate nella rete celeste!

E lungi da me anche il dio che vien giù zoppicando per benedire ciò che non ha congiunto!<sup>44</sup>

Non state a ridere di tali matrimoni! Quale figlio non avrebbe motivo di piangere sui suoi genitori?

Degno mi sembrava quest'uomo e maturo per il senso della terra: ma quando vidi sua moglie, la terra mi sembrò un asilo di matti.

Sì, io vorrei che la terra tremasse dalle convulsioni, quando un santo e un'oca si accoppiano.

Questo partì come un eroe alla conquista delle verità e alla fine riportò a casa come bottino una piccola menzogna ben agghindata. E la chiama il suo matrimonio.

Quello era scontroso nei rapporti con gli altri e schifitoso nelle sue scelte. Ma di colpo si rovinò per sempre la compagnia: chiama ciò il suo matrimonio.

Quell'altro cercava una serva con le virtù di un angelo. Ma di colpo divenne lui la serva di una donna, e ora bisognerebbe che diventasse anche un angelo.

Molto attenti trovo che sono oggi tutti i compratori, e tutti hanno occhi astuti. Ma anche il più furbo compra la moglie nel sacco.

Molte brevi stoltezze — questo è per voi l'amore. E il vostro matrimonio pone fine a molte brevi stoltezze, come una lunga stupidità.

Il vostro amore per la donna e l'amore della donna per l'uomo: oh, se fosse compassione per dèi sofferenti e nascosti! Per lo più invece sono due animali che si scoprono tra loro.

Ma anche il vostro amore migliore è solo un simbolo estatico e un doloroso ardore. Esso è una fiaccola che vi deve illuminare verso più alti cammini.

Un giorno dovrete amare al di sopra di voi stessi! Quindi *imparate* anzitutto ad amare. E perciò doveste bere l'amaro calice del vostro amore.

C'è amarezza anche nel calice dell'amore migliore: solo così esso dà l'anelito al superuomo, solo così esso suscita sete in te, che sei creatore!

Sete per il creatore, dardo e anelito verso il superuomo: dimmi, fratello, è questa la tua volontà di matrimonio?

Santa è per me una tale volontà e santo un tale matrimonio.

Così parlò Zarathustra.

## DELLA LIBERA MORTE

Molti muoiono troppo tardi, e alcuni muoiono troppo presto. Ancora suona strano l'insegnamento: «Muori al momento giusto!»<sup>45</sup>.

Muori al momento giusto: così insegna Zarathustra.

Certo, chi non ha mai vissuto al tempo giusto, come può morire al tempo giusto? Potesse egli non essere mai nato! — Così io consiglio ai superflui.

Ma anche i superflui danno grande importanza al loro morire, e anche la noce più cava vuol essere schiacciata.

Tutti danno importanza al morire: ma ancora la morte non è una festa. Ancora gli uomini non hanno imparato come si santificano le feste più belle.

Io vi mostro la morte che compie, che diventa per i vivi uno sprone e una promessa.

Chi compie muore la sua morte da vincitore, circondato da altri che sperano e fanno voti.

Così si dovrebbe imparare a morire; e non ci dovrebbe essere nessuna festa in cui un tale morente non consacrasse i giuramenti dei vivi!

Morire così è la cosa migliore; ma la seconda è: morire in battaglia, prodigando una grande anima.

Odiosa, invece, sia per il combattente che per il vincitore è la vostra morte ghignante, che si avvicina di soppiatto come un ladro — e viene però da padrona.

Lodo a voi la mia morte, la libera morte, che viene a me perché *io* voglio.

E quando vorrò? — Chi ha una meta e un erede, vuole la morte al tempo giusto per la meta e per l'erede.

E per rispetto della meta e dell'erede non appenderà più corone rinsecchite nel santuario della vita.

In verità, non voglio fare come i cordai, che quanto più tirano in lungo la loro corda tanto più vanno essi stessi indietro.

Qualcuno diventa troppo vecchio anche per le sue verità e vittorie; una bocca sdentata non ha più diritto a ogni verità.

E chiunque voglia aver fama, deve accomiarsi per tempo dagli onori ed esercitare la difficile arte di andarsene al momento giusto.

Bisogna smettere di farsi mangiare proprio quando si è più saporiti: ciò sanno coloro che vogliono essere amati a lungo.

Certo ci sono mele acerbe la cui sorte è di aspettare fino all'ultimo giorno dell'autunno: quando diventano simultaneamente mature, gialle e rugose.

In alcuni invecchia prima il cuore, in altri la mente. E altri ancora sono già

vecchi in gioventù: ma chi diventa giovane tardi resta giovane a lungo.

Per qualcuno la vita è un fallimento: un verme velenoso gli rode il cuore. Badi bene a farsi tanto meglio riuscire la morte.

Qualche altro non diventa mai dolce, marcisce già nell'estate. E la viltà che lo tiene attaccato al suo ramo.

Vivono troppi e troppo a lungo restano attaccati ai loro rami. Possa venire una tempesta che faccia cadere dall'albero tutti questi frutti marci e bacati!

Possano venire predicatori della morte *rapida*! Essi sarebbero per me le vere tempeste e scuotitori degli alberi della vita! Ma io sento predicare solo la morte lenta e la pazienza per tutte le cose «terrene»<sup>46</sup>.

Ah, voi predicate la pazienza per le cose terrene? Sono queste cose terrene che hanno troppa pazienza con voi, lingue blasfeme!

In verità, troppo giovane morì quell'Ebreo che i predicatori della morte lenta onorano: e per moki è stata da allora una sventura che egli sia morto troppo presto.

Ancora conosceva solo lacrime e la malinconia dell'Ebreo, insieme con l'odio dei buoni e giusti — l'Ebreo Gesù: perciò lo assalì il desiderio della morte.

Fosse invece rimasto nel deserto e lontano dai buoni e giusti! Forse avrebbe imparato a vivere e avrebbe imparato ad amare la terra — e a ridere per soprammercato!<sup>47</sup>

Credetemi, fratelli! Egli morì troppo presto; egli stesso avrebbe rinnegato il proprio insegnamento, se fosse arrivato fino alla mia età! Era abbastanza nobile per rinnegarlo!

Ma era ancora immaturo. Immaturamente ama il giovane e immaturamente odia egli l'uomo e la terra. Legati e pesanti sono ancora il suo animo e le ali del suo spirito.

Ma nell'uomo c'è più bambino che nel giovane, e meno malinconia: meglio egli s'intende di morte e vita.

Libero per la morte e libero nella morte, un santo che dice no quando non è più tempo di sì: solo così s'intende di morte e vita.

Che il vostro morire non sia una bestemmia contro l'uomo e la terra, amici: ciò io imploro dal miele della vostra anima.

Nel vostro morire deve ancora fiammeggiare il vostro spirito e la vostra virtù, come un tramonto che incendia la terra: o se no il morire non vi sarà riuscito.

Così voglio io stesso morire, affinché voi amici per amor mio amiati di più la terra; e terra voglio tornare ad essere, per aver pace in quella che mi generò.

In verità, una meta aveva Zarathustra, egli gettò la sua palla: ora voi, amici,



siete gli eredi della mia meta, e a voi getto la palla d'oro.

Più di tutto, amici, amo vedervi gettare la palla d'oro! E così indugio ancora un poco sulla terra: perdonateme!

Così parlò Zarathustra.

## DELLA VIRTÙ CHE DONA<sup>48</sup>

Quando Zarathustra ebbe preso congedo dalla città, a cui il suo cuore era affezionato e il cui nome è: Vacca Pezzata, lo seguirono in molti, che si dicevano suoi discepoli e si accompagnavano a lui. Così arrivarono a un crocevia: qui Zarathustra disse loro che ormai voleva proseguire da solo; perché amava andar solo. I suoi discepoli gli porsero allora per commiato un bastone, sulla cui impugnatura d'oro c'era un serpente<sup>49</sup> che si attorcigliava intorno al sole. Zarathustra ebbe piacere del bastone e ci si appoggiò sopra; poi così parlò ai suoi discepoli:

Ditemi, voi: come ha fatto l'oro a diventare il valore supremo? Ha fatto così, che non è comune, è inutile ed è rilucente e mite nel suo splendore; esso si dona sempre.

Solo come immagine riflessa della virtù suprema foro è diventato il valore supremo. Simile all'oro riluce lo sguardo di chi dona<sup>50</sup>. Lo splendore dell'oro conclude la pace tra sole e luna.

Non comune è la virtù suprema ed è inutile, essa è splendente e mite nel suo splendore: una virtù che dona è la virtù suprema.

In verità, io vi capisco bene, discepoli miei: voi aspirate, come me, alla virtù che dona. Che cosa potreste avere voi in comune con gatti e lupi?

Questa è la vostra sete, fare olocausto e dono di voi stessi: e perciò avete la sete di accumulare nella vostra anima tutte le ricchezze.

Insaziabilmente la vostra anima aspira a tesori e gioielli, perché la vostra anima è insaziabile nella volontà di donare.

Voi costringete tutte le cose a venire a voi e dentro di voi, perché si riversino dalla vostra fonte come doni del vostro amore.

In verità, un predone di tutti i valori deve diventare questo amore che dona; ma io chiamo sacrosanto questo egoismo.

C'è un altro egoismo, un egoismo miserrimo, affamato, che vuol sempre rubare, l'egoismo dei malati, l'egoismo malato.

Con l'occhio del ladro esso guarda tutto ciò che splende; con l'avidità della fame misura colui che ha da mangiare in abbondanza; e sempre striscia intorno alla tavola di chi dona.

Attraverso tale bramosia parla la malattia, e un'invisibile degenerazione; di un corpo infermo parla la ladresca avidità di questo egoismo.

Ditemi, fratelli: che cosa è per noi cattivo e pessimo? Non è la *degenerazione*? E la degenerazione noi sentiamo sempre, là dove manca l'anima che dona.

Il nostro cammino va verso l'alto, dalla specie verso la superspe-cie. Un orrore è invece per noi l'animo degenerante che dice: «Tutto per me».

In alto vola la nostra mente: solo così essa è un simbolo del nostro corpo, il simbolo di un'elevazione. I simboli di tali elevazioni sono i nomi delle virtù.

Così va il corpo attraverso la storia, divenendo e lottando. E lo spirito, che cos'è esso per il corpo? Araldo, compagno ed eco delle sue lotte e vittorie.

Simboli sono tutti i nomi del bene e del male: essi non esprimono, accennano soltanto. Uno stolto, chi ne vuol scienza!

Fate attenzione, fratelli, a ogni ora in cui la vostra mente vuol parlare per simboli: lì è l'origine della vostra virtù.

Accresciuto è allora il vostro corpo e risorto; con la sua gioia delizia lo spirito, affinché diventi creatore ed estimatore e amante e benefattore di tutte le cose.

Quando il vostro cuore ribolle largo e pieno, come un fiume, benedizione e pericolo per i rivieraschi: lì è l'origine della vostra virtù.

Quando siete al di sopra della lode e del biasimo, e la vostra volontà vuol comandare a tutte le cose, come la volontà di uno che ama: lì è l'origine della vostra virtù.

Quando disprezzate le piacevolezze e il letto morbido, e non potete mai coricarvi abbastanza lontano dai molli: lì è l'origine della vostra virtù.

Quando volete con una sola volontà, e questa svolta di ogni fatalità si chiama per voi necessità: lì è l'origine della vostra virtù.

In verità, un nuovo bene e male è essa! In verità, un nuovo profondo scrosciare e la voce di una nuova sorgente!

È potenza, questa nuova virtù; è un pensiero dominante e intorno ad esso un'anima avveduta: un sole d'oro e intorno ad esso il serpente della conoscenza.

## 2

Qui Zarathustra tacque un momento e guardò con amore i suoi discepoli. Poi così continuò a parlare — e la sua voce si era trasformata:

Rimanete fedeli alla terra, fratelli, con la potenza della vostra virtù! Il vostro amore che dona e la vostra conoscenza servano il senso della terra! Così vi prego e vi scongiuro.

Fate che essa non voli via dalle cose terrene e non sbatta con le ali contro pareti eterne! Oh, ci fu sempre tanta virtù che volò via!

Riconducete, come me, sulla terra la virtù che è volata via — sì, riconducetela al corpo e alla vita: perché dia alla terra il suo senso, un senso umano!

In cento modi volò via ed errò in passato sia lo spirito che la virtù. Ahimè, nel nostro corpo alberga ancora tutto questo delirio ed errore: essi sono diventati lì corpo e volontà.

In cento modi hanno tentato e hanno sbagliato finora sia lo spirito che la virtù. Sì, l'uomo è stato un esperimento. Ahimè, molta ignoranza ed errore sono in noi diventati corpo!

Non solo la ragione di millenni, ma anche la loro follia erompe in noi. E pericoloso essere eredi.

Ancora lottiamo a passo a passo con il gigante Caso, e sull'intera umanità ha sinora regnato l'assurdo, il sensazensò.

Il vostro spirito e la vostra virtù servano il senso della terra, fratelli: e il valore di tutte le cose sia da voi stabilito in modo nuovo! Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere creatori!

Conoscendo si purifica il corpo; sperimentando col sapere si eleva il corpo; in chi conosce si santificano tutti gli istinti; a chi così è elevato, l'anima si fa gioconda.

Medico, cura te stesso<sup>51</sup>: così curerai anche il tuo malato. Sia questa la sua cura migliore, che egli veda con i suoi occhi colui che risana se stesso.

Mille sentieri ci sono, che non sono stati ancora percorsi; mille forme di salute e nascoste isole della vita. Inesausti e inesplorati sono ancor sempre l'uomo e la terra degli uomini.

State attenti e udite, voi solitari! Dall'avvenire giungono a noi venti segretamente alitanti; e alle orecchie fini giunge la buona novella.

Voi solitari di oggi, voi che vi accomiate, sarete un giorno un popolo: da voi, che eleggeste voi stessi, si formerà un popolo eletto<sup>52</sup> — e da esso il superuomo.

In verità, un luogo di guarigione deve ancora diventare la terra! E già alita intorno ad essa un profumo nuovo, portatore di salute — e una nuova speranza!

Dette queste parole, Zarathustra tacque, ma come tino che non ha ancora detto la sua ultima parola; a lungo soppesò dubitoso il bastone nella mano. Infine così parlò — e la sua voce si era trasformata:

Adesso andrò solo, discepoli miei! Anche voi, adesso, andatevene, e soli! Così voglio.

In verità, io vi consiglio: andate via da me e guardatevi da Zarathustra! E meglio ancora: vergognatevi di lui! Forse vi ha ingannati.

L'uomo della conoscenza deve non solo saper amare i suoi nemici<sup>53</sup>, ma anche saper odiare i suoi amici.

Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre e solo un discepolo. E perché non volete spennacchiare la mia corona?

Voi mi venerate; ma come farete se un giorno la vostra venerazione cadrà? Badate che non vi schiacci una statua!

Dite che credete in Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra? Voi siete i miei credenti: ma che importa di tutti i credenti?

Non vi eravate ancora cercati: allora trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede è così poco importante.

Ora io vi ordino di perdere me e di trovare voi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato ritornerò tra voi<sup>54</sup>.

In verità, con altri occhi, fratelli, cercherò allora i miei discepoli perduti; con un altro amore vi amerò allora.

E un'altra volta ancora dovrete essermi diventati amici e figli di una sola speranza: allora sarò con voi per la terza volta, per celebrare con voi il grande meriggio.

E il grande meriggio è quello in cui l'uomo si trova a metà della sua parabola fra l'animale e il superuomo e celebra il suo cammino verso la sera come la sua più alta speranza: giacché quella è la via che porta a un nuovo mattino.

Allora colui che tramonta benedirà se stesso, come uno che passa dall'altra parte; e il sole della sua conoscenza sarà per lui nel meriggio<sup>55</sup>.

*«Morti sono tutti gli dèi: — ora vogliamo che viva il superuomo». — Sia questa un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!*

Così parlò Zarathustra.

1. Al contrario di Gesù, che fu portato in cima a un monte per essere tentato. Cfr. *Matteo*, 4, 1-8.

2. Cfr. ANGELUS SILESII, *Cherubinischer Wandersmann*, 1, 37: «Nulla vi è che ti muova — tu stesso sei la ruota, che corre da sé e non ha posa».

3. Per l'elogio del «sonno del giusto», cfr. i seguenti passi biblici: *Salmi*, 4, 9; *Proverbi*, 3, 24; *Ecclesiaste*, 5, 11; *Ecclesiastico*, 31, 1, 23, 24.

4. Qui si citano tre comandamenti del decalogo. Cfr. *Esodo*, 20, 16, 14, 17.

5. Cfr. *Salmi*, 23, 1, 2; il «buon pastore» è anche in *Giovanni*, 10, 11 sgg.

6. Cfr. *Matteo*, 5, 3.
7. «Coloro che abitano un mondo dietro il mondo», come abbiamo tradotto la parola *Hinterweltler*, che compare già in VM 17, sono i metafisici, di cui gli *Hinterweltler* sono l'esatta traduzione tedesca secondo l'etimologia greca.
8. Allusione al periodo 1869-1874, in cui Nietzsche era sotto l'influsso di Schopenhauer e Wagner.
9. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 2.
10. Cfr. per esempio *I Pietro*, i, 19.
11. Cfr. *Matteo*, 26, 27.
12. Cfr. M 456.
13. Cfr. ARISTOTELE, *Rhet*, 1411 b, 26-27.
14. Cfr. *Giovanni*, 10, 16.
15. Cfr. MA 292.
16. Reminiscenza biblica. Cfr. *Matteo*, 21, 5. Anche *Zaccaria*, 9, 9, citato in questo passo di *Matteo*, era noto a Nietzsche. Cfr. pure FP io[D 80], Inizio 1881.
17. Si pensa alla follia con un po' di ragione di Amleto, in Shakespeare, *Amleto*, atto II, scena II.
18. Nemico giurato dello «spirito di gravità», Nietzsche gli dedica un capitolo nella terza parte (*Dello spirito di gravità*).
19. In questo capitolo sono riconoscibili motivi biblici, come l'incontro «presso un albero» in *Giovanni*, 3, 8, e il colloquio di Gesù col «giovane ricco» in *Matteo*, 19, 16 sgg.
20. Cfr. *Giovanni*, 3, 8.
21. Cfr. FWS 26.
22. È lo stesso tema della poesia *Pino e fulmine*, scritta in questo inverno 1882-1883.
23. È l'espressione del Vangelo per il pianto di Pietro. Cfr. *Matteo*, 26, 25.
24. Cfr. *Delle passioni gaudiose e dolorose*, versetto che comincia con: «Una volta avevi cani feroci [...]».
25. In GM 17 Nietzsche descrive «lo "Stato" più antico [...] come una terribile tirannia, come una macchina schiacciante e spietata, finché una tale materia grezza di popolo e di semibestia è stata non soltanto impastata e resa malleabile, ma ha anche ricevuto forma».
26. Locuzione biblica. Cfr. *Isaia*, 66, 19.
27. Sul frontespizio del *Leviathan* di Hobbes c'è: «Non est potestas super Terram quae comparatur ei», traduzione latina di *Giobbe*, 41, 25.
28. In *Matteo*, 4, 9, il diavolo dice a Gesù: «Tutte queste cose te le darò se, prostrandoti, mi adori».
29. Cfr., nel motto di *Die Kunst und die Revolution* (L'arte e la rivoluzione), prima opera teorica di Richard Wagner (1849), le parole: «[...] là dove il politico e il filosofo finiscono, comincia di nuovo l'artista».
30. «E anche questa similitudine vi do» è una locuzione biblica. Per il seguito, cfr. *Matteo*, 8, 28-32. Ma nell'episodio evangelico sono i demòni a «finire nei porci».
31. Cfr. *I Corinzi*, 7, 2: «[...] per evitare le fornicazioni, ogni uomo abbia la propria moglie, e ogni donna il proprio marito».
32. Nietzsche ha tratto vari spunti per questo capitolo dal saggio sull'amicizia contenuto in R.W. EMERSON, *Versuche*, Hannover, 1858 (BN).
33. Cioè il popolo persiano.
34. Cioè il popolo ebreo.
35. Il popolo tedesco.
36. Cfr. *Amos*, 5, 21: «Io odio, disprezzo le vostre feste».
37. Cfr. qui nota 2.
38. Allusione alle famose parole di Hus sul rogo: «sancta simplicitas».
39. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 2, versetto: «Allora portavi [...]»; cfr. anche nel capitolo

*L'indovino*, il versetto: «Alpa! Gridai [...]» e relativa nota.

40. Cfr. PLATONE, *Phaedr.*, 228 d. Rispondendo a Fedro, Socrate dice: «Certo, amore, ma prima mostrami che cosa tieni nella mano sinistra, sotto il mantello».

41. *Luca*, 1, 36-37: «Ed ecco Elisabetta, tua parente, anch'essa ha concepito un figlio nella sua vecchiaia e questo è il sesto mese per lei che era detta sterile, perché nulla è impossibile a Dio».

42. Cfr. *Matteo*, 5, 44: «[...] benedite coloro che vi maledicono», secondo la traduzione di Lutero.

43. Cfr. qui nota 2.

44. Incrocio di una reminiscenza classica: il dio zoppicante Efesto che sorprende gli amanti Ares e Afrodite impigliati nelle sue reti invisibili, con una reminiscenza evangelica: «[...] quello che Iddio ha congiunto [...]», (*Matteo*, 19, 6).

45. Per Nietzsche si tratta di «capovolgere lo stolido fatto fisiologico in una necessità morale: vivere *in modo* da avere anche *al momento giusto la propria volontà di morire*»: F 25[226] Primavera 1884. La morte purificatrice, liberamente scelta, si trova già in Hölderlin, *Empedocle*, versi 1530 sgg. della prima stesura. Compare anche nella lettera scritta da Nietzsche a Mal-wida von Meysenbug il 21 febbraio 1883, poco dopo la morte di Wagner. Secondo Nietzsche, Wagner non era stato capace di morire al momento giusto, evitando la regressione verso il cristianesimo indotta dalla vecchiaia. Anche l'idea del frutto che si stacca troppo tardi dal ramo è in Hölderlin, *Iperione, in fine*. Qui Iperione dice, rivolto alla natura: «Gli uomini si staccano da te come frutti marci, oh lasciati morire».

46. Cfr. GD, *Scorribande di un inattuale*, 36.

47. Cfr. *Luca*, 6, 25: «Guai a voi che ora ridete». Cfr. anche in Za IV *Dell'uomo superiore*, 16.

48. Questo titolo in sé suggestivo, per cui non è reso con *Della generosità*, è forse dovuto anche al fatto che in tedesco non c'è una parola esattamente corrispondente a «generosità». Delle due parole con cui viene di solito resa la «generosità», una, *Grossmut*, significa, infatti, magnanimità e l'altra, *Freigebigkeit*, munificenza. In Za ITI, *Delle tre cose cattive*, 2, è detto che, con «la virtù che dona», «una volta Zarathustra nominò l'innominabile», ossia l'anelito per cui «la cima solitaria non si isola e non basta a se stessa in eterno; il monte scende a valle e i venti delle cime alle bassure».

49. È il «serpente della conoscenza», come è detto in una stesura preparatoria, e ricorda quello che indusse Eva a mangiare i frutti dell'«albero della conoscenza del bene e male». Cfr. *Genesi*, 3, 5.

50. Cfr. F 25[352] Primavera 1884: «Per Zarathustra: gli "aurei", grado supremo».

51. Cfr. *Luca*, 4, 23.

52. Il «popolo eletto» è la designazione biblica di Israele.

53. Cfr. *Matteo*, 5, 43-44.

54. Il contrario di quello che fa Gesù. Cfr. *Matteo*, 10, 33.

55. Il tema del «meriggio» o «grande meriggio» ricorre con senso sfaccettato in più punti dello Za III (*Della virtù che rimpicciolisce*, 3, *Delle tavole vecchie e nuove*, 3 ecc.) e di altre opere di Nietzsche. Cfr. in particolare WS 308 e Eh, *Perché scrivo libri così buoni*, 2.

## PARTE SECONDA

[...] e solo quando mi avrete tutti rinnegato  
ritornerò tra voi. In verità, con altri *occhi*,  
fratelli, cercherò allora i miei discepoli  
perduti; con un altro amore vi amerò allora.

*Zarathustra*, «Della virtù che dona»  
(I, p. 470)

## IL FANCIULLO CON LO SPECCHIO<sup>1</sup>

Dopo di ciò Zarathustra si ritirò nuovamente sulla montagna e nella solitudine della sua caverna, sottraendosi agli uomini: e aspettava come il seminatore che ha gettato il suo seme<sup>2</sup>. Ma la sua anima si riempiva di impazienza e del desiderio di coloro che egli amava: giacché aveva ancora molto da dar loro. Questa è infatti la cosa più difficile, chiudere per amore la mano che si è aperta e, donando, conservare il pudore<sup>3</sup>.

Così trascorsero per il solitario lune e anni; ma la sua saggezza cresceva e lo faceva soffrire con la sua pienezza.

Un mattino però si svegliò già prima dell'aurora, ristette a lungo a meditare sul suo giaciglio e infine parlò al suo cuore:

«Che cosa mi ha tanto spaventato in sogno da farmi svegliare? Non era venuto da me un fanciullo che portava uno specchio?

“Oh, Zarathustra” mi ha detto il fanciullo “guardati nello specchio!”

Ma quando io mi son guardato nello specchio, ho urlato, e il mio cuore è stato scosso: perché non me ci ho visto dentro, ma la smorfia e il ghigno di un demonio.

In verità, fin troppo bene capisco il segno e l'ammonimento del sogno: la mia *dottrina* è in pericolo, la malerba vuol farsi chiamare grano!<sup>4</sup>

I miei nemici sono diventati potenti e hanno deformato l'immagine della mia dottrina così, che i miei diletti sono costretti a vergognarsi dei doni che ho loro fatti.

Smarriti andarono per me i miei amici; ma è giunta l'ora di ricercare i miei smarriti!<sup>5</sup>».

Con queste parole, Zarathustra balzò in piedi, non però come uno che, angosciato, cerchi respiro, ma piuttosto come un veggente e cantore che sia colto dall'ispirazione. Stupiti lo guardavano la sua aquila e il suo serpente: giacché simile all'aurora aleggiava sul suo volto una sopravveniente felicità.

Che cosa mi è accaduto, animali miei? — disse Zarathustra. Non sono trasformato? Non è venuta a me la beatitudine come un vento di tempesta?

La mia felicità è folle e dirà cose folli: essa è ancora troppo giovane — abbiate quindi pazienza con essa!



Sono ferito dalla mia felicità<sup>6</sup>: tutti quelli che soffrono devono essermi medici!

Posso di nuovo scendere dai miei amici e anche dai miei nemici! Zarathustra può di nuovo parlare e donare e amare e fare ai suoi cari ciò che è più caro!

Il mio amore impaziente si riversa a fiumi, giù per la china, a levante e a ponente<sup>7</sup>. Da montagne taciturne e da bufere di dolore l'anima mia scroscia giù nelle valli.

Troppo a lungo ho avuto nostalgia e scrutato in lontananza. Troppo a lungo sono appartenuto alla solitudine: così ho disimparato il silenzio.

Sono diventato tutto bocca, e spumeggiare di ruscello che precipita da alte rocce: in basso voglio precipitare il mio discorso nelle valli.

Precipiti pure il mio fiume d'amore in luoghi impervi! Come potrebbe un fiume non trovare alla fine la via verso il mare?

Ben c'è un lago in me, un lago solitario, bastante a se stesso; ma il mio fiume d'amore lo trascina giù con sé, verso il mare!

Io batto nuovi sentieri, un discorso nuovo viene a me; mi sono stancato, come tutti quelli che creano, delle vecchie lingue. Il mio spirito non vuole più camminare su suole consunte.

Troppo lentamente scorre per me ogni discorrere — io salto sul tuo carro, tempesta! E anche te frusterò con la mia cattiveria!

Come un grido e un'esultazione voglio correre su vasti mari, finché non trovi le isole beate<sup>8</sup>, ove soggiornano i miei amici: —

E tra loro i miei nemici! Come amo ormai ognuno a cui io possa anche solo parlare! Anche i miei nemici appartengono alla mia beatitudine.

E se voglio balzare in groppa al mio cavallo più selvaggio, più di tutto mi aiuterà sempre la mia lancia: essa è il servitore sempre pronto del mio piede: —

La lancia che scaglio contro i miei nemici! Come sono grato ai miei nemici, di poterla infine scagliare!

Troppo grande era la tensione della mia nuvola: tra le risate dei fulmini voglio gettare in basso rovesci di grandine.

Possente si solleverà il mio petto, possente soffierà la sua tempesta sui monti: così troverà sollievo.

In verità, simile a una tempesta giunge la mia felicità e la mia libertà! Ma i miei nemici devono credere che il *maligno* infurii sulle loro teste.

Sì, anche voi sarete spaventati, amici, dalla mia saggezza selvaggia; e forse fuggirete via insieme con i miei nemici.

Oh, potessi richiamarvi indietro con flauti panici! Oh, imparasse la mia leonessa-saggezza a ruggire teneramente! E abbiamo già imparato tante cose insieme!

La mia saggezza selvaggia è diventata gravida sui monti solitari; su ruvidi sassi essa ha partorito il suo nuovo, ultimo frutto.

Ora corre impazzita per il duro deserto e cerca e cerca un prato morbido — la mia vecchia, selvaggia saggezza!

Sul morbido prato dei vostri cuori, amici — sul vostro amore essa vorrebbe coricare il suo diletteissimo!

Così parlò Zarathustra.

## SULLE ISOLE BEATE<sup>9</sup>

I fichi cadono dagli alberi<sup>10</sup>, essi sono buoni e dolci; e quando cadono si spacca la loro pelle rossa. Io sono un vento del nord per i fichi maturi.

Così, simili a fichi, cadono a voi questi insegnamenti, amici miei: e voi bevetene il dolce succo e la polpa zuccherina! Tutt'intorno è autunno e cielo puro e pomeriggio.

Guardate che pienezza intorno a noi! Ed è bello, dalla sovrabbondanza, guardare laggiù, verso mari lontani.

Un tempo si diceva Dio, quando si guardava verso mari lontani; ma ora io vi ho insegnato a dire: superuomo.

Dio è una supposizione; ma io voglio che il vostro supporre non vada al di là della vostra volontà creatrice.

Potreste forse *creare* un Dio? Allora non parlatemi più di iddii! Ben potreste invece creare il superuomo.

Forse non voi stessi, fratelli! Ma voi potreste trasformarvi in padri e antenati del superuomo: e questo sia il vostro più bel creare!

Dio è una supposizione: ma io voglio che il vostro supporre sia contenuto nei limiti del pensabile.

Potreste forse *pensare* un Dio? — Ma ciò significhi per voi volontà di verità, che tutto sia trasformato in qualcosa di umanamente pensabile, umanamente visibile e umanamente sensibile! Dovete pensare fino in fondo i vostri stessi sensi!

E ciò che chiamavate mondo, dev'essere creato da voi: esso stesso deve diventare la vostra ragione, la vostra immagine, la vostra volontà e il vostro amore! E in verità, per la vostra beatitudine, o uomini della conoscenza!

E come vorreste sopportare la vita senza questa speranza, o uomini della conoscenza? Né nell'incomprensibile potreste essere originati, né

nell'irragionevole.

Ma io voglio aprirvi interamente il mio cuore, amici: *se* ci fossero dèi, come potrei sopportare di non essere un dio? *Dunque* non ci sono dèi.

Ben ho tratto la conclusione; ora però è essa che trae me.

Dio è una supposizione: ma chi potrebbe bere tutti i tormenti di questa supposizione senza morirne? Deve essere tolta a chi crea la sua fede e all'aquila il suo librarsi ad altezze d'aquila?

Dio è un pensiero che fa storto tutto ciò che è diritto e fa girare tutto ciò che sta fermo. Come, il tempo sarebbe abolito e tutto ciò che è perituro sarebbe solo menzogna?

Pensare ciò è vortice e vertigine per le ossa umane e per di più vomito per lo stomaco: veramente, soffrir di capogiri, chiamo io il supporre tali cose.

Lo chiamo cattivo e nemico dell'uomo: tutto questo teorizzare dell'Uno e del Pieno e dell'Immoto e del Sazio e dell'Imperituro! Tutto l'imperituro: è solo un simbolo!<sup>11</sup> E i poeti mentono trop-po<sup>12</sup>.

I migliori simboli devono invece parlare del tempo e del divenire: devono essere un elogio e una giustificazione di tutto ciò che è perituro!

Creare — è questa la grande liberazione dal dolore, e l'alleviamento della vita. Ma perché il creatore sia, anche per questo sono necessarie sofferenze e molte trasformazioni.

Sì, molto amaro morire dev'essere nella vostra vita, o creatori! Solo così sarete intercessori e giustificatori di tutto ciò che è perituro.

Perché il creatore sia egli stesso il figlio che viene rigenerato, deve voler essere anche la partoriente e il dolore della partoriente.

In verità, attraverso cento anime ho percorso la mia strada e attraverso cento culle e doglie. Ho già preso più volte commiato e conosco le ultime ore che spezzano il cuore.

Ma così vuole la mia volontà creatrice, il mio destino. O, per dir-velo più onestamente, proprio tale destino vuole la mia volontà.

Tutto ciò che sente soffre in me ed è in carcere: ma il mio volere viene sempre a me come il mio liberatore e apportatore di gioia.

Il volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà — così ve la insegna Zarathustra.

Non più volere e non più valutare e non più creare! Oh, che questa grande stanchezza resti sempre lontana da me!

Anche nel conoscere io sento solo il piacere di generare e di divenire della mia volontà; e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché è in essa volontà di generare.

Questa volontà mi ha fatto allontanare da dio e dèi; che cosa mai si potrebbe

creare, se ci fossero gli dèi?

Invece la mia ardente volontà creatrice mi spinge sempre di nuovo verso l'uomo; così il martello è spinto verso la pietra.

Ahimè, uomini, nella pietra dorme un'immagine, l'immagine delle mie immagini! Ahimè, che essa debba dormire nella pietra più dura, più brutta!

Ora il mio martello infuria crudelmente contro la sua prigione. Dalla pietra si stacca un polverio di schegge: che mi importa?

Voglio compiere l'opera: giacché un'ombra venne a me — la più silenziosa e leggera di tutte le cose venne una volta a me!

La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra. Oh, fratelli miei, che cosa m'importa più degli dèi?

Così parlò Zarathustra.

## DEI COMPASSIONEVOLI

Amici, parole di sarcasmo sono giunte al vostro amico: «Ma guardate Zarathustra! Non si aggira egli tra noi come tra animali?».

Sarebbe però meglio dire così: «Chi segue la conoscenza si aggira tra gli uomini *in quanto* animali».

Ma l'uomo stesso si chiama per l'uomo della conoscenza: l'animale che ha le guance rosse.

Come gli è accaduto ciò? Non è perché si è dovuto troppo spesso vergognare?

Amici, così parla l'uomo della conoscenza: vergogna, vergogna, vergogna — questa è la storia dell'uomo!

E perciò l'uomo nobile si impone di non causar vergogna agli altri: mentre impone a se stesso di vergognarsi per tutti i sofferenti.

In verità, non mi piacciono i misericordiosi che si beano della loro compassione<sup>13</sup>: mancano troppo di pudore.

Se devo essere pietoso, non voglio che mi si chiami così; e quando lo sono, preferisco esserlo da lontano.

Volentieri mi velo anche il capo e fuggo via prima di essere riconosciuto: e così dico a voi di fare, amici miei.

Possa il destino portare sempre sulla mia strada gente libera dal dolore, come voi, e persone con cui io possa avere in comune speranza e pasto e miele.

In verità, io ho fatto bensì questo e quello per i sofferenti: ma mi è sempre

sembrato di far meglio quando imparavo a gioire meglio.

Da quando esistono gli uomini, l'uomo ha gioito troppo poco: solo questo, fratelli, è il nostro peccato originale!

E se impariamo a gioire meglio, disimpariamo nel modo migliore a far male agli altri e ad escogitar nequizie.

Perciò mi lavo la mano che ha aiutato il sofferente, perciò mi ripulisco anche l'anima.

Giacché, per il fatto di aver visto soffrire il sofferente, mi sono vergognato a causa della sua vergogna; e quando l'ho aiutato, ho gravemente offeso il suo orgoglio.

I grandi favori non rendono riconoscenti ma vendicativi; e se il piccolo beneficio non viene dimenticato, diventa un tarlo roditore.

«Siate restii nell'accettare! Fate della vostra accettazione un segno di distinzione!» — così io consiglio a coloro che non hanno niente da donare.

Io però sono un donatore: mi piace donare, da amico agli amici. Estranei e poveri colgano da sé i frutti dal mio albero: così avranno meno bisogno di vergognarsi.

I mendicanti però bisognerebbe abolirli del tutto! Veramente, ci si arrabbia a dar loro e ci si arrabbia a non dar loro.

E lo stesso i peccatori e le cattive coscienze! Credetemi, amici: i rimorsi di coscienza insegnano a mordere.

La cosa peggiore però sono i pensieri piccini. In verità, meglio ancora far del male che pensare in piccolo!

Certo voi dite: «Il piacere delle piccole malignità ci risparmia più d'ima cattiva azione». Ma qui non bisognerebbe voler risparmiare.

Come un'ulcera è la cattiva azione: prude e punge e scoppia — essa parla onestamente.

«Vedi, io sono una malattia» — così parla la cattiva azione; questa è la sua onestà.

Come il fungo è invece il pensiero piccino; striscia e si rannicchia e non vuol essere in nessun luogo — finché tutto il corpo sia fatto marcio e vizzo dai piccoli funghi.

Ma a colui che è posseduto dal diavolo, dirò queste parole all'orecchio: «E meglio che tu lo allevi e lo faccia diventar grande! Anche per te c'è una possibilità di grandezza!».

Oh, fratelli, di ognuno si sa qualcosa di troppo! E più d'uno ci diventa trasparente, ma non per questo possiamo, ancora per un pezzo, passare attraverso di lui.

È difficile vivere con gli uomini, perché è così difficile tacere.

E non verso colui che non possiamo soffrire siamo più ingiusti, ma verso colui del quale non ci importa nulla.

Ma se tu hai un amico che soffre, sii un asilo di pace per il suo dolore, sii però, per così dire, un letto duro, un letto da campo: così gli gioverai al massimo.

E se un amico ti fa qualcosa di male, tu parla così: «Ti perdono quello che mi hai fatto; ma quello che hai fatto *a te*, come potrei perdonartelo?».

Così parla ogni grande amore: esso supera anche il perdono e la pietà.

Bisogna tener fermo il proprio cuore; perché se lo si lascia andare, con che rapidità lo segue la testa!

Ahimè, dove al mondo sono state commesse più stoltezze che presso i compassionevoli? E che cosa al mondo ha causato più dolore delle stoltezze dei compassionevoli?

Guai a tutti coloro che amano, se non hanno anche un'altezza che sia al di sopra della loro compassione!

Così una volta mi parlò il diavolo: «Anche Dio ha il suo inferno: è il suo amore degli uomini».

E ultimamente gli ho sentito dire queste parole: «Dio è morto; lo ha ucciso la sua compassione per gli uomini».

Dunque siete avvertiti contro la compassione: *da essa* viene sugli uomini ancora una nube pesante! In verità, io mi intendo dei segni del tempo!

Ma notatevi pure queste parole: ogni grande amore è al di sopra anche della sua compassione: perché esso vuole ancora creare l'oggetto amato!

«Al mio amore offro me stesso e il prossimo mio come me stesso» — così dicono tutti i creatori.

E tutti i creatori sono duri.

Così parlò Zarathustra.

## DEI PRETI

E una volta Zarathustra fece segno ai suoi discepoli e disse loro queste parole:

«Qui ci sono dei preti: e sebbene siano miei nemici, passate in silenzio davanti a loro e lasciate dormire la spada!

Anche tra loro ci sono eroi; molti di loro soffrirono troppo: e ora vogliono far soffrire gli altri.

Sono nemici terribili: niente è più avido di vendetta della loro umiltà<sup>14</sup>. E facilmente si insudicia colui che li attacca.

Ma il mio sangue è apparentato al loro; e io voglio sapere il mio sangue onorato anche nel loro».

E quando furono passati oltre, Zarathustra fu assalito dal dolore: e non aveva ancora lottato molto col suo dolore, che cominciò a parlare:

Questi preti mi fanno pietà. Essi vanno anche contro il mio gusto; ma questo è il meno, da quando sto tra gli uomini.

Ma soffro e soffrii con loro: essi sono per me dei carcerati e dei marchiati. Colui che essi chiamano il Redentore li ha gettati in catene:

Nelle catene di falsi valori e parole fallaci! Oh, se qualcuno li redimesse dal loro redentore!

Credettero una volta di approdare su un'isola, quando il mare li sballottava; ma, guarda, era un mostro addormentato!

Falsi valori e parole fallaci: sono questi i peggiori mostri per i mortali — a lungo dorme e aspetta in loro il Fato.

Ma alla fine esso viene e guata e divora e ingoia tutti quelli che sopra di esso costruirono le loro capanne<sup>15</sup>.

Oh, guardate un po' queste capanne che questi preti si sono costruite! Si chiamano chiese, le loro dolceprofumate caverne.

Com'è falsa questa luce, com'è ammuffita quest'aria! Qui, dove l'anima non può volare in alto — verso la sua altezza!

E invece la loro fede così comanda: “Salite in ginocchio la scala, peccatori!”<sup>16</sup>.

In verità, preferisco vedere lo svergognato che non gli occhi rivolti all'insù della loro vergogna e devozione!

Chi si creò tali spelonche e scale di penitenza? Non era gente che si voleva nascondere e che si vergognava del cielo puro?

Ma solo quando il cielo splenderà di nuovo attraverso le volte squarciate, e fin giù sull'erba e sul rosso papavero dei muri in rovina, rivolgerò ancora il cuore alle sedi di questo dio.

Essi chiamarono Dio ciò che li contraddiceva e faceva loro male: e invero molto di eroico fu nella loro adorazione!

Ma non seppero amare il loro dio altrimenti che inchiodando l'uomo sulla croce!

Si proposero di vivere come cadaveri e rivestirono di nero il loro cadavere; anche nei loro discorsi, sento ancora il lezzo delle camere mortuarie.

E chi vive vicino a loro vive vicino a neri stagni, in cui il rospo ululone

canta la sua canzone con dolcelugubre malinconia.

Canti migliori dovrebbero cantarmi, perché io credessi al loro redentore: più redenti dovrebbero apparirmi i suoi discepoli!

Vorrei vederli nudi: giacché solo la bellezza dovrebbe predicare la penitenza. Chi mai si farà persuadere da questa malinconica mascherata?

In verità, i loro stessi redentori non venivano dalla libertà e dal settimo cielo della libertà! In verità, essi stessi non camminarono mai sui tappeti della conoscenza!

Lo spirito di questi redentori era fatto di buchi; ma in ogni buco essi avevano ficcato la loro illusione, il loro tappabuchi, che chiamavano Dio.

Il loro spirito era annegato nella compassione, e quando erano gonfi e stragonfi di compassione, galleggiava sempre in superficie una grande stoltezza.

Con zelo e con grida spingevano il loro gregge sulla passerella: come se non ci fosse che vana passerella verso Pawenire! In verità, questi pastori erano anch'essi delle pecore!

Questi pastori avevano menti strette e anime larghe: ma, fratelli, che piccole contrade sono state finora anche le anime più larghe!

Scrivevano segni di sangue sulla strada che percorrevano, e la loro stoltezza insegna che la verità si dimostra col sangue.

Ma il sangue è il peggior testimone della verità; il sangue avvelena la dottrina più pura trasformandola in delirio e odio dei cuori<sup>17</sup>.

E se uno per la sua dottrina si getta nel fuoco, che cosa dimostra ciò? Meglio è invero che dal proprio incendio scaturisca la propria dottrina!

Cuore afoso e testa fredda: dove queste due cose si incontrano, là si forma il turbine, il “Redentore”.

In verità, ci furono uomini più grandi e di più alta nascita di quelli che il popolo chiama redentori, questi turbini rapinosi!

E da uomini ancora più grandi che non siano stati tutti i redentori dovrete, fratelli, essere redenti, se vorrete trovare la via della libertà.

Non c'è mai stato ancora un superuomo. Li ho visti entrambi nudi, l'uomo più grande e quello più piccolo:

Troppo simili essi sono ancora tra loro. In verità, anche il più grande io l'ho trovato: troppo umano!».

Così parlò Zarathustra.



Con tuoni e fuochi d'artificio celesti si deve parlare a sensi intormentiti e addormentati.

Ma la voce della bellezza parla piano: essa penetra solo nelle anime più risvegliate.

Piano ha tremato e ha riso oggi verso di me il mio scudo; è questo il sacro riso e tremito della bellezza.

Di voi, o virtuosi, ha riso oggi la mia bellezza. E così è giunta la sua voce a me: «Essi vogliono in più esser pagati!».

Voi volete in più esser pagati, o virtuosi! Volete la ricompensa per la virtù, il cielo per la terra e l'eterno per il vostro oggi?<sup>18</sup>

E siete poi adirati con me perché insegno che non esistono ricompense né alcun mastro pagatore? E in verità, io non insegno neanche che la virtù sia premio a se stessa<sup>19</sup>.

Ahi, questa è la mia tristezza: premio e castigo sono stati introdotti di frodo nel fondo delle cose — e poi anche nel fondo delle vostre anime, o virtuosi!

Ma come il grifo del cinghiale la mia parola deve squarciare il fondo delle vostre anime; voglio essere un vomere per voi.

Tutti i segreti del vostro fondo debbono venire alla luce; e quando giacerete nel sole rivoltati e dissodati, anche la vostra menzogna si sarà distaccata dalla vostra verità.

Perché questa è la vostra verità: voi siete *troppo puliti* per la sporcizia delle parole: vendetta, castigo, ricompensa, rivalsa.

Voi amate la vostra virtù come la madre il figlio; ma quando mai si è sentito che una madre volesse essere pagata per il suo amore?

È il vostro più caro voi stessi, la vostra virtù. In voi è la sete dell'anello: per ricongiungersi con se stesso, per questo lotta l'anello e si inanella.

E come la stella che si spegne è ogni opera della vostra virtù: ancor sempre la sua luce viaggia e va peregrinando — e quando non viaggerà più?

Così la luce della vostra virtù viaggia ancora anche quando l'opera è compiuta. Anche se dimenticata e morta: il suo raggio di luce vive ancora e va peregrinando.

Che la vostra virtù sia il vostro essere stesso e non una cosa estranea, una pelle, un manto sovrapposto: questa è la verità che scaturisce dal profondo della vostra anima, o virtuosi!

Ma ben ci son quelli per i quali la virtù è il contorcimento sotto una frusta: e per me voi ne avete troppo ascoltato le grida!

E ci sono altri che chiamano virtù l'impigliarsi dei loro vizi; e quando il loro odio e la loro gelosia si stirano le membra, la loro «giustizia» si risveglia e si strofina gli occhi di sonno.

E ci sono altri che vengono tratti in basso: sono i loro demòni che li traggono. Ma quanto più sprofondano, tanto più ardente luccica il loro occhio e la bramosia per il loro dio.

Oh, anche le loro grida sono arrivate ai vostri orecchi, o virtuosi: «Ciò die io *non* sono, questo è per me Dio e virtù!».

E ci sono altri che se ne vengono pesanti e scricchiolanti come carri che trasportino pietre a valle: essi parlano molto di dignità e virtù — chiamano virtù la loro martinicca!

E ci sono altri che sono come orologi che si caricano ogni giorno: fanno il loro tic-tac e vogliono che il tic-tac sia chiamato virtù.

In verità, con questi mi prendo spasso: dove trovo tali orologi, li carico col mio scherno; ed essi devono anche farmi sentire il loro ronzio!

E altri vanno fieri della loro manciata di giustizia e compromettono in suo nome delitti contro tutte le cose: così che il mondo affoga nella loro ingiustizia.

Oh, come suona male sulle loro labbra la parola «virtù»! E quando dicono: «Io sono giusto», suona sempre come se dicessero: «Io sono vendicato!».

Con la loro virtù vogliono cavare gli occhi ai loro nemici; e si innalzano solo per abbassare gli altri<sup>20</sup>.

E ancora ci sono coloro che se ne stanno nella loro palude e così parlano attraverso il canneto: «Virtù è starsene in silenzio nella palude.

Noi non mordiamo nessuno e scansiamo chi vuol mordere; e in tutto abbiamo l'opinione che ci viene prestata».

E ancora ci sono quelli che amano i gesti e pensano: la virtù è una specie di gesto.

I loro ginocchi stanno sempre in adorazione, e le loro mani sono esaltazione della virtù, ma il loro cuore non ne sa nulla.

E ancora ci sono quelli che ritengono virtù dire: «La virtù è necessaria»; ma in fondo essi credono soltanto che la polizia sia necessaria.

E più d'uno che non sa vedere ciò che è alto negli uomini, chiama virtù il proprio guardar troppo da vicino ciò che in essi è basso: cioè chiama virtù il suo sguardo maligno<sup>21</sup>.

E alcuni vogliono essere edificati e innalzati e chiamano ciò virtù; e altri vogliono essere rovesciati — e chiamano anche ciò virtù.

E in tal modo credono quasi tutti di partecipare della virtù; e come minimo ognuno vuol essere un conoscitore del «bene» e del «male».

Ma Zarathustra non è venuto per dire a tutti questi mentitori mentecatti: «Che cosa sapete *voi* della virtù! Che cosa *potreste* sapere voi della virtù!».

Bensi perché voi, amici miei, vi stanchiate delle vecchie parole che avete apprese dai mentecatti e mentitori:

Vi stanchiate delle parole «ricompensa», «rivalsa», «castigo», «vendetta nella giustizia» —

Vi stanchiate di dire: «Che un'azione sia buona significa che essa è disinteressata».

Oh, amici miei! Che il *vostro* stesso essere sia nell'azione, come la madre nel figlio: sia questa per me la *vostra* parola sulla virtù!

In verità, vi ho tolto un centinaio di parole e i più cari trastulli della vostra virtù; e ora siete arrabbiati con me come si arrabbiano i fanciulli.

Giocavano in riva al mare — ma venne un'onda e portò via i loro castelli di sabbia: ora piangono.

Ma la stessa onda porterà loro nuovi giochi e rovescerà ai loro piedi nuove screziature conchiglie!

Così saranno consolati: e come loro anche voi, amici, avrete le vostre consolazioni — e nuove conchiglie screziate!

Così parlò Zarathustra.

## DELLA PLEBAGLIA

La vita è una sorgente di piacere; ma dove si abbeverava anche la plebaglia, là tutte le fonti sono avvelenate.

Tengo in onore tutto ciò che è pulito; ma non posso vedere i musi ghignanti e la sete degli impuri.

Hanno gettato il loro occhio in fondo alla sorgente: e ora mi arriva su dalla sorgente il riflesso del loro sorriso ripugnante.

L'acqua sacra hanno avvelenata con la loro libidine; e quando hanno chiamato piacere i loro sogni sporchi, hanno avvelenato anche le parole.

La fiamma si ritrae, quand'essi accostano al fuoco i loro cuori madidi; lo spirito stesso gorgoglia e fumiga, dove la plebaglia si appressa al fuoco.

Il frutto diventa dolciastro e frolo nelle loro mani: il loro sguardo dissecca in cima e rende labile al vento l'albero fruttifero.

E più d'uno, che si ritirò dalla vita, si ritirò solo dalla plebaglia: non volle spartire con la plebaglia sorgente e fiamma e frutto.

E più d'uno, che andò nel deserto e patì la sete con le fiere, semplicemente non volle sedere intorno alla cisterna con sporchi cammellieri.

E più d'uno, che giunse come distruttore e come una grandinata per tutti i campi fruttiferi, volle solo cacciare il piede nelle fauci della plebaglia e così

tapparle la bocca.

E il boccone che fu più vicino a strozzarmi non fu lo scoprire che la vita stessa ha bisogno di inimicizia, di morte e di croci di martirio:

Bensì mi domandai una volta, e quasi soffocai alla mia domanda: come, è *necessaria* per la vita anche la plebaglia?

Sono necessarie le fonti avvelenate e i fuochi puzzolenti e i sogni insozzati e i vermi nel pane della vita?

Non fu l'odio ma lo schifo, che quasi divorò la mia vita! Ah, dello spirito mi tediai spesso, quando trovai che anche la plebaglia aveva spirito!

E a quelli che dominano voltai le spalle, quando vidi che cosa essi oggi chiamano dominare: trafficare e mercanteggiare per il potere con la plebaglia!

Abitai tra popoli di lingua straniera, con le orecchie tappate: perché mi rimanesse estranea la lingua del loro trafficare e il loro mercanteggiare per il potere.

E turandomi il naso sono passato con disgusto attraverso tutto Fieri e l'oggi: in verità, tutto Fieri e l'oggi manda il cattivo odore della plebaglia che scrive!

Come uno storpio che fosse diventato sordo e cieco e muto: così vissi a lungo, per non vivere con la plebaglia del potere e della penna e dei piaceri.

Faticosamente il mio spirito salì le scale, e con cautela; elemosine di piacere furono il suo ristoro; appoggiandosi al bastone procedeva lentamente la vita per il cieco.

Che cosa mi accadde poi? Come mi salvai dal disgusto? Chi ringiovanì il mio occhio? Come volai all'altezza dove nessuna plebaglia più siede alla fonte?

Fu il mio stesso disgusto a crearmi ali e forse presaghe di sorgenti? In verità, dovetti volare alla massima altezza, per ritrovare la sorgente del piacere!

Oh, l'ho trovata, fratelli! Qui sulla vetta più alta sgorga per me la sorgente del piacere! E c'è una vita alla quale nessuna plebaglia si abbevera!

Quasi con troppa forza tu sgorghi per me, sorgente di piacere! E spesso torni a svuotare la coppa volendola riempire!

E ancora devo imparare ad avvicinarmi a te più modestamente: con troppa forza ancora ti scorre incontro il mio cuore:

Il mio cuore, sul quale arde la mia estate, l'estate breve, infuocata, malinconica, beatissima: come anela il mio cuore-estate alla tua frescura!

Passato è l'indugiante abbattimento della mia primavera! Scomparsa la cattiveria dei miei fiocchi di neve a giugno! Tutto estate sono diventato e meriggio estivo!

Un'estate sulla cima più alta con fredde sorgenti e pace beata: oh, venite, amici, affinché questa pace sia ancora più beata!

Giacché questa è la *nostra* cima e la nostra patria: noi abitiamo troppo in alto e su pendii troppo ripidi per tutti gli impuri e la loro sete.

Gettate, gettate i vostri sguardi puri nella fonte del mio piacere, amici! Come potrebbe essa per questo intorbidarsi? Essa deve rispondervi col riso della *sua* purezza.

Noi costruiamo il nostro nido sull'albero Avvenire; a noi solitari le aquile porteranno cibo nei loro becchi!<sup>22</sup>

In verità, non un cibo che potrebbero mangiare anche gli immondi! A loro sembrerebbe di mangiare il fuoco e si brucerebbero i grugni!

In verità, noi non teniamo qui pronte dimore per gli immondi! Una caverna di ghiaccio sarebbe la nostra felicità per i loro corpi e i loro spiriti!

E come venti impetuosi vogliamo vivere al di sopra di loro, vicini delle aquile, vicini della neve, vicini del sole: così vivono i venti impetuosi.

E come un vento soffierò un giorno anche tra loro e col mio spirito mozzero il fiato al loro spirito: così vuole il mio avvenire.

In verità, un vento impetuoso è Zarathustra per tutte le bassure; e questo consiglio egli consiglia ai suoi nemici e a tutti coloro che sputano e spurgano: «Guardatevi dallo sputare *contro* il vento!».

Così parlò Zarathustra.

## DELLE TARANTOLE

Guarda, questa è la tana della tarantola! Vuoi vederla tu stesso? Qui pende la sua ragnatela: toccala, che vibri.

Eccola che subito viene: benvenuta, tarantola! Porti nero sul dorso il tuo triangolo ed emblema; e io so anche che cosa porti nell'anima.

Nell'anima porti la vendetta: dove mordi si forma una crosta nera; con la vendetta il tuo veleno dà le vertigini all'anima!

Così io parlo per similitudine a voi che date le vertigini all'anima, o predicatori dell'*uguaglianza*! Per me siete tarantole e segretamente assetati di vendetta!

Ma io voglio ormai portare alla luce i vostri nascondigli: per questo vi rido in faccia la mia risata dell'altezza.

Per questo strappo la vostra ragnatela, perché la vostra furia vi faccia uscir fuori dalla caverna di menzogne, e la vostra vendetta balzi fuori dietro alla vostra parola «giustizia».

Giacché, che l'uomo sia *liberato dalla vendetta*: è questo per me il ponte verso la più alta speranza e un arcobaleno dopo lunghe tempeste.

Ma diversamente, certo, la intendono le tarantole. «Proprio ciò dev'essere per noi la giustizia, che il mondo si riempra delle tempeste della nostra vendetta» — così esse parlano tra loro.

«Noi vogliamo portare vendetta e oltraggio contro tutti quelli che non sono uguali a noi — così giurano a se stessi i cuori di tarantola.

E “volontà d'uguaglianza”<sup>23</sup> — questo stesso nome deve in avvenire diventare il nome per virtù; e noi vogliamo innalzare le nostre grida contro tutto ciò che ha potenza!».

Così, o predicatori dell'uguaglianza, la follia tirannica dell'impotenza invoca attraverso di voi l'«uguaglianza»; così le vostre più segrete voglie tiranniche si mascherano da parole di virtù!

Presunzione umiliata, invidia repressa, forse presunzione e invidia dei vostri padri: esse erompono da voi come fiamma e follia di vendetta.

Ciò che il padre tacque, parla nel figlio; e spesso ho trovato il figlio come il segreto rivelato del padre.

Somigliano ad entusiasti<sup>24</sup>: ma non è il cuore che li entusiasma, bensì la vendetta. E quando diventano fini e freddi, non è lo spirito che li rende fini e freddi, bensì l'invidia.

La loro gelosia li conduce anche sul sentiero dei pensatori; e questo è il contrassegno della loro gelosia — sempre vanno troppo lontano: sicché la loro stanchezza deve alla fine mettersi a dormire sulla neve.

In ciascuno dei loro lamenti risuona la vendetta, in ciascuno dei loro elogi è un far male; e Tesser giudici sembra loro la beatitudine.

Questo consiglio io do a voi, amici: diffidate di tutti coloro in cui è possente l'istinto di punire!

Quella è gente di cattiva indole e origine; dalle loro facce guardano il carnefice e il segugio.

Diffidate di tutti coloro che parlano molto della loro giustizia! Ini verità, alla loro anima non manca solo il miele.

E quando chiamano se stessi «i buoni e giusti», non dimenticate che a loro non manca altro, per essere dei farisei, che la potenza!

Amici, io non voglio essere confuso e scambiato.

Ci son di quelli che predicano la mia dottrina della vita: e contemporaneamente predicano l'uguaglianza e le tarantole<sup>25</sup>.

Che essi parlino a favore della vita, pur standosene nella loro tana, questi ragni velenosi, e in ritiro dalla vita: ciò significa che vogliono in tal modo far male.

Vogliono in tal modo far male a coloro che hanno ora la potenza: giacché presso costoro si accasa nel modo migliore la predica della morte.

Se fosse altrimenti, altrimenti insegnerebbero le tarantole: e proprio essi furono una volta i migliori calunniatori del mondo e bruciatori di eretici.

Con questi predicatori di uguaglianza non voglio essere confuso e scambiato. Giacché così parla *a me* la giustizia: «gli uomini non sono uguali».

E neanche devono diventarlo! Che cosa sarebbe mai il mio amore del superuomo, se parlassi diversamente?

Su mille ponti e passerelle dovranno sospingersi verso l'avvenire, e sempre più guerra e disuguaglianza dev'essere posta fra loro: così mi fa parlare il mio grande amore!

Dovranno diventare inventori di immagini e fantasmi, nelle loro inimicizie, e con le loro immagini e fantasmi dovranno ancora combattere gli uni contro gli altri la battaglia suprema!

Buono e cattivo, e ricco e povero, ed elevato e meschino, e tutti i nomi dei valori: dovranno essere armi e segni tintinnanti del fatto che la vita non può che sempre di nuovo superare se stessa!

Essa vuol costruirsi in altezza con pilastri e gradini, la vita stessa: essa vuol guardare verso vaste lontananze e oltre, verso bellezze beate — per questo ha bisogno dell'altezza!

E poiché ha bisogno dell'altezza, ha bisogno dei gradini e del contrasto dei gradini e di coloro che salgono! Salire vuole la vita e salendo superarsi.

E guardate dunque, amici! Qui, dov'è la tana della tarantola, si levano in alto le rovine di un tempio antico; guardate dunque con occhi illuminati!

In verità, chi qui una volta fece torreggiare i suoi pensieri di pietra, sapeva del mistero di ogni vita come l'uomo più saggio!

Che lotta e disuguaglianza siano anche nella bellezza e guerra per la potenza e la strapotenza: ciò egli ci insegnò qui nell'esempio più chiaro.

Come qui divinamente volta ed arco s'interrompano a gara: come con luce ed ombra essi contendano tra loro, i divinamente contendenti —

Così sicuri e belli dobbiamo essere anche nemici, amici miei! Divinamente vogliamo contendere gli uni *contro* gli altri!

Ahi! Ecco che anch'io sono stato morso dalla tarantola, mia vecchia nemica! Divinamente sicura e bella essa mi ha morso il dito!

«Dev'esserci punizione e giustizia — così essa pensa: non impunemente costui deve qui sciogliere canti in onore dell'inimicizia!».

Sì, essa si è vendicata! E, ohimè, ora con la vendetta darà le vertigini anche alla mia anima!

Ma affinché io *non* giri su me stesso, amici, legatemi qui stretto a questa

colonna!<sup>26</sup> Preferisco essere uno stilita che un turbine della brama di vendetta!

In verità, nessun vortice e turbine è Zarathustra; e se anche è un danzatore, giammai sarà un danzatore di tarantella!<sup>27</sup>

Così parlò Zarathustra.

## DEI SAPIENTI FAMOSI

Avete servito il popolo e la superstizione del popolo, voi tutti sapienti famosi! — e *non* la verità! E proprio perciò vi si tributò venerazione.

E perciò anche si sopportò la vostra miscredenza, perché essa era un'ingegnosità e una via traversa per arrivare al popolo. Così il padrone lascia sbizzarrire i suoi schiavi e prova ancora piacere per la loro spavalderia.

Chi invece è in odio al popolo come un lupo ai cani: questo è lo spirito libero<sup>28</sup>, il nemico delle catene, il non-adoratore, l'abitatore dei boschi.

Cacciarlo dal suo rifugio — questo fu sempre per il popolo il «senso del giusto»: contro di lui esso aizza ancor sempre i suoi cani dalle zanne più aguzze.

«Giacché la verità è qui: non è qui il popolo? Guai, guai a coloro che vanno cercando!» — così suonò sempre la campana.

Volevate creare al vostro popolo un diritto per la sua venerazione, e chiamaste ciò «volontà di verità», voi sapienti famosi!

E il vostro cuore disse sempre a se stesso: «Sono venuto dal popolo: da lì mi è venuta anche la voce di Dio».

Cocciuti e avveduti, simili ad asini, foste sempre come avvocati del popolo.

E più d'un potente, che voleva viaggiare bene col popolo, attaccò davanti ai suoi destrieri un asinelio: un sapiente famoso.

Ma ora io vorrei, o sapienti famosi, che gettaste infine del tutto la pelle del leone!

La pelle della belva, il manto screziato e la giubba di chi indaga, ricerca, conquista!

Ah, perché io potessi credere alla vostra «veracità»<sup>29</sup>, bisognerebbe che prima spezzaste la vostra volontà venerante.

Verace — così io chiamo colui che va nei deserti senza dèi e ha spezzato il suo cuore venerante.

Nella sabbia gialla e riarso dal sole, egli lancia sì sguardi furtivi e assetati verso le oasi ricche di sorgenti, dove la vita riposa sotto alberi scuri.



Ma la sua sete non lo persuade a diventare come questi amanti del comodo: giacché dove sono oasi, là sono anche idoli.

Famelica, violenta, solitaria, senzadio: così vuole se stessa la volontà leonina.

Libera dalla felicità dei servi, redenta da dèi e adorazioni, impavida e terribile, grande e solitaria: tale è la volontà del verace.

Nel deserto abitarono da sempre i veraci, gli spiriti liberi, come signori del deserto; mentre nelle città vivono i sapienti ben foraggiati, i sapienti famosi — gli animali da tiro.

Sempre cioè essi tirano, in quanto asini, il carro del *popolo*!

Non che io gliene voglia per questo: ma servitori essi rimangono per me e aggiogati, anche se risplendono nei loro finimenti d'oro.

E spesso furono buoni e lodevoli servitori. Ché così parla la virtù: «Se devi essere servitore, cerca il padrone a cui il tuo servizio giova di più!

Lo spirito e la virtù del tuo signore devono crescere per il fatto che tu sia suo servitore: così cresci tu stesso con il suo spirito e la sua virtù!».

E in verità, o sapienti famosi, o servitori del popolo! Voi stessi cresceste con lo spirito e la virtù del popolo e il popolo per voi! In vostro onore io dico ciò!

Ma popolo rimanete per me anche nelle vostre virtù, popolo con occhi scempi — popolo che non sa che cosa sia lo spirito!<sup>30</sup>

Lo spirito è la vita che taglia nella propria carne: col proprio tormento accresce il proprio sapere — lo sapevate già?

E la felicità dello spirito è questa: di essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima sacrificale — lo sapevate già?

E la cecità del cieco e il suo cercare a tentoni e a tastoni devono ancora testimoniare la potenza del sole che egli fissò — lo sapevate già?

E l'uomo della conoscenza deve imparare a *costruire* con le montagne! È poco, che lo spirito sposti le montagne<sup>31</sup> — lo sapevate già?

Voi conoscete solo le scintille, dello spirito: ma non vedete l'incudine che esso è e la crudeltà del suo martello!

In verità, voi non conoscete l'orgoglio dello spirito! Ma ancor meno sopportereste la modestia dello spirito, semmai volesse una volta parlare!

E mai ancora poteste gettare il vostro spirito in un fosso di neve: non ardate abbastanza per farlo! E così non conoscete neanche le estasi della sua freddezza.

Voi per me vi prendete in tutto troppa confidenza con lo spirito; e spesso faceste della sapienza un ospizio per i poveri e un ospedale per i cattivi poeti.

Non siete aquile: perciò non sperimentaste neanche la felicità che è nel

terrore dello spirito. E chi non è uccello, non deve accamparsi sui precipizi.

Per me siete dei tiepidi<sup>32</sup>: ma fredda sgorga ogni conoscenza profonda. Gelide sono le sorgenti intime dello spirito: un ristoro per mani ardenti e per quanti agiscono con ardore.

Ve ne state lì impettiti e rispettabili e con la schiena dritta, o sapienti famosi! Nessun forte vento e volontà vi spinge.

Non avete mai visto una vela andar per mare, arrotondata e gonfiata e tremante sotto la furia del vento?

Simile alla vela che trema sotto la furia dello spirito va sul mare la mia saggezza — la mia saggezza selvaggia!

Ma voi, servitori del popolo, voi sapienti famosi: come *potreste* venire con me?

Così parlò Zarathustra.

## IL CANTO DELLA NOTTE<sup>33</sup>

È notte: ora parlano più forte tutte le fontane. E anche l'anima mia è una fontana.

È notte: ora soltanto si risvegliano tutti i canti degli amanti. E anche l'anima mia è il canto di un amante.

È in me qualcosa di implacato, implacabile: esso vuol farsi sentire.

È in me una brama d'amore, essa stessa parla il linguaggio dell'amore.

Io sono luce: ah, fossi notte! Ma questa è la mia solitudine, di essere recinto di luce.

Ah, fossi oscuro e notturno! Come vorrei succhiare alle mammelle della luce!

E voi stesse vorrei allora benedire, piccole stelle scintillanti e lucciole di lassù! — ed essere beato per i vostri doni di luce.

Ma io vivo nella mia propria luce, ribevo in me stesso le fiamme che erompono da me.

Non conosco la felicità di chi prende; e spesso mi venne in sogno che il rubare dovesse essere ancora più beato del prendere<sup>34</sup>.

Questa è la mia povertà, che la mia mano non si riposa mai dal donare; questa è la mia invidia, che io vedo occhi aspettanti e le notti rischiarate del desiderio.

Oh, infelicità di tutti i donatori! Oh, oscuramento del mio sole! Oh, brama

del bramare! Oh, fame divorante nella sazietà!

Essi prendono da me: ma tocco io anche la loro anima? C'è un abisso tra il dare e il prendere; e l'abisso più stretto è il più difficile da superare.

Una fame cresce dalla mia bellezza: vorrei far male a coloro a cui risplendo, vorrei derubare coloro a cui ho donato — tanta è la mia fame di cattiveria.

Ritirando la mano quando già un'altra si è stesa verso di essa; esitando come la cascata che ancora esita<sup>35</sup> nel precipitare: — tanta è la mia fame di cattiveria.

Questa vendetta escogita la mia plenitudine; questa malizia sgorga dalla mia solitudine.

La mia felicità di donare si estinse nel donare, la mia virtù si stancò di se stessa, per la sua sovrabbondanza!

Chi sempre dona, il suo pericolo è che perda il pudore; chi sempre dispensa, la sua mano e il suo cuore si incalliscono a forza di dispensare.

Il mio occhio non trabocca più per la vergogna dei postulanti; la mia mano è diventata troppo dura per il tremito delle mani riempite.

Dove sono andate la lacrima del mio occhio e la peluria del mio cuore? O solitudine di tutti i donatori! O taciturnità di tutti i risplendenti!

Molti soli ruotano nello spazio desolato: a tutto ciò che è oscuro parlano con la loro luce — a me essi tacciono.

Oh, è questa l'inimicizia della luce per ciò che risplende, senza misericordia essa percorre le sue orbite.

Iniquo verso ciò che risplende nel più profondo del cuore: freddo verso i soli — così ruota ogni sole.

Come tempeste volano i soli le loro orbite, questo è il loro ruotare. Seguono la loro volontà inesorabile, questa è la loro freddezza.

Oh, siete solo voi, voi oscuri, voi notturni, che vi create calore da ciò che risplende! Oh, voi soltanto vi bevete latte e ristoro dalle mammelle della luce!

Ah, è ghiaccio intorno a me, la mia mano brucia a contatto col gelo[ Ah, è sete in me, essa spasima per la vostra sete!

È notte: ah, dover essere luce! E sete di notturno! E solitudine!

È, notte: ora erompe da me come una sorgente il mio desiderio — il mio desiderio è di parlare.

È notte: ora parlano più forte tutte le fontane. E anche l'anima mia è una fontana.

È notte: ora soltanto si risvegliano tutti i canti degli amanti. E anche l'anima mia è il canto di un amante.

Così cantò Zarathustra.

## IL CANTO DELLA DANZA

Una sera Zarathustra se ne andava per il bosco con i suoi discepoli; e mentre cercava una sorgente, guarda, giunse su un prato verde, che era silenziosamente circondato da alberi e cespugli: su di esso alcune ragazze danzavano tra loro. Appena le ragazze riconobbero Zarathustra, smisero di danzare; ma Zarathustra si avvicinò a loro con fare amichevole e disse queste parole:

«Non smettete di danzare, amabili fanciulle! Non vengo a voi come un guastafeste dallo sguardo arcigno, come un nemico delle fanciulle.

Io sono l'avvocato di Dio davanti al diavolo: e questo è lo spirito di gravità. Come potrei io, o voi lievi, essere nemico delle divine danze? O dei piedi delle fanciulle dalle belle caviglie?

Certo, io sono una foresta e una notte di alberi scuri: ma chi non ha paura della mia oscurità trova anche, sotto i miei cipressi, declivi di rose.

E anche il piccolo dio egli trova certo, che è il più caro alle fanciulle: giace presso la sorgente, in silenzio, con gli occhi chiusi.

In verità, mi si è addormentato in pieno giorno, questo perdigiorno! E forse corso troppo dietro alle farfalle?

Non me ne vogliate, mie belle danzatrici, se castigo un poco il piccolo dio! Certo strepiterà e piangerà; ma anche quando piange fa ridere!

E con le lacrime agli occhi vi dovrà invitare a danzare; e io stesso voglio cantare un canto per la sua danza:

Un canto di danza e di beffa contro lo spirito di gravità, mio demonio pessimo e massimo, di cui dicono che è “il signore del mondo”<sup>36</sup>.

E questo è il canto che Zarathustra cantò mentre Cupido e le fanciulle danzavano insieme.

Or non è molto, ti fissai negli occhi, o vita! E mi sembrò di sprofondare in un abisso senza fondo.

Ma tu mi traesti fuori con una lenza d'oro; e ridesti beffardamente quando ti chiamai abisso senza fondo.

«Così dicono sempre i pesci», dicesti «quello di cui essi non toccano il fondo è senza fondo.

Ma io sono soltanto mutevole e selvaggia e in tutto e per tutto femmina, e niente affatto virtuosa<sup>37</sup>:

Sebbene io sia detta da voi uomini “la profonda” o “la fedele”, “Peterna”, “la misteriosa”.

Ma voi uomini ci fate sempre dono delle vostre virtù — oh, voi virtuosi!».

Così essa rise, l'incredibile: ma io non credo mai a lei e al suo riso, quando parla male di se stessa.

E quando parlai a quattr'occhi con la mia saggezza selvaggia, questa mi disse adirata: «Tu vuoi, tu desideri, tu ami, soltanto perciò *lodilo*, vita!».

Stavo quasi per risponderle male e per dire la verità alla saggezza adirata; e non si può rispondere peggio di quando si «dice la verità» alla propria saggezza.

Così infatti stanno le cose fra noi tre. In fondo io amo soltanto la vita — e, in verità, mai tanto come quando la odio!

Se voglio bene, e talvolta troppo bene alla saggezza: ciò avviene perché essa mi fa pensare moltissimo alla vita!

Ne ha gli occhi, il riso e perfino la piccola lenza d'oro: che posso farci se le due si somigliano tanto?

E quando una volta la vita mi chiese: Ma chi è mai, la saggezza? Io mi affrettai a rispondere: «Ah, già, la saggezza!»

Se ne ha sete ma non se ne è mai sazi, la si spia attraverso veli, si cerca di afferrarla con reti.

È bella? Che ne so! Ma anche le più vecchie carpe abboccano alla sua esca.

È mutevole e dispettosa; l'ho vista spesso mordersi il labbro e passarsi il pettine nei capelli contr'onda.

Forse è cattiva e falsa, e in tutto e per tutto una femmina; ma proprio quando parla male di se stessa seduce di più».

Quando dissi ciò alla vita, essa rise d'un riso cattivo e socchiuse gli occhi. «Ma di chi parli?» disse, «di me, vero?»

E se anche tu avessi ragione — son cose *queste* da dirmisi in faccia? Ma ora parlami anche della tua saggezza!».

Oh, e qui riapristi gli occhi, o vita adorata! E mi sembrò di nuovo di sprofondare in un abisso senza fondo.

Così cantò Zarathustra. Ma quando la danza fu finita e le fanciulle se ne furono andate, egli si fece triste.

«Il sole è tramontato da un pezzo» disse infine; «il prato è umido e dai boschi viene il freddo.

Una presenza sconosciuta è intorno a me e mi guarda pensierosa. Come, tu vivi ancora, Zarathustra?

Perché? Per chi? Con che? A che? Dove? Come? Non è stoltezza, vivere ancora?

Oh, amici miei, è la sera che in me fa queste domande. Perdonatemi la mia tristezza!

Si è fatta sera: perdonatemi che si sia fatta sera!».

Così parlò Zarathustra.

## IL CANTO DEI SEPOLCRI<sup>38</sup>

«Laggiù è l'isola dei sepolcri, la silenziosa; laggiù sono anche i sepolcri della mia giovinezza. Laggiù voglio portare una sempreverde corona della vita».

Così risolvendo in cuor mio, attraversai il mare.

Oh, voi, visioni e apparizioni della mia giovinezza! Oh, voi, sguardi d'amore tutti, attimi divini! Come siete morti presto, per me! Io vi ricordo oggi come i miei morti.

Da voi, miei carissimi morti, mi giunge un dolce profumo, che scioglie il cuore e le lacrime. Davvero, esso sommuove e scioglie il cuore al navigante solitario.

Io sono ancor sempre il più ricco e il più degno di essere invidiato — io che sono il più solo! Giacché io *ebbi* voi, e voi avete ancora me: dite, a chi caddero, come a me, tali melerosa dall'albero?

Sono ancor sempre l'erede e il terreno del vostro amore, che, in vostra memoria, fiorisce di virtù multicolori e selvatiche, o amatissimi!

Ah, eravamo fatti per starci vicini, o soavi e strane meraviglie: e non come uccelli timorosi voi veniste a me e alla mia brama — no, ma come fiduciosi al fiducioso!

Sì, fatti per la fedeltà, come me, e per tènere eternità: e ora vi devo chiamare secondo la vostra infedeltà, o sguardi e attimi divini: ché nessun altro nome ho ancora appreso.

Davvero, troppo presto mi siete morti, o voi fuggitivi. Ma né voi fuggiste da me, né io fuggii da voi: siamo tra noi innocenti nella nostra infedeltà.

Per uccidere *me*, hanno strangolato voi, o uccelli canori delle mie speranze! Sì, contro di voi, carissimi, scoccò sempre i suoi dardi la cattiveria — per colpire il mio cuore!

Ed essa lo colpì! Ché voi foste sempre ciò ch'ebbi di più caro, il mio possesso e il mio esser posseduto: *perciò* doveste morire giovani e troppo presto!

Contro il mio possesso più vulnerabile fu scoccata la freccia: e questo eravate voi, che avete la pelle simile a una peluria e ancor più al sorriso che smuore per uno sguardo!

Ma queste parole io voglio dire ai miei nemici: che cosa sono tutti gli

omicidi in confronto a ciò che voi mi avete fatto?

Voi mi avete fatto qualcosa che è peggiore di qualsiasi omicidio; mi avete preso qualcosa che non potrà più essermi reso: — così io parlo a voi, nemici miei!

Avete assassinato le visioni e le più care meraviglie della mia giovinezza! Mi avete tolto i miei compagni di gioco, gli spiriti beati! Alla loro memoria io depongo questa corona e questa maledizione.

Questa maledizione contro di voi, nemici miei! Perché avete abbreviato la mia eternità, come un vaso d'argilla si spezza nella notte fredda! Mi giunse quasi solo come un balenio d'occhi divini — come un batter d'occhio!

Così parlò un giorno, all'ora buona, la mia purezza: «Tutti gli esseri devono essere per me divini».

Allora mi assalite con sporchi fantasmi; ah, dove volò mai quell'ora buona?

«Tutti i giorni devono essere per me santi»<sup>39</sup> — così parlò un giorno la saggezza della mia gioventù: in verità, il parlare di una saggezza gioconda!

Ma allora voi, nemici, mi rubaste le mie notti e le vendeste a un insonne tormento: ah, dove fuggì mai quella saggezza gioconda? Un giorno desiderai dagli uccelli auspici felici: ma voi mi faceste attraversare la strada da un mostro di civetta, ripugnante. Ah, dove fuggì mai il mio tenero desiderio?

Un giorno feci voto di rinunciare a ogni disgusto: ma voi trasformaste i miei vicini e prossimi in ascessi purulenti. Ah, dove fuggì mai il mio più nobile voto?

Un tempo andavo come un cieco per vie beate: ma voi gettaste immondizie sulla via del cieco: e allora egli si nauseò del vecchio sentiero del cieco.

E quando io feci la cosa per me più difficile e celebrai la vittoria dei miei superamenti: voi faceste gridare a coloro che mi amavano che mai avevo fatto loro tanto male.

In verità, questo fu sempre il vostro fare: sempre mi tramutaste in fiele il mio miele migliore e l'industriosità delle mie api migliori.

Alla mia carità mandaste sempre i mendicanti più impudenti; intorno alla mia pietà faceste sempre accalcare gli spudorati incurabili. Così feriste la mia virtù nella sua fede.

E quando inoltre portai al sacrificio ciò che avevo di più sacro: subito la vostra «pietà» vi pose accanto le sue offerte opime: così che nel fumo del vostro grasso soffocò anche la mia cosa più sacra.

E una volta volevo danzare come non avevo mai danzato prima: volevo danzare al di là di tutti i cieli. Ma voi vinceste il mio cantore più caro.

E questi allora intonò un'aria orribile e cupa; ah, come un lugubre suono di corno essa risuonò alle mie orecchie!

Cantore assassino, strumento di nequizia, innocentissimo! Io stavo già pronto per eseguire la danza più bella, ma tu assassinasti coi tuoi suoni il mio rapimento!

Soltanto nella danza io so dire il simbolo delle cose supreme: — e invece il mio simbolo supremo rimase inespresso nelle mie membra!

Inespressa e imprigionata rimase in me la suprema speranza. E mi morirono tutte le visioni e consolazioni della giovinezza!

Come potei sopportarlo?<sup>40</sup> Come potei vincere e superare tali ferite? Come risorse l'anima mia da queste tombe?

Sì, è in me qualcosa di invulnerabile, di insotterrabile, qualcosa che fa saltare la roccia: si chiama *la mia volontà*. Tacita essa procede e immutata attraverso gli anni.

Vuol fare il suo cammino con i miei piedi, la mia vecchia volontà; di cuor duro è il suo senno e invulnerabile.

Invulnerabile io sono soltanto nel tallone<sup>41</sup>. Ancor sempre vivi tu qua e sei uguale a te stessa, o pazientissima! Sei sempre riuscita a passare attraverso tutti i sepolcri!

In te vive ancora anche la parte irredenta della mia giovinezza; e come vita e giovinezza tu siedi qui, con la tua speranza, sulle gialle rovine delle tombe.

Sì, ancora sei tu per me quella che frantuma tutti i sepolcri: salute a te, mia volontà! E solo dove sono sepolcri sono anche risurrezioni.

Così cantò Zarathustra.

## DEL SUPERAMENTO DI SÉ<sup>42</sup>

«Volontà di verità» chiamate voi, saggissimi, ciò che vi spinge e vi appassiona?

Volontà di rendere pensabile tutto ciò che è: così chiamo *io* la vostra volontà!

Voi volete *rendere* pensabile tutto ciò che è: giacché voi dubitate, con giusta diffidenza, che esso sia già pensabile.

Ma esso si deve adattare e piegare a voi! Così vuole la vostra volontà. Deve diventare liscio e ligio allo spirito, come suo specchio e immagine.

Questa è tutta la vostra volontà, saggissimi, come volontà di potenza; e anche quando parlate del bene e del male e dei giudizi di valore.

Voi volete ancora creare il mondo davanti al quale potervi inginocchiare: questa è la vostra ultima speranza ed ebbrezza.



I non saggi, certo, il popolo: costoro sono come il fiume sul quale passa una barca: e nella barca siedono solenni e incappucciati i giudizi di valore.

Avete messo la vostra volontà e i vostri valori sul fiume del divenire; un'antica volontà di potenza mi rivela ciò che dal popolo è creduto come bene e male.

Siete stati voi, saggissimi, che avete messo tali passeggeri in questa barca, conferendo loro sfarzo e nomi altisonanti — voi e la vostra volontà dominatrice!

Ora il fiume continua a portare la vostra barca: esso *deve* portarla. Poco conta che l'onda fratta spumeggi e si opponga con rabbia alla chiglia!

Non il fiume è il vostro pericolo e la fine del vostro bene e male, saggissimi: bensì quella volontà stessa, la volontà di potenza — la volontà di vivere che genera inesausta.

Ma affinché voi comprendiate la mia parola sul bene e sul male: a ciò vi voglio dire ancora la mia parola sulla vita e sulla natura di tutto ciò che vive.

Io sono andato dietro a ciò che vive, ci sono andato per le vie più grandi e le più piccole, per conoscerne la natura.

Con uno specchio dalle cento facce ne ho ancora catturato lo sguardo, quando teneva la bocca chiusa: affinché mi parlasse il suo occhio. E il suo occhio mi parlò.

Ma, dovunque ho trovato il vivente, ho anche sentito il discorso dell'obbedienza. Tutto ciò che vive obbedisce.

E questa è la seconda cosa: si comanda a colui che non sa obbedire a se stesso. Così è la natura del vivente.

Ma questa è la terza cosa che ho sentita: che il comandare è più difficile dell'obbedire<sup>43</sup>. E non solo che chi comanda porta il peso di tutti quelli che obbediscono, e che facilmente questo peso lo schiaccia.

Un esperimento e un azzardo mi è sembrato essere in ogni comandare; e sempre, quando comanda, il vivente mette a repentaglio se stesso.

Anzi, anche quando comanda a se stesso: anche allora deve scontare il suo comandare. Esso deve diventare giudice e vendicatore e vittima della propria legge.

Come mai è così? Questo mi sono domandato. Che cosa persuade il vivente a obbedire e a comandare e a obbedire anche comandando?

State ora a sentire la mia parola, saggissimi! Vaghiatela seriamente e ditemi se io non sono penetrato nel cuore della vita stessa e fin nelle radici del suo cuore!

Dove ho trovato vita, ho trovato anche volontà di potenza; e anche nella volontà di chi serve ho trovato la volontà di essere padrone.

Chi persuade il debole a servire il forte? La sua volontà, che vuol essere signora su ciò che è ancora più debole: di quest'unico piacere essa non sa privarsi.

E come il piccolo si dà al grande, per avere piacere e potere sul piccolissimo: così si dà anche il più grande, mettendo in pericolo, per amor della potenza, la vita.

È questa la dedizione del più grande, di essere azzardo e pericolo e un gioco di dadi con la morte.

E dove sono sacrifici e servigi e sguardi d'amore: anche lì c'è la volontà di esser padrone. Per vie traverse il debole si insinua lì nella roccaforte e fin nel cuore del potente — e vi ruba potenza.

E questo segreto mi confidò la vita stessa: «Vedi, disse, io sono *quella che sempre deve superare se stessa*.

Certo, voi chiamate ciò volontà di generare o istinto dello scopo, di ciò che è superiore, ulteriore, più vario: ma tutte queste cose sono una sola e un solo mistero.

Preferisco perire che rinunciare a quest'ima cosa; e veramente, dove si perisce e cadono le foglie, guarda, lì si sacrifica vita: per la potenza!

Che io debba essere lotta e divenire e scopo e contraddizione degli scopi: ah, chi indovina la mia volontà indovina certo anche per quali vie *tortuose* essa debba passare!<sup>44</sup>

Qualunque cosa io crei e comunque l'ami: ben presto sono costretta a diventarle nemica, ad essa e al mio amore: così vuole la mia volontà.

E anche tu, che segui la conoscenza, sei solo un sentiero e un'orma della mia volontà: in verità, la mia volontà di potenza cammina anche con i piedi della tua volontà di verità!

Non colse certo la verità colui che scoccò alla sua volta l'espressione della "volontà di esistere": questa volontà infatti — non esiste!

Giacché: ciò che non è non può volere; e ciò che è già in esistenza, come potrebbe ancora voler esistere?

Solo dove è vita è anche volontà: ma non volontà di vivere, bensì — così ti insegno io — volontà di potenza!

Molte cose sono da chi vive apprezzate più della vita stessa; ma nell'apprezzare stesso parla: la volontà di potenza!.

Questo mi insegnò una volta la vita: e in base a ciò io vi risolvo anche, saggiissimi, l'enigma del vostro cuore.

In verità, vi dico: un bene e male che sia imperituro: non esiste! Esso deve da se stesso superarsi sempre di nuovo.

Con i vostri valori e le vostre parole di bene e di male voi usate violenza, voi

che date giudizi di valore: e questo è il vostro amore segreto e lo splendore, il tremore e il traboccare della vostra anima.

Ma una forza più grande si sviluppa dai vostri valori e un nuovo superamento: per essa si rompe l'uovo e il suo guscio.

E chi è destinato ad essere un creatore nel bene e male: in verità, questi deve prima essere un distruttore e infrangere valori.

Così il massimo male rientra nella più alta bontà: ma questa è la bontà creatrice<sup>45</sup>.

Parliamone pure, saggissimi, per quanto spiacevole sia. Tacerne è peggio; tutte le verità taciute diventano velenose.

E si frantumi pure, contro le nostre verità, tutto quel che si *può* frantumare! Ci sono ancora tante case da costruire!

Così parlò Zarathustra.

## DEI SUBLIMI

Fermo è il fondo del mio mare: chi indovinerebbe mai che esso nasconde mostri scherzosi?

Imperturbabile è la mia profondità: ma essa brilla di guizzanti enigmi e risate.

Oggi ho visto un uomo sublime, un uomo solenne, un penitente dello spirito<sup>46</sup>: oh, come ha riso l'anima mia per la sua bruttezza!

Col petto sollevato e simile a quelli che ispirano il fiato così egli se ne stava, il sublime, in silenzio:

Ricoperto di brutte verità, sua preda di caccia, e ricco di abiti strappati; anche molte spine gli pendevano di dosso<sup>47</sup> — ma ancora non ho visto nessuna rosa.

Egli non ha ancora imparato il riso e la bellezza. Tetro è tornato questo cacciatore dalla selva della conoscenza.

E tornato da una lotta con le belve: ma nella sua serietà fa capolino ancora una belva — una belva non doma!

Egli sta ancora lì come una tigre pronta al balzo; ma a me non piacciono queste anime tese, non sono di mio gusto tutti costoro che se ne stanno ritirati.

E voi mi dite, amici, che non si deve disputare di gusto e sapore? Ma tutta la vita è una disputa su gusto e sapore!<sup>48</sup>

Gusto: ciò è peso insieme e bilancia e pesatore; e guai a ogni vivente che

volesse vivere senza dispute per il peso e la bilancia e i pesatori!

Se si stancasse della sua sublimità, questo sublime: solo allora comincerebbe la sua bellezza, — e solo allora io lo degusterò e troverò gustoso.

E solo quando si distoglierà da se stesso, salterà sulla propria ombra — e, invero, dentro il *suo* sole.

Troppo a lungo è rimasto seduto nell'ombra, le guance sono impallidite al penitente dello spirito; è quasi morto di fame nelle sue attese.

Nel suo occhio è ancora il disprezzo; e il disgusto si annida nella sua bocca. Invero egli riposa, ora, ma il suo riposo non si è ancora steso al sole.

Dovrebbe fare come il toro; e la sua felicità dovrebbe odorare di terra, non di disprezzo della terra.

Vorrei vederlo come toro bianco, che andasse sbuffando e muggendo davanti al vomere: e il suo muggito dovrebbe ancora esaltare ogni terzietà!

Il suo volto è ancora scuro; su di esso scherza l'ombra della mano. Ricoperto dall'ombra è ancora il senso del suo occhio.

La sua stessa azione è ancora l'ombra su di lui: la mano oscura colui che agisce. Ancora egli non ha superato la sua azione.

Ben amo in lui la nuca del toro: ma ora voglio anche vedere l'occhio dell'angelo.

Deve anche disimparare la sua volontà eroica: dev'essere per me un uomo elevato e non solo un uomo sublime: — l'etere stesso dovrebbe sollevarlo, il senza-volontà!

Ha soggiogato mostri, ha sciolto enigmi: ma dovrebbe ancora redimere i suoi mostri ed enigmi, dovrebbe ancora trasformarli in figli del cielo.

La sua conoscenza non ha ancora imparato a sorridere e ad essere senza gelosia; la sua passione scrosciante non si è ancora acquietata nella bellezza.

In verità, non nella sazietà deve tacere e sommergersi il suo desiderio, bensì nella bellezza! La grazia si appartiene alla magnanimità del generoso.

Col braccio appoggiato sul capo: così dovrebbe riposarsi l'eroe, così anche dovrebbe superare il suo riposarsi.

Ma proprio per l'eroe il *bello* è la più difficile di tutte le cose. Irraggiungibile è il bello per ogni volontà violenta.

Un po' di più, un po' di meno: proprio ciò è qui molto, è qui il massimo.

Starvene con i muscoli rilassati e con la volontà smobilitata, è questa per voi tutti la cosa più difficile, o sublimi!

Quando la potenza diventa clemente e discende nel visibile: bellezza chiamo io un tale discendere.

E da nessuno voglio bellezza come da te proprio, da te che sei forte: la tua

bontà sia la tua ultima sopraffazione di te stesso.

Io ti attribuisco la capacità di ogni male: perciò voglio da te il bene.

In verità, ho riso spesso dei deboli che si credono buoni perché hanno gli artigli spuntati!

Tu devi procurarti la virtù della colonna: essa diventa sempre più bella e delicata, ma dentro più dura e sorreggente quanto più sale.

Sì, o sublime, un giorno sarai anche bello e reggerai lo specchio alla tua bellezza.

Allora l'anima tua rabbrivirà di divini desideri; e ci sarà adorazione anche nella tua vanità!

E questo infatti il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno: il super-eroe.

Così parlò Zarathustra.

## DEL PAESE DELLA CULTURA<sup>49</sup>

Troppo addentro volai nell'avvenire: un brivido di orrore mi assalì.

E quando mi guardai intorno, guarda! il tempo era il mio solo contemporaneo.

Allora rivoltai indietro, verso casa — e sempre più in fretta: così venni a voi, o uomini del presente, e nel paese della cultura.

Per la prima volta portavo con me un occhio per voi, e buon desiderio: in verità, venni con la nostalgia nel cuore.

Ma, come mi accadde? Per quanto avessi paura, dovetti ridere! Mai aveva visto il mio occhio qualcosa di macchiettato con tanti colori!

Risi e risi, mentre ancora mi tremava il piede e anche il cuore: «Ma questa è la patria di tutti i barattoli di colore!» — dissi.

Con faccia e membra impiasticciate di cinquanta colori: così sedevate voi a mio stupore, o uomini del presente!

E con cinquanta specchi intorno a voi, che lusingavano e moltiplicavano i vostri giochi di colore!

In verità, non potreste portare, o uomini del presente, maschera migliore della vostra stessa faccia! Chi potrebbe *riconoscervi*?

Tutti ricoperti dei segni del passato, e anche questi segni rispennellati con segni nuovi: così vi siete ben nascosti a tutti gli aruspici!

E anche a scrutarvi nelle reni<sup>50</sup>: chi crede ancora che abbiate reni? Sembrate

impastati con colori e cartapesta.

Tutti i tempi e popoli traspaiono confusamente dai vostri veli; tutti i costumi e le fedi parlano confusamente nei vostri gesti.

A chi vi strappasse di dosso veli e mantelli e colori e gesti: non resterebbe se non giusto quanto basta per spaventar gli uccelli.

In verità, io stesso sono l'uccello spaventato che vi vide una volta nudi e senza colori; e me ne volai via, quando lo scheletro mi fece cenni d'amore.

Preferirei infatti essere bracciante agli inferi e presso le ombre del passato!<sup>51</sup> Più grassi e più pieni di voi sono perfino gli abitanti degli inferi!

Questa, sì questa è l'amarezza delle mie viscere, che io non vi sopporti né nudi né vestiti, o uomini del presente!

Tutto ciò che vi può essere di inquietante nel futuro, e ciò che sempre ha spaventato gli uccelli smarriti, è in verità più familiare ancora e più rassicurante della vostra «realità».

Giacché così parlate voi: «Noi siamo in tutto e per tutto uomini della realtà, e senza fede o superstizione»: così dite impedendovi — ah, pur essendo senza petto!

Sì, come *potreste* credere, voi macchiettati e picchiettati! — voi che siete pittura di tutto quanto fu una volta creduto!

Voi siete confutazioni ambulanti della fede stessa, e fracassatori delle ossa di tutti i pensieri. *Indegni di fede*: così vi chiamo io, o uomini della realtà!

Tutte le epoche cianciano le une contro le altre nei vostri spiriti; e i sogni e le ciance di tutte le epoche furono più reali del vostro esser svegli!

Voi siete sterili: *perciò* vi manca la fede. Chi era destinato a creare ebbe sempre sogni profetici e segni astrali — e credette nella fede!

Siete porte socchiuse, davanti a cui aspettano i becchini. E questa è la *vostra* realtà: «Ogni cosa merita di perire»<sup>52</sup>.

Ah, come ve ne state davanti a me, o sterili, come siete magri nelle costole! E più d'uno di voi ne ebbe certo contezza!

E disse: «Mi ha forse sottratto qui un Dio qualcosa di nascosto, mentre dormivo? In verità abbastanza per farsene una femminuccia?»<sup>53</sup>

E singolare la povertà delle mie costole!» così parlò già più di un uomo del presente.

Sì, mi fate ridere, voi uomini del presente! E specialmente quando vi meravigliate di voi stessi!

E guai a me, se non potessi ridere della vostra meraviglia e dovessi trangugiare tutto il ripugnante contenuto dei vostri nappi!

Così invece me la prenderò più alla leggera, con voi, giacché ho da portare

un carico *pesante*; e che cosa mi fa se scarafaggi e insetti alati si posano anch'essi sul mio fardello?

Davvero, esso non mi diventerà più pesante! E non da voi, uomini del presente, dovrà venirmi la grande stanchezza.

Ahimè, a quale altezza devo ancora ascendere con il mio anelito! Da tutti i monti scruto l'orizzonte in cerca di patrie e matrici.

Ma in nessun luogo ho trovato la madrepatria: instabile son io in tutte le città e una partenza a tutte le porte.

A me estranei e oggetto di scherno sono gli uomini del presente, a cui mi ha spinto ultimamente il cuore; e sbandito son io da patrie e matrici.

Così non amo ormai più che la terra dei miei *figli*, la terra inesplorata, nel mare più remoto: questo paese ordino alla mia vela di cercare e cercare.

Nei miei figli voglio riparare di essere il figlio dei miei padri: e, con tutto il futuro, *questo* presente!

Così parlò Zarathustra.

## DELLA CONOSCENZA IMMACOLATA<sup>54</sup>

Ieri, quando sorse la luna, credetti quasi che volesse partorire un sole: tanto larga e gravida giaceva all'orizzonte.

Ma menzognera essa fu con me con la sua gravidanza; e io preferisco credere all'uomo nella luna che alla donna.

Certo, poco uomo è anche questo timido nottambulo. In verità, con cattiva coscienza esso va errando sopra i tetti.

Giacché il monaco nella luna è lascivo e geloso, bramoso della terra e di tutte le gioie degli amanti.

No, non mi piace, questo gatto sui tetti! Ripugnanti sono per me tutti quelli che strisciano intorno alle finestre socchiuse!

Pio e silenzioso incede su tappeti di stelle: ma a me non piacciono i passi leggeri dell'uomo, quando al piede non tintinna uno sperone.

Ogni passo onesto parla; la gatta invece striscia via furtivamente. Vedi, gattescamente si avvanza la luna e disonestamente.

Questa similitudine io do a voi, ipocriti sentimentali, a voi, che amate la «conoscenza pura»! Voi, *io* vi chiamo: lascivi!

Anche voi amate la terra e le cose terrene: io vi ho ben scrutati! Ma nel vostro amore è vergogna e cattiva coscienza — siete come la luna!

Al disprezzo delle cose terrene hanno persuaso il vostro spirito ma non le vostre viscere: e *queste* però sono quel che in voi c'è di più forte!

E ora il vostro spirito si vergogna di fare la volontà delle vostre viscere e va, per la sua vergogna, per vie tortuose e false.

«Questa sarebbe per me la cosa più grande — così parla a se stesso il vostro spirito bugiardo — contemplare la vita senza desideri e non come il cane con la lingua penzolante:

Essere felice nella contemplazione, con volontà spenta, senza l'artiglio e l'avidità dell'egoismo — freddo e grigiocenere in tutto il corpo, ma con ebbri occhi lunari!

Questa sarebbe per me la cosa più cara — così seduce se stesso il sedotto — amare la terra come Fama la luna, e solo con l'occhio palparne la bellezza.

E questa sia per me la conoscenza *immacolata* di tutte le cose, che io non voglia niente dalle cose: fuorché poter starmene disteso di fronte ad esse come uno specchio con cento occhi».

Oh, ipocriti sentimentali, oh, lascivi! A voi manca l'innocenza del desiderio: e perciò calunniate il desiderare!

In verità, non come uomini desiderosi di creare, di generare e di divenire amate voi la terra!

Dov'è innocenza? Dov'è volontà di generare. E chi vuol creare al di là di se stesso, ha per me la volontà più pura.

Dov'è bellezza? Dove io *devo volere* con tutta la volontà; dove io voglio amare e perire, affinché un'immagine non rimanga solo immagine<sup>55</sup>.

Amare e perire: due cose che si sposano insieme dai secoli dei secoli. Volontà di amare: ciò è essere anche disposti a morire. Così vi dico io, vigliacchi!

E invece, il vostro sbirciare da evirati vuole chiamarsi «contemplazione»! E quel che si può palpare con occhi vili dovrebbe essere battezzato come «bello»! Oh, insozzatori di nobili nomi!

Ma questa sia la vostra maledizione, o immacolati, o uomini della conoscenza pura, che non partorirete mai: per quanto larghi e gravidi giacciate all'orizzonte!

In verità, voi vi riempite la bocca di nobili parole: e noi dovremmo credere che vi trabocchi il cuore, spiriti bugiardi!

Invece le *mie* parole sono parole dappoco, disprezzate, storte: volentieri raccolgo quel che cade sotto la tavola del vostro banchetto<sup>56</sup>.

Con esse posso pur sempre: dire la verità agli ipocriti! Sì, le mie lische, conchiglie e foglie spinose devono: solleticare il naso agli ipocriti!

Ce sempre aria cattiva intorno a voi e ai vostri pasti: nell'aria ci sono i vostri



pensieri lascivi, le vostre menzogne e mene!

Osate almeno credere in voi stessi — in voi e nelle vostre viscere! Chi non crede in se stesso mente sempre.

Vi siete messi indosso il mascheramento di un dio, voi «puri»: nel mascheramento di un dio si è rifugiato il vostro repellente verme anellato.

In verità, voi ingannate eccome, o «contemplativi»! Anche Zarathustra fu un tempo lo zimbello delle vostre pelli divine; non immaginava di quale groviglio di serpi fossero imbottite.

L'anima di un dio credetti un tempo di veder giocare nei vostri giochi, o amanti della conoscenza pura! Nessuna arte credetti un tempo che ci fosse migliore delle vostre arti!

La distanza mi nascondeva il luridume e il lezzo delle serpi: e che qui si aggirava lascivamente l'astuzia di una lucertola.

Ma vi venni *vicino*: e mi si fece giorno — e adesso si fa a voi — finì l'amoreggiamento con la luna!

Guardate, guardate: colta di sorpresa e pallida essa ristà davanti all'aurora!

Poiché già esso viene, l'incandescente — viene il *suo* amore per la terra! Innocenza e desiderio di creare è sempre l'amore del sole!

Guardate, come sorge impaziente sul mare! Non sentite la sete e l'alito ardente del suo amore?

Esso vuol succhiare nel mare e innalzare a sé la profondità, per berla: ecco innalzarsi il desiderio del mare con mille seni.

Baciato e succhiato *vuol* essere dalla sete del sole; *vuol* diventare aria e altezza e sentiero della luce ed esso stesso luce!

In verità, come il sole amo io la vita e tutti i mari profondi.

E questa è *per me* la conoscenza: tutto ciò che è profondo deve salire alla mia altezza!

Così parlò Zarathustra.

## DEI DOTTI

Mentre giacevo addormentato, una pecora brucò la corona d'edera sul mio capo — brucò poi disse: «Zarathustra non è più un dotto».

Così disse e se ne andò trionfante e superba. Me lo raccontò un fanciullo.

Mi piace star qui disteso, dove giocano i fanciulli, presso il muro diroccato, tra cardi e rossi papaveri.

Per i fanciulli sono ancora un ciotto e anche per i cardi e i papaveri rossi. Essi sono innocenti, perfino nella loro cattiveria.

Ma per le pecore non lo sono più: così vuole la mia sorte — che essa sia benedetta!

Giacché questa è la verità: io sono uscito dalla casa dei dotti: e per di più ho sbattuto la porta alle mie spalle.

Troppo a lungo la mia anima sedette affamata alla loro tavola; io non sono, come loro, ammaestrato al conoscere come allo schiacciare noci.

Io amo la libertà e l'aria sulla terra fresca; preferisco dormire su pelli di bue che sulle loro dignità e rispettabilità.

Io sono troppo ardente e riarso dai miei propri pensieri: spesso mi manca il respiro. Allora devo uscire all'aperto, fuori da tutte le stanze polverose.

Essi invece siedono freddi nell'ombra fredda: e non vogliono, in tutto, che essere spettatori, e si guardano dal sedere là dove il sole arroventa gli scalini.

Simili a quelli che se ne stanno in mezzo alla strada e guardano a bocca aperta la gente che passa: così aspettano anch'essi e guardano a bocca aperta i pensieri che altri hanno pensato.

A toccarli con mano, ti riempiono di polvere come sacchi di farina, e senza volerlo: ma chi indovinerrebbe mai che la loro polvere viene dal grano e dalla gialla delizia dei campi estivi?

Se fanno i saggi, mi raggelano con le loro piccole sentenze e verità: la loro saggezza emana spesso un odore come se venisse da una palude: e in verità, vi ho anche già sentito gracidar la rana!

Sono abili, hanno dita accorte: che cos'è mai la *mia* semplicità di fronte alla loro complessità! Le loro dita sanno far tutto: infilare, annodare e tessere: così lavorano la calza dello spirito!

Sono buoni orologi: si badi soltanto a caricarli bene! Allora segnano l'ora senza fallo facendo un ticchettio discreto.

Lavorano come macine di mulino e come compressori: basta gettar loro le proprie sementi! Sanno certamente tritare il grano e farne polvere bianca.

Si sorvegliano tra loro attentamente e non si fidano di nessuno. Inventivi nelle piccole astuzie, aspettano al varco coloro il cui sapere zoppica — aspettano come ragni.

Li vidi sempre preparar veleni con circospezione; e sempre nel farlo infilavano le dita in guanti di vetro.

Sanno anche giocare con dadi truccati; e li trovai che giocavano con tanto ardore, da esserne tutti sudati.

Ci siamo reciprocamente estranei, e le loro virtù vanno ancor più contro il mio gusto delle loro falsità e dei loro dadi truccati.

E quando abitavo da loro, abitavo sopra di loro. Per questo me ne volevano.

Non vogliono saperne, di uno che cammini sulle loro teste; e così posero, tra me e le loro teste, legno e terra e immondizie.

Così smorzarono il rumore dei miei passi: e finora nel modo peggiore sono stato udito dai dotti.

Tutti i difetti e le debolezze degli uomini posero tra sé e me — «controsoffitto» lo chiamano nelle loro case.

Ma ciò nonostante io cammino con i miei pensieri *sopra* le loro teste; e anche se volessi camminare sui miei difetti, sarei ancora sopra di loro e sopra le loro teste.

Giacché gli uomini *non* sono uguali: così dice la giustizia. E ciò che io voglio, *essi* non possono volerlo!

Così parlò Zarathustra.

## DEI POETI<sup>57</sup>

«Da che conosco meglio il corpo» disse Zarathustra a uno dei suoi discepoli «lo spirito è per me solo per modo di dire ancora spirito; e tutto l'imperituro — anche ciò è solo un simbolo».

«Così ti ho già sentito dire una volta»<sup>58</sup> rispose il discepolo; «e allora aggiungesti: “ma i poeti mentono troppo”. Perché mai dicesti che i poeti mentono troppo?»

«Perché?» disse Zarathustra. «Tu chiedi perché? Io non sono di coloro a cui si può chiedere il loro perché.

È forse la mia esperienza di ieri? E già un pezzo che ho vissuto le ragioni delle mie opinioni.

Non dovrei essere una botte di memoria, se volessi avere con me anche le mie ragioni?

È già troppo per me conservare le mie stesse opinioni; e più d'un uccello se ne vola via.

E talvolta trovo anche un uccello sperduto nella mia colombaia, che non è mio e che trema quando poso la mano su di esso.

Ma che ti disse una volta Zarathustra? Che i poeti mentono troppo? Ma anche Zarathustra è un poeta.

Credi tu dunque che egli ti disse allora la verità? E perché lo credi?»

Il discepolo rispose: «Io credo a Zarathustra». Ma Zarathustra scosse il capo

e sorrise.

«La fede non mi rende beato»<sup>59</sup> disse, «specialmente la fede in me.

Ma posto che qualcuno dicesse con tutta serietà che i poeti mentono troppo: ebbero avrebbe ragione - *noi* mentiamo troppo.

Noi sappiamo anche troppo poco<sup>60</sup> e non siamo bravi a imparare: quindi non possiamo non mentire.

E chi di noi poeti non avrebbe adulterato il proprio vino? Più di un intruglio velenoso è stato preparato nelle nostre cantine, e vi furono fatte varie cose indescrivibili<sup>61</sup>.

E poiché sappiamo poco, ci piacciono di cuore i poveri di spirito, specialmente quando sono donnine giovani!

E siamo vaghi perfino delle cose che si raccontano la sera le donnine vecchie. Ciò noi chiamiamo l'eterno femminino<sup>62</sup> in noi.

E come se ci fosse un passaggio segreto speciale verso il sapere, che *rimanesse ostruito* a coloro che imparano qualcosa: così noi crediamo nel popolo e nella sua "saggezza".

Questo però credono tutti i poeti: che chi nell'erba o su declivi solitari aguzza le orecchie, venga a sapere qualcuna delle cose che si trovano fra cielo e terra.

E se provano moti di tenerezza, i poeti credono sempre che la natura stessa si sia innamorata di loro;

E che essa si appressi pian piano al loro orecchio per sussurrarvi dentro segreti e amorose lusinghe: del che si vantano e si gonfiano di fronte a tutti i mortali!

Ahimè, ci sono tante cose fra cielo e terra, di cui solo i poeti hanno potuto contemplar qualcosa in sogno!<sup>63</sup>

E specialmente *sopra* il cielo: giacché tutti gli dèi sono simboli di poeti, imbrogli di poeti!<sup>64</sup>

In verità, sempre esso ci trae in alto<sup>65</sup> — cioè nel regno delle nuvole: su queste poniamo i nostri manichini multicolori e poi li chiamiamo dèi e superuomini.

Sono giusto abbastanza leggeri per questi sedili, tutti questi dèi e superuomini!

Ah, come sono stanco di tutto il manchevole, che deve per forza essere evento!<sup>66</sup> Ah, come sono stanco dei poeti!»

Sentendo parlare così Zarathustra, il discepolo provò collera verso di lui, ma tacque. E anche Zarathustra tacque; e il suo occhio si era rivolto verso l'interno, come a guardare in vaste lontananze. Infine sospirò e riprese fiato.

«Io sono di oggi e di un tempo passato, disse poi; ma è in me qualcosa che è

di domani e dopodomani e di un tempo avvenire.

Mi sono stancato dei poeti, dei vecchi e dei nuovi: superficiali essi son tutti per me e mari bassi.

Non hanno pensato abbastanza in profondità: perciò il loro sentimento non è sceso fino a toccare il fondo.

Un poco di voluttà e un poco di noia: è stata questa finora la loro migliore meditazione.

Un alitare e un guizzare di fantasmi sono per me tutti i loro arpeggi; che cosa hanno saputo finora dell'ardore dei suoni?

Per me non sono neanche abbastanza puliti: intorbidano tutti la loro acqua perché sembri profonda.

E amano, in tal modo, far la parte dei conciliatori: ma per me restano mezzani e intruglioni e gente di mezza tacca e poco pulita!

Ah, gettai bene le mie reti nei loro mari e volevo prendere buoni pesci; ma sempre ritirai su la testa di un vecchio dio.

E così il mare diede all'affamato ima pietra<sup>67</sup>. Ed essi stessi possono ben provenire dal mare.

Certo, in loro si trovano perle: ma tanto più simili sono essi stessi a duri crostacei. E invece dell'anima trovai spesso in loro muco salato.

Essi hanno imparato dal mare anche la sua vanità: non è il mare il pavone dei pavoni?

Anche davanti al più brutto dei bufali si mette a far la ruota, e non si stanca mai del suo merlettato ventaglio di seta e d'argento.

Il bufalo guarda a sfida, vicino alla sabbia nella sua anima, più vicino ancora alla boscaglia, ma più vicino di tutto alla palude

Che cos'è per esso bellezza e mare e ornamento del pavone! Questa similitudine dico io ai poeti.

In verità, il loro stesso spirito è il pavone dei pavoni e un mare di vanità!

Spettatori vuole lo spirito del poeta: fossero anche bufali!

Ma di questo spirito io mi sono stancato; e vedo venire il tempo in cui esso si stancherà di se stesso.

Trasformati ho già visto i poeti e lo sguardo rivolto contro se stessi.

Penitenti dello spirito<sup>68</sup> ho visto venire: essi si formarono tra loro».

Così parlò Zarathustra.

C'è un'isola nel mare — non lontano dalle isole beate di Zarathustra — su cui sempre fuma una montagna di fuoco; di essa dice il popolo, e specialmente dicono le vecchiette del popolo, che è posta come un masso roccioso davanti all'entrata del mondo infero: ma che proprio attraverso la montagna di fuoco passa una stretta via che porta giù, fino all'entrata del mondo infero.

In quel tempo dunque, in cui Zarathustra<sup>70</sup> si trovava nelle isole beate, accadde che un bastimento gettasse l'ancora davanti all'isola sulla quale sorge la montagna che fuma; e l'equipaggio sbarcò a terra per sparare ai conigli. Verso l'ora del mezzogiorno però, quando il capitano e i suoi uomini furono di nuovo riuniti, essi videro improvvisamente un uomo che attraversava l'aria alla loro volta, e una voce disse distintamente: «E tempo! E gran tempo, ormai!». Quando però la figura fu vicinissima a loro — ma passò davanti a loro veloce come un'ombra, volando in direzione della montagna di fuoco — si accorsero con massima costernazione che era Zarathustra; giacché lo conoscevano tutti, tranne il capitano, e lo amavano, come ama il popolo, con un sentimento cioè in cui sono presenti in parti uguali amore e soggezione.

«Guardate!» disse il vecchio timoniere, «ecco Zarathustra che va all'inferno!»

Nello stesso periodo in cui questi naviganti sbarcarono sull'isola del fuoco, si sparse la voce che Zarathustra era sparito; e quando si domandò ai suoi amici, questi raccontarono che egli si era imbarcato di notte senza rivelare la meta del suo viaggio.

Ne nacque un'inquietudine; dopo tre giorni però a questa inquietudine venne ancora ad aggiungersi la storia dei marinai — e allora tutta la gente diceva che il diavolo si era preso Zarathustra. I suoi discepoli ridevano bensì di questa diceria, e uno di essi anzi disse: «Credo piuttosto che Zarathustra si sia preso il diavolo». Ma in fondo all'anima essi erano tutti pieni di preoccupazione e di nostalgia: sicché grande fu la loro gioia quando, il quinto giorno, Zarathustra riapparve tra loro<sup>71</sup>.

E questo è il racconto del colloquio di Zarathustra con il cane di fuoco.

«La terra» disse «ha una pelle; e questa pelle ha malattie. Una di queste malattie si chiama per esempio: "uomo"<sup>72</sup>.

E un'altra di queste malattie si chiama "cane di fuoco": su di esso gli uomini si sono detti e si sono lasciati dire molte menzogne.

Per scoprire questo mistero ho attraversato il mare: e ho visto la verità nuda, veramente! dalla testa ai piedi.

Adesso so come stanno le cose col cane di fuoco; e del pari con tutti i demòni dell'eruttamento e della sovversione, di cui non solo le vecchiette hanno paura.

Vieni fuori, cane di fuoco, dalle tue profondità! ho esclamato, e dimmi quanto son profonde queste profondità! Da dove viene ciò che sbuffi fin quassù?

Ti abbeverai abbondantemente nel mare: ciò rivela la tua salata eloquenza! Invero, per essere un cane delle profondità, prendi troppo il tuo nutrimento dalla superficie!

Io ti considero tutt'al più il ventriloquo della terra: e sempre, quando ho sentito parlare i demòni della sovversione e dell'eruttamento, li ho trovati come te, salati, menzogneri e piatti.

Voi sapete latrare e oscurare con la cenere! Siete i più grandi gradassi e avete imparato alla perfezione l'arte di far bollire il fango.

Dove siete voi, là dev'essere sempre vicino il fango, e molto di fungoso, di cavernoso e di ingorgato che vuole uscire in libertà.

"Libertà" latrate tutti con passione: ma io perdo la fede nei "grandi eventi" non appena intorno ad essi si levano latrati e fumo.

E credimi pure, amico Baccano Infernale! Gli eventi più grandi non sono le nostre ore più chiassose, ma quelle più silenziose<sup>73</sup>.

Il mondo non gira intorno a chi inventa nuovi strepiti: ma a chi inventa nuovi valori; gira *inaudibilmente*.

E confessalo! Ben poco era sempre accaduto, quando il tuo chiasso e fumo si fu dileguato. Che importanza ha che una città sia diventata una mummia e che una statua giaccia nel fango?

E questa parola dico ancora ai rovesciatori di statue. E certamente la più grande stoltezza, gettare sale nel mare e statue nel fango.

Nel fango del vostro disprezzo giacque la statua: ma questa proprio è la sua legge, che risorga dal disprezzo a nuova vita e a vivente bellezza!

Con tratti più divini essa si erge allora e ricca della seduzione della sofferenza; e in verità, essa vi dirà anche grazie per averla voi rovesciata, o rovesciatori!

Ma questo consiglio io consiglio ai re e alle chiese e a tutto ciò che è indebolito dall'età o dalla virtù — lasciatevi pur rovesciare! Perché voi torniate alla vita e perché a voi tomi la virtù!

Così ho parlato davanti al cane di fuoco: esso mi ha interrotto arcigno e mi ha domandato: "Chiesa? Che cos'è mai?".

Chiesa, ho risposto io, è una specie di Stato, e la specie più menzognera<sup>74</sup>. Ma taci, cane ipocrita! Ché tu conosci benissimo i tuoi simili!

Come te stesso, lo Stato è un cane ipocrita; come te, esso ama parlare col fumo e coi latrati — per far credere, come te, di parlare dal ventre delle cose.

Perché vuole assolutamente essere l'animale più importante della terra, lo

Stato; e viene anche creduto.

Quando ebbi detto ciò, il cane di fuoco si dimenò come un forsennato per l'invidia. “Come?” gridò “l’animale più importante della terra? E viene anche creduto?” Ed emise dalla strozza tanti vapori e orribili strida, che credetti soffocasse di rabbia e di invidia.

Infine si placò e smise di ansimare; ma appena si fu acquietato, io dissi ridendo:

“Tu ti arrabbi, cane di fuoco: allora ho ragione, sul tuo conto!

E perché io anche porti ragione, senti ciò che ti dico di un altro cane di fuoco: questo parla veramente dal cuore della terra.

Il suo fiato alita oro e pioggia d’oro: così vuole per lui il suo cuore. Che cosa sono per esso cenere e fumo e muco ribollente ancora?

Il riso ondeggia dalla sua bocca come nuvola multicolore; è nemico del tuo gargarizzare e sputare e del sordo brontolio delle tue viscere!

Ma l’oro e il riso — ciò esso prende dal cuore della terra: giacché, sappilo — *il cuore della terra e d’oro*”<sup>75</sup>.

Sentendo ciò, il cane di fuoco non ce la fece più ad ascoltarmi. Vergognoso e con la coda tra le gambe, emise un mogio bau! bau! e se ne tornò giù nella sua tana».

Questo raccontò Zarathustra. Ma i suoi discepoli lo ascoltarono appena: troppo grande era il loro desiderio di raccontargli dei marinai, dei conigli e dell’uomo volante.

«Che cosa devo pensarne?» disse Zarathustra. «Sono forse io un fantasma?

Ma sarà stata la mia ombra. Avete certo già sentito parlare del viandante e della sua ombra.

Ma questo è sicuro: non devo darle troppa corda — se no finisce col rovinarmi la reputazione».

E ancora Zarathustra scosse il capo meravigliato. «Che cosa devo pensarne?» disse ancora.

«Ma perché mai il fantasma gridò: è tempo! è gran tempo, ormai!

*Per che cosa è gran tempo*<sup>76</sup>, ormai?»

Così parlò Zarathustra.

## L’INDOVINO

«... e vidi scendere<sup>77</sup> sugli uomini una grande tristezza. I migliori si



stancarono delle loro opere.

Fu proclamata una dottrina, e insieme ad essa correva una credenza: “Tutto è vano, tutto è indifferente, tutto è già stato!”<sup>78</sup>.

E da tutte le alture echeggiava: “Tutto è vano, tutto è indifferente, tutto è già stato!”.

Sì, noi abbiamo raccolto: ma perché sono marciti e si sono scuriti per noi tutti i frutti? Che cosa è caduto giù dalla rea luna la notte scorsa?

Vano fu ogni lavoro, il nostro vino si è mutato in veleno, il malocchio ha inaridito e ingiallito i nostri campi e cuori.

Siamo diventati tutti secchi; e se il fuoco pioverà su noi, ci ridurremo in polvere come la cenere: — sì, lo stesso fuoco abbiamo stancato.

Si sono prosciugate per noi tutte le sorgenti, anche il mare si è ritirato. Ogni suolo vuole spaccarsi, ma il baratro non vuole inghiottire!

“Ah, dov’è ancora un mare in cui si possa annegare”<sup>79</sup>: così suona il nostro lamento — scivolando su piatte paludi.

In verità, anche per morire siamo già troppo stanchi; e dunque vegliamo ancora e continuiamo a vivere: nei sepolcri!»

Così Zarathustra sentì parlare un indovino; e la sua profezia gli andò al cuore e lo trasformò. Si aggirava triste e stanco; e divenne uguale a quelli di cui aveva parlato l’indovino.

«In verità» così disse ai suoi discepoli, «non manca più molto<sup>80</sup>, poi verrà quel lungo crepuscolo. Ah, come potrò portare in salvo la mia luce?

Che non resti soffocata in questa tristezza! Essa deve far luce a mondi lontani e anche a notti lontanissime!»

Così attristato in cuore si aggirava Zarathustra; e per tre giorni non prese né cibo né bevanda, non ebbe pace e perse la parola. Gli avvenne infine di cadere in un sonno profondo. I suoi discepoli sedevano intorno a lui in lunghe veglie notturne e aspettavano con ansia che si svegliasse e riprendesse a parlare e guarisse della sua afflizione.

E questo è quello che Zarathustra disse quando si svegliò; e la sua voce giungeva ai discepoli come da una grande distanza.

«Ascoltate il sogno che ho sognato, amici, e aiutatemi a scoprirne il senso!

Per me è ancora un enigma, questo sogno; il suo senso è nascosto in esso e imprigionato, e non vola ancora su di esso con libere ali.

Avevo rinunciato a ogni vita, così mi sembrò in sogno. Ero diventato un guardiano notturno, un guardiano delle tombe nella cittadella della morte, là nella solitudine dei monti.

Facevo, lassù, il custode delle sue bare: le cupe volte erano piene di tali trofei. Da bare di vetro mi guardava vita vinta.

Respiravo l'odore di eternità fatte polvere: intorpidita e fatta polvere giaceva la mia anima. E chi avrebbe mai potuto, lì, arieggiare la sua anima?

Chiarità della mezzanotte era sempre intorno a me, la solitudine le si era accovacciata accanto; e, come terza, la quiete rantolante della morte, la peggiore delle mie amiche.

Portavo chiavi, le più arrugginite di tutte le chiavi; e potevo con esse aprire la più cigolante di tutte le porte.

Simile a un iroso gracchiare correva il suono per i lunghi corridoi, quando i battenti delle porte si sollevavano: ostilmente strideva quell'uccello, non voleva essere svegliato.

Ma era ancora più terribile, e più stringeva il cuore, quando di nuovo ogni rumore si spegneva e tutto taceva intorno e io soltanto sedevo in quel silenzio incombente.

Così lentamente mi scorreva il tempo, se ancora c'era il tempo: che ne so io! Ma infine accadde ciò che mi fece svegliare.

Tre volte batterono colpi alla porta, come tuoni, tre volte echeggiarono e urlarono le volte: allora andai alla porta.

Alpa! gridai, chi porta la sua cenere sul monte? Alpa! Alpa! Chi porta la sua cenere sul monte?<sup>81</sup>

E premetti sulla chiave e cercai di alzar la porta e faticai. Ma essa non si aprì nemmeno di un dito:

Allora però un vento impetuoso ne spalancò i battenti: fischiando, stridendo e sibilando, gettò verso di me una bara nera.

E nel mugghiare e fischiare e stridere, la bara si spaccò, vomitando risate in mille forme.

E mille smorfie di fanciulli, angeli, civette, pagliacci e farfalle grosse come bambini ridevano e motteggiavano e rumoreggiavano contro di me.

Ne ebbi uno spavento orribile: che mi gettò a terra. E gridai dall'orrore come non avevo mai gridato.

Ma il mio stesso grido mi svegliò — e io tomai in me».

Così Zarathustra raccontò il suo sogno, poi tacque: giacché non sapeva ancora come interpretarlo. Ma il discepolo che era il suo prediletto<sup>82</sup> si levò ratto in piedi e, presa la mano di Zarathustra, disse:

«La tua stessa vita interpreta per noi questo sogno, Zarathustra!

Non sei tu stesso il vento dallo stridulo fischio che spalanca le porte delle cittadelle della morte?

Non sei tu stesso la bara piena di cattiverie multicolori e angeliche caricature della vita?

In verità, come riso fanciullesco in mille forme entra Zarathustra in tutte le camere mortuarie, ridendo di questi guardiani notturni e custodi di tombe, e di chi altro rumoreggia con lugubri chiavi.

Li spaventerai e rovescerai con il tuo riso; il loro svenire e riaversi proveranno il tuo potere su di loro.

E anche quando verrà il lungo crepuscolo e la stanchezza mortale, tu non tramonterai nel nostro cielo, tu intercessore della vita!

Ci facesti vedere nuove stelle e nuove magnificenze notturne; in verità, il riso stesso stendesti sopra di noi come ima tenda multicolore.

Ormai dalle bare scaturirà sempre riso di fanciulli; ormai un forte vento trionferà sempre su ogni stanchezza mortale: di ciò tu stesso sei a noi garante e profeta!

In verità, *essi stessi hai sognato*, i tuoi nemici: questo è stato il tuo sogno più greve!

Ma come tu ti sei svegliato da loro e sei ritornato a te stesso, così essi devono svegliarsi da sé e venire a te!».

Così parlò il discepolo; e tutti gli altri si fecero poi intorno a Zarathustra e, prendendolo per le mani, volevano persuaderlo ad abbandonare il letto e la tristezza e a tornare con loro. Ma Zarathustra sedeva ritto sul suo giaciglio e aveva lo sguardo stranito. Come uno che torni a casa da un lungo esilio, egli guardava i suoi discepoli; ne scrutava i volti, ma ancora non li riconosceva. Ma quando essi lo sollevarono e lo rimisero in piedi, ecco, il suo occhio si trasformò di colpo; egli comprese tutto ciò che era accaduto e, lasciatisi la barba, disse ad alta voce:

«Orsù! Per tutto questo c'è tempo; fate piuttosto in modo, discepoli miei, che si faccia un buon pranzo, e presto! Così io penso di far penitenza per i cattivi sogni!

E l'indovino deve mangiare e dormire al mio fianco: e in verità, voglio anche mostrargli un mare in cui potrà annegare!».

Così parlò Zarathustra. Poi fissò a lungo in volto il discepolo che aveva interpretato il suo sogno e scosse il capo.

## DELLA REDENZIONE

Un giorno che Zarathustra passava sul grande ponte, gli si fecero intorno gli storpi e i mendicanti<sup>83</sup>, e un gobbo così gli parlò:

«Vedi, Zarathustra, anche il popolo impara da te e acquista fede nella tua

dottrina; ma perché creda del tutto in te manca ancora una cosa — devi ancora convincere noi storpi! Qui ne hai una bella scelta e in verità un'occasione che ha più d'un ciuffo! Puoi rendere la vista ai ciechi e far camminare i paralitici, e a colui che ha troppa roba dietro, potresti ben anche toglierne un pochino — questa, penso, sarebbe la maniera giusta di convincere gli storpi a credere in Zarathustra!».

Ma così Zarathustra rispose a colui che in tal modo parlava: «Se si toglie al gobbo la sua gobba, gli si toglie anche lo spirito — questo insegna il popolo. E se si rendono al cieco i suoi occhi, egli vede troppe cose brutte sulla terra: cosicché maledice colui che l'ha guarito. E quello poi che fa camminare il paralitico, gli arreca il più gran danno: giacché, appena egli può camminare, subito i suoi vizi si mettono in cammino con lui — questo insegna il popolo sugli storpi. E perché non dovrebbe anche Zarathustra imparare dal popolo, dal momento che il popolo impara da Zarathustra?

Ma questo è ancora il meno, da quando sono tra gli uomini, che io veda: “a questo manca un occhio e a quello un orecchio e a un terzo la gamba, e altri ce ne sono che hanno perduto la lingua o il naso o la testa”.

Io vedo e ho visto di peggio e tante cose così atroci, che non vorrei parlare di ciascuna e di alcune non vorrei neanche tacere: cioè uomini a cui manca tutto, salvo che hanno troppo di una cosa — uomini che non sono altro che un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande — questi io li chiamo storpi alla rovescia.

E quando uscii dalla mia solitudine e passai la prima volta su questo ponte: non credetti ai miei occhi e guardai e poi guardai ancora, e infine dissi: “Questo è un orecchio! Un orecchio grande come un uomo!”. Guardai ancora meglio: ed effettivamente sotto l'orecchio si muoveva ancora qualcosa, che era piccolo, misero e gracile da far pietà. E in verità, l'enorme orecchio poggiava su un piccolo stelo sottile — ma lo stelo era un uomo! A mettere una lente sotto l'occhio, si poteva addirittura riconoscere una piccola faccina invidiosa; e anche vedere che dallo stelo penzolava un'animula enfiata. Ma il popolo mi disse che l'orecchio non era solo un uomo, bensì un grand'uomo, un genio. Solo che io non ho mai creduto al popolo, quando parlava di grandi uomini — e ho continuato a credere che si trattasse di uno storpio alla rovescia, il quale avesse in tutto troppo poco e in una cosa sola troppo».

Così avendo parlato al gobbo e a coloro di cui quello si era fatto portavoce e intercessore, Zarathustra si rivolse con profondo malumore ai suoi discepoli e disse:

«In verità, amici, io mi aggiro tra gli uomini come tra frammenti e membra di uomini!

È questa la cosa terribile ai miei occhi, che io trovo l'uomo dilacerato e sparso come su un campo di battaglia e di macello<sup>84</sup>.

E se il mio occhio si rifugia dal presente verso il passato: esso trova sempre la stessa cosa: frammenti e membra e casi orrendi — ma non uomini!

L'Adesso e l'Una volta sulla terra — oh, amici miei — è questa la cosa che *io* non posso sopportare! E non potrei vivere se non fossi anche un veggente, che antivede quel che deve accadere.

Un veggente, una volontà, un creatore, un avvenire egli stesso e un ponte verso l'avvenire — e, ohimè, anche per così dire uno storpio su questo ponte: tutto ciò è Zarathustra.

E anche voi vi siete spesso domandati: “Chi è per noi Zarathustra? Che nome gli dobbiamo dare?”. E come me, avete risposto a voi stessi con delle domande.

È egli uno che promette? O uno che mantiene? Uno che conquista? O uno che eredita? Un autunno? O un vomere? Un medico? O un risanato?

È egli un poeta? O un veridico? Un liberatore? O un domatore? Un uomo buono? O un malvagio?<sup>85</sup>

Io mi aggiro tra gli uomini come tra i frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io vedo.

E questo è tutto il mio poetare e affaticarmi, che io poeto e compongo in unità ciò che è frammento ed enigma e orrendo caso.

E come sopporterei di essere uomo se l'uomo non fosse anche poeta e scioglitore di enigmi e redentore del Caso?

Redimere i trapassati e ricreare ogni “Così fu” come un “Così volli!” — Solo questa sarebbe per me redenzione!

Volontà — così si chiama la liberatrice e apportatrice di gioia: questo io vi ho insegnato, amici miei! E ora imparate anche ciò: la volontà stessa è ancora prigioniera.

Il volere libera, ma come si chiama ciò che getta in catene perfino la liberatrice?

“Così fu”: così si chiamano il digrignar di denti della volontà e la sua afflizione più solitaria. Impotente verso tutto ciò che è stato fatto — essa è una cattiva spettatrice per ogni passato.

La volontà non può volere all'indietro; che essa non possa spezzare il tempo e l'avidità del tempo — è questa la più solitaria afflizione della volontà.

Il volere libera: che cosa escogita il volere per liberarsi della sua afflizione e per beffarsi della sua prigionia?

Oh, un pazzo diventa ogni prigioniero! E in modo pazzo si libera anche la volontà prigioniera.

Che il tempo non scorra all'indietro, questa è la sua rabbia; "Ciò che fu" — questo è il macigno che essa non può smuovere.

E così rotola massi per rabbia e per malumore e si vendica su ciò che non sente, al par di lei, rabbia e malumore.

Così la volontà, la redentrica, è diventata apportatrice di sofferenza: e su tutto ciò che può soffrire si vendica di non poter andare all'indietro.

Questa, sì, solo questa è la *vendetta* stessa: l'avversione della volontà per il tempo e il suo "Così fu".

In verità, una grande pazzia alberga nella nostra volontà; e divenne una maledizione per tutto l'umano che questa pazzia imparasse lo spirito!

*Lo spirito di vendetta*: amici miei, su nient'altro gli uomini hanno riflettuto meglio; e dov'era sofferenza, là doveva essere anche punizione.

"Punizione" cioè, così la vendetta chiama se stessa: con una parola menzognera, essa si procura una buona coscienza.

E poiché in chi vuole stesso c'è dolore, per il fatto di non poter volere all'indietro, così il volere stesso e ogni vita dovrebbero essere punizione!

E allora sullo spirito si addensò nube su nube: finché da ultimo la pazzia non predicò: "Tutto perisce, perciò tutto merita di perire!"<sup>86</sup>.

"E la giustizia consiste in quella legge del tempo, per cui esso deve divorare i suoi figli"<sup>87</sup>: così predicò la pazzia.

"Eticamente le cose sono ordinate secondo diritto e punizione. Oh, dov'è la redenzione dal flusso delle cose e dalla punizione 'esistenza'?". Così predicava la pazzia.

"Ci può essere redenzione se c'è un diritto eterno? Ah, non si può smuovere il macigno 'Così fu': eterne devono essere anche tutte le punizioni!". Così predicava la pazzia.

"Nessuna azione può essere annullata: come potrebbe essa essere resa non compiuta dalla punizione? Questa, questa è la cosa eterna nella punizione 'esistenza', che l'esistenza anche debba essere in eterno sempre di nuovo azione e colpa!

A meno che la volontà non redima alla fine se stessa e il volere non diventi non-volere": ma voi conoscete già, fratelli miei, questa canzoncina della pazzia!  
<sup>88</sup>

Io vi portai via da queste canzoncine quando vi insegnai: "La volontà è creatrice"<sup>89</sup>.

Ogni "Così fu" è un frammento, un enigma, un'orrenda casualità — finché la volontà creatrice non dica anche: "Ma così io volli!".

Finché la volontà creatrice non dica anche: "Ma così io voglio! Così io vorrò!".

Ma ha già parlato così? E quando accadrà ciò? Si è la volontà già sbarazzata delle bardature della propria stoltezza?

E già diventata la volontà redentrice e apportatrice di gioia per se stessa? Ha essa disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti?

E chi le ha insegnato la riconciliazione col tempo, e ciò che è più alto di ogni riconciliazione?

Ciò che è più alto di ogni riconciliazione deve volere la volontà che è volontà di potenza: ma come può accadere ciò? Chi le ha insegnato anche il volere a ritroso?».

Ma a questo punto del suo discorso accadde che Zarathustra si interrompesse improvvisamente e apparisse in tutto simile a uno che fosse spaventato all'estremo<sup>90</sup>. Con espressione atterrita guardava i suoi discepoli; il suo occhio ne perforava pensieri e intenzioni recondite come con dardi. Ma dopo qualche momento, si mise di nuovo a ridere e disse rabbonito:

«E difficile vivere con gli uomini, perché è così difficile tacere<sup>91</sup>. Specialmente per uno che ama chiacchierare».

Così parlò Zarathustra. E il gobbo aveva ascoltato il colloquio col volto coperto. Ma quando sentì ridere Zarathustra, rivolse, per la curiosità, lo sguardo in su verso di lui e disse lentamente:

«Ma perché Zarathustra parla a noi diversamente che ai suoi discepoli?».

Zarathustra rispose: «E c'è da meravigliarsi? Con i gobbi si potrà ben parlare gobbamente!».

«Giusto» disse il gobbo; e «con gli scolari si potrà ben parlare scolasticamente.

Ma perché Zarathustra parla ai suoi scolari diversamente che a se stesso?»

## DELL'ACCORTEZZA CON GLI UOMINI

Non l'altezza: la china fa paura!

La china, dove lo sguardo precipita *in basso* e la mano si aggrappa *in alto*. Allora il cuore è colto da vertigine per la sua volontà duplice.

Oh, amici, scorgete anche voi la volontà duplice del mio cuore?

Questa, questa è la *mia* china e il mio pericolo, che il mio sguardo precipiti verso l'alto e che la mia mano voglia tenersi e appoggiarsi all'abisso!

La mia volontà si aggrappa all'uomo, io mi lego all'uomo con catene, perché mi sento trascinato in alto, verso il superuomo: ad esso tende infatti l'altra mia

volontà.

E *perciò* io vivo ciecamente tra gli uomini; come se non li conoscessi: perché la mia mano non perda del tutto la sua fede in qualcosa di saldo.

Io non vi conosco, uomini: questa tenebra e consolazione si spande spesso intorno a me.

Aspetto alla porta della città ogni briccone che passa e domando: chi mi vuole ingannare?

Questa è la mia prima accortezza con gli uomini, che mi lasci ingannare per non stare in guardia contro gli ingannatori.

Ah, se stessi in guardia contro gli uomini: come potrebbe l'uomo essere un'ancora al mio pallone? Troppo facilmente questo mi solleverebbe in alto e mi trascinerebbe via!

Questa provvidenza veglia sul mio destino, che io debba essere senza previdenza.

E chi tra gli uomini non vuol morire di sete, deve imparare a bere da tutti i bicchieri; e chi tra gli uomini vuol rimanere puro, deve saper lavarsi anche con acqua sporca.

E questo mi son detto spesso per confortarmi: «Orvia! Orsù! Vecchio cuore! Una sventura ti è andata male: e tu goditela come se fosse la tua ventura!».

Ma questa è l'altra mia accortezza con gli uomini: risparmiò i *vanitosi* più degli orgogliosi.

Non è la vanità ferita la madre di tutte le tragedie? Ma dove viene ferito l'orgoglio, là cresce certo qualcosa di meglio ancora dell'orgoglio.

Perché la vita sia buona da guardarsi, il suo spettacolo deve essere recitato bene: ma per questo ci vogliono buoni attori.

Buoni attori trovai tutti i vanitosi: essi recitano e vogliono essere guardati con piacere — tutto il loro spirito è in questa loro volontà.

Essi si rappresentano, si inventano; in loro vicinanza mi piace stare a guardare la vita — ciò guarisce dalla malinconia.

Perciò risparmiò i vanitosi, perché essi sono per me medici della mia malinconia e mi tengono avvinto all'uomo come a uno spettacolo.

E poi: chi è capace di misurare nel vanitoso tutta la profondità della sua modestia? Io gli voglio bene e lo compatisco per la sua modestia.

Egli vuole imparare da voi a credere in se stesso; si pasce dei vostri sguardi, mangia la lode dalle vostre mani.

Crede perfino alle vostre bugie, se mentite bene su di lui: giacché nell'intimo il suo cuore sospira: «Che cosa sono *io?*».

E se quella è la vera virtù, che non sa di se stessa: ebbene, il vanitoso non sa



della sua modestia!

E questa poi è la mia terza accortezza con gli uomini, che io non mi lasci guastare la vista dei *malvagi* dalla vostra pavidità.

Io mi beo nel vedere le meraviglie che cova il sole cocente: tigri e palme e serpenti a sonagli.

Anche tra gli uomini ci sono belle covate del sole cocente e nei malvagi molte cose degne di meraviglia.

Invero, come i vostri più saggi non mi sembrarono affatto tanto saggi: così ho trovato anche la cattiveria degli uomini al di sotto della sua fama<sup>92</sup>.

E spesso mi domandai scuotendo il capo: Perché ancora agitare i sonagli, o serpenti a sonagli?

In verità, anche per il male c'è ancora un avvenire! E il meridione più arroventato non è stato ancora scoperto per l'uomo.

Quante cose si chiamano già ora estrema cattiveria, che son larghe solo dodici piedi e lunghe tre mesi!<sup>93</sup> Ma un giorno verranno nel mondo draghi più grandi.

Perché infatti non manchi al superuomo il suo dragh, il super-drago<sup>94</sup>, che sia degno di lui: per questo molto sole ardente dovrà ancora dardeggiare sull'umidità della foresta vergine!

I vostri gatti selvaggi dovranno essere diventati tigri e i vostri rospi velenosi coccodrilli: giacché il buon cacciatore dovrà avere una buona caccia!

In verità, voi buoni e giusti! Molte cose sono in voi da ridere e specialmente la vostra paura di quel che è stato finora chiamato «il demonio»!

Voi siete, nella vostra anima, così estranei alla grandezza, che il superuomo vi riuscirebbe *spaventoso* nella sua bontà!

E voi, saggi e sapienti, voi fuggireste davanti all'incendio del sole della saggezza, in cui il superuomo bagna con piacere la sua nudità!

Voi, uomini sommi che il mio occhio incontrò! Questo è il mio dubbio su voi e il mio riso segreto: sono sicuro che chiamereste il mio superuomo: il demonio!

Oh, mi sono stancato di questi ottimi e massimi: dalla loro «altezza» mi sono sentito trarre verso l'alto, via, lontano, verso il superuomo!

Ho avuto un brivido di raccapriccio quando ho visto nudi questi ottimi: mi sono spuntate le ali per volar via verso futuri lontani

Verso futuri più lontani, verso meridioni più meridionali die mai artista abbia sognato: laggiù, dove gli dèi si vergognano di ogni abito.

Ma voi voglio vedervi travestiti, miei prossimi e contemporanei, e ben azzimati, e vani e degni, come «i buoni e giusti».

E travestito siederò io stesso fra voi — per *disconoscere* voi e me stesso: questa è cioè la mia ultima accortezza con gli uomini.

Così parlò Zarathustra,

## L'ORA PIÙ SILENZIOSA

Che cosa mi è accaduto, amici? Voi mi vedete turbato, scacciato, docile mio malgrado, pronto a partire — ahimè, ad andar via da *voi*!

Sì, ancora una volta Zarathustra deve tornare alla sua solitudine: ma contro voglia! questa volta torna l'orso alla sua caverna!

Che cosa mi è accaduto? Chi lo ha comandato? — Ah, è la mia collerica padrona, che vuole così, essa mi ha parlato: vi ho mai detto il suo nome?

Ieri, verso sera, mi ha parlato la mia *ora più silenziosa*; è questo il nome della mia terribile padrona.

Ed è accaduto così — giacché devo dirvi tutto, affinché il vostro cuore non si indurisca<sup>95</sup> contro chi improvvisamente si accomiata!

Conoscete lo spavento di chi si addormenta?

Fin nella punta dei piedi egli si spaventa, perché gli manca il terreno e il sogno comincia.

Questo vi dico in similitudine. Ieri, nell'ora più silenziosa, mi mancò il terreno: il sogno comincio.

La sfera avanzava, l'orologio della mia vita riprendeva fiato — non avevo mai sentito un tale silenzio intorno a me: tale che il mio cuore se ne spaventò.

Allora mi parlò senza voce: «*Lo sai, Zarathustra?*».

E io gridai dallo spavento a questo sussurro, e il sangue mi si ritrasse dal viso: ma tacqui.

Allora mi parlò di nuovo senza voce: «Tu lo sai, Zarathustra, ma non lo dici!».

E io risposi infine come un caparbio: «Sì, lo so, ma non lo voglio dire!».

Ma mi disse ancora senza voce: «Non *vuoi*, Zarathustra? E proprio vero ciò? Non ti nascondere nella tua caparbietà!».

E io, piangendo e tremando come un bambino, dissi: «Oh, io volevo, ma come posso? Risparmiarmi almeno questo! E al di sopra delle mie forze!».

Di nuovo mi disse senza voce: «Che importa di te, Zarathustra! Di' la tua parola e spezzati!»<sup>96</sup>.

E io risposi: «Ah, è *mia* la parola? Chi sono io? Io aspetto uno più degno<sup>97</sup>;

io non sono neanche degno di spezzarmi contro di lui».

Ancora mi disse senza voce: «Che importa di te! Tu non sei ancora per me abbastanza umile. L'umiltà ha la più dura delle pelli».

E io risposi: «Che cosa non ha già sopportato la pelle della mia umiltà! Io abito ai piedi della mia montagna: quanto sono alte le mie cime? Nessuno me l'ha ancora detto. Ma ben conosco le mie valli».

E di nuovo mi parlò senza voce: «Oh, Zarathustra, chi deve spostare le montagne, sposta anche valli e bassure».

E io risposi: «La mia parola non ha ancora spostato nessuna montagna<sup>98</sup>, e ciò che io ho detto non ha raggiunto gli uomini. Io sono ben andato verso gli uomini, ma non sono ancora arrivato a loro».

Mi disse di nuovo senza voce: «Che cosa sai tu *di ciò*? La rugiada cade sull'erba quando la notte tace più profondamente».

E io risposi: «Essi mi schernirono, quando trovai e seguii la mia propria strada; e in verità allora mi tremavano le gambe».

E così essi mi dissero: “Hai disimparato la strada, ora disimpari anche a camminare!”».

E di nuovo mi parlò senza voce: «Che cosa importa il loro scherno! Tu sei uno che ha disimparato a ubbidire: ora devi comandare!<sup>99</sup>

Non sai *chi* è per tutti il più necessario? Chi comanda grandi cose.

Compiere grandi cose è difficile: ma comandare grandi cose è ancora più difficile.

È questa in te la cosa più imperdonabile: tu hai la potenza e non vuoi dominare».

E io risposi: «Mi manca la voce del leone per comandare»<sup>100</sup>.

Di nuovo mi disse come in un sussurro: «Sono le parole più silenziose che portano la tempesta. I pensieri che vengono a passi di colomba guidano il mondo».

Oh, Zarathustra, tu devi procedere come un'ombra di ciò che deve venire: così comanderai e col comando precederai gli altri».

E io risposi: «Mi vergogno».

Di nuovo mi parlò senza voce: «Tu devi ancora diventare fanciullo e senza vergogna<sup>101</sup>.

È ancora in te l'orgoglio della giovinezza, tu sei diventato giovane tardi: ma chi vuol diventare fanciullo, deve superare anche la sua giovinezza».

E ristetti a pensare a lungo, tremando. Ma infine dissi ciò che avevo detto la prima volta: «Non voglio».

Allora scoppiò un riso intorno a me. Ahi, come questo riso mi lacerò le

viscere e mi squarciò il cuore!

E così mi disse per l'ultima volta: «Oh, Zarathustra, i tuoi frutti sono maturi, ma tu non sei maturo per i tuoi frutti!

Perciò devi tornare alla tua solitudine: giacché devi ancora infrollire».

E di nuovo rise e fuggì: poi intorno a me scese il silenzio, come un silenzio duplice. Ma io giacevo a terra e le mie membra erano madide di sudore.

– Ora avete sentito tutto, e perché io debba tornare alla mia solitudine. Non vi ho taciuto nulla, amici miei

Ma anche questo voi avete sentito da me, *chi* è ancora il più silenzioso di tutti gli uomini — e tale vuol essere!

Oh, amici, avrei ancora qualcosa da dirvi<sup>102</sup>, avrei ancora qualcosa da darvi! Perché non ve lo do? Sono forse avaro?

Ma dette che ebbe queste parole, Zarathustra fu sopraffatto dalla violenza del dolore e dalla prossimità del distacco dai suoi amici, sicché scoppiò a piangere; e nessuno riuscì a consolarlo. Ma la notte andò via da solo, lasciando gli amici.

1. Il titolo precedente di questo capitolo era: *La seconda aurora*.

2. Per questa similitudine, cfr. *Matteo*, 13, 3.

3. Cfr., *Za II*, *Il canto della notte*.

4. Cfr. *Matteo*, 13, 25.

5. Cfr. la ricerca degli smarriti in *Luca*, 15, 4, e *Giovanni*, 10, 16.

6. «Mi ha ferito colui che mi ha svegliato»: R.W. WAGNER, *Sigfrido*, atto IH.

7. Espressione biblica; cfr. per esempio *Salmi*, 50, 1.

8. Un tempo erano così chiamate le Isole Canarie. Ma sembra che Nietzsche abbia pensato alle isole del Golfo di Napoli.

9. Il titolo precedente di questo capitolo era: *Degli dèi*. Nel *Simposio*, 179 e, Platone ha: «[Gli dèi] ben diversamente onorarono Achille, figlio di Teti, e lo mandarono alle isole dei beati».

10. L'immagine del frutto maturo che cade dall'albero è ricorrente in Nietzsche. Cfr. per esempio la sua lettera del 7 ottobre 1869 a Erwin Rohde. È probabilmente attinta dall'*Empedocle* di Hölderlin, in cui il «frutto maturo» è l'insegnamento supremo del protagonista: «Oggi è il mio giorno d'autunno e cade / da solo il frutto» (versi 1514-1515 della prima stesura).

11. Rovesciamento dei primi due versi (12104-12105) del *Chorus mysticus* alla fine del *Faust* di Goethe: «Tutto ciò che è perituro / è solo un simbolo».

12. Ripresa della frase di Omero riportata alla fine di FW af. 84. Cfr. anche, in questa seconda parte, *Dei poeti*.

13. Cfr. *Matteo*, 5, 7: «Beati i misericordiosi [...]». Su misericordia, sofferenza, pietà e durezza, cfr. anche JGB 225, di cui è particolarmente notevole la conclusione: «Ci sono problemi più importanti di tutti i problemi del piacere e del dolore e della pietà; e ogni filosofia che metta capo solo a questi è un'ingenuità».

14. Per le trasformazioni degli istinti ad opera delle convinzioni morali, cfr. M 38.

15. *Matteo*, 17, 4: «Pietro allora prese a dire a Gesù: "Signore, è bene che noi siamo qui; se tu

vuoi, io farò qui tre capanne: una per te, una per Mosè e una per Elia”.

16. Nel 1883 Nietzsche fu impressionato dallo spettacolo dei penitenti che salivano la Scala santa a Roma. Lo racconta a Overbeck nella lettera del 22 maggio 1883.

17. Cfr. AC 53.

18. Chiara allusione all'economia strettamente retributiva della Bibbia. Cfr. in particolare YApocalisse di Giovanni, passim.

19. Come si vede subito dopo, l'alternativa al moralismo biblico non è un moralismo filosofico più o meno platonizzante. Per Nietzsche la virtù è «la sete dell'anello» che vuole «raggiungere di nuovo se stesso» (quaderno N VI 2, 24). Come «gli uomini spirituali, in quanto i più forti, [...] dominano non perché vogliono ma perché sono» (AC 57), così si è virtuosi non perché lo si vuole ma perché lo si è.

20. Inversione del detto biblico: chi si umilia sarà esaltato; cfr. Ezechiele, 21, 31; Matteo, 23, 12. Cfr. anche M 140.

21. La stessa idea è in JGB 275.

22. Come i corvi a Elk. Cfr. *I Re*, 17, 6.

23. Antitesi a volontà di potenza.

24. Cfr. JGB 288.

25. Dalle annotazioni di Nietzsche risulta che ha pensato in particolare a Eugen Dühring.

26. Come Ulisse, che si fece legare all'albero della nave per non soccombere al canto delle sirene.

27. Tarantella viene appunto da tarantola. «Danzava la tarantella» chi era morso dalla tarantola.

28. Sullo spirito libero in quanto distinto dal libero pensatore, cfr. JGB 44.

29. La virtù nietzschiana per eccellenza. Sintetizza la «nuova» morale in contrapposizione a quella tradizionale. Tutto il passo esprime, con toni che non sono stati mai più così alti, la quintessenza dell'«illuminismo» nietzschiano, un illuminismo eroico e trasfigurato (il cui slancio finì però per trascinarlo in un naturalismo selvaggio, al di là dei limiti umani).

30. Dopo l'esaltazione della veracità, quella dello spirito, come bene supremo dell'uomo, creato con fatica e dolore, umiltà e orgoglio. Questo capitolo è tutto un manifesto della migliore dottrina di Nietzsche.

31. Come la fede in *I Corinzi*, 13, 3; *Matteo*, 21, 21-22: «Ma Gesù rispose loro: “In verità vi dico: se voi avete fede e non dubitate, [...] anche se direte a questo monte: ‘Levati e gettati nel mare’, sarà fatto; e tutto ciò che con fede domanderete nella preghiera, voi l’otterrete”».

32. Cfr. *Apocalisse*, 3, 16.

33. I titoli precedenti erano: *Luce son io e*, prima ancora, *Il canto della solitudine*.

34. Cfr. *Atti*, 20, 35: «E più beatitudine nel dare che nel ricevere».

35. Stessa immagine nella poesia *11 ghiacciaio*, scritta nel 1877 e rielaborata nel 1884.

36. *Giovanni*, 12, 31, ha: «Adesso ha luogo il giudizio per questo mondo; adesso il principe di questo mondo ne sarà cacciato fuori».

37. Cfr. FW aF 339.

38. Titolo precedente: *La festa dei morti*.

39. Emerson aveva scritto nei suoi *Versuche* (Hannover, 1858, p. 9): «Per il poeta, per il filosofo, come per il santo, tutte le cose sono amiche e benedette, tutti gli eventi utili, tutti i giorni santi, tutti gli uomini divini». E questa frase era diventata il motto della *Gaia scienza*, prima edizione (1882).

40. Cfr. R. W. Wagner, *Tristano e Isotta*, atto E, scena II.

41. Al contrario di Achille, vulnerabile solo nel tallone.

42. Titolo precedente: *Del bene e del male*. L'autosuperamento, momento essenziale del divenire, è considerato come «inventare, volere, negazione di sé, superamento di sé»: F 7[54] 1886-1887. GM IH, 27, ha: «Tutte le cose grandi periscono ad opera di se stesse, per un atto di autosoppressione: così vuole la legge della vita, la legge dell'autosuperamento necessario nell'essenza della vita».

43. Cfr. Za HI, *Delle tavole vecchie e nuove*, 4.

44. Cfr. M 425.

45. Cfr. Eh, *Perché sono un destino*, 2.

46. Questo concetto è ripreso alla fine del capitolo *Dei poeti* e, in Za IV, nel capitolo *11 mago*. Nei lavori preparatori di Za I si trova: «H dotto deve essere un penitente dello spirito»; «Penitente dello spirito — colui che crea»; «Io voglio per primo conferirvi la vostra dignità: voi dovete essere penitenti dello spirito!».

47. *Matteo*, 27, 27-29: «Allora i soldati [...] spogliatolo, [...] e intrecciata una corona di spini, gliela posero sul capo».

48. Negli appunti per il corso sui *Filosofi preplatonici*, Nietzsche scrive: «*sofôs* non significa senz'altro il saggio in senso solito. Etimologicamente questa parola è connessa con *sapio*, gustare, *sapiens*, colui che gusta, *safês*, gustabile. Noi parliamo di gusto nell'arte: per i Greci l'immagine del gusto è qualcosa di molto più esteso» (O VI, I, 451). Cfr. anche Eh, *Perché sono così accorto*, 8. In F7[6] 1886-1887: «Pericolo della modestia, "la voce intima del gusto"».

49. Titolo precedente: *Degli uomini del presente*.

50. In tedesco: «*Und wenn man auch Nierenprufer ist*» letteralmente: «e anche se si è un *Nierenprufer*, cioè uno che scruta gli uomini nelle reni». Qui è Dio, secondo *Geremia*, 11, 20; 17, 10 e altri passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

51. Cfr. le parole di Achille in *Od.* II, 489-491.

52. Mefistofele nel *Faust* di Goethe, 1339-1340.

53. Cfr. *Genesi*, 2, 22.

54. *Ai contemplativi*. In Schopenhauer si trova il contrasto tra la luna e il sole. La luna contempla senza partecipare, è casta ed è simbolo della conoscenza spassionata; il sole è fonte di luce e di calore e risveglia gli oscuri impulsi della volontà (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, 39).

55. Balzo dionisiaco, tipico esempio di affermazione tragica.

56. Cfr. *Luca*, 16, 21.

57. Per Nietzsche i poeti sono frodatori. Secondo una variante di VM 32, essi mimano coloro che sanno, per esempio un condottiero, un calzolaio, un marinaio, senza sapere essi stessi. Conferiscono alle cose un valore superiore, che gli uomini prendono per valore reale. Così i poeti stessi si convincono della loro onestà.

58. Cfr., sopra, *Sulle isole beate*.

59. Cfr. *Marco*, 16, 16: «Chi crede [...] sarà beano».

60. Cfr. *I Corinzi*, 13, 9: «[...] il nostro sapere è dappoco».

61. L'indescrivibile / è qui compiuto»: J.W. GOETHE, *Faust*, 12108-12109.

62. *Ibidem*, 12110.

63. Cfr. W.SHAKESPEARE, *Amleto*, atto I, scena V.

64. Cfr. la poesia *A Goethe* in FWP, che è una parodia degli ultimi versi del *Faust*.

65. Ultimo verso del *Faust*.

66. «Il manchevole / diviene qui evento»: citazione dei versi 12106-12107 del *Faust*. Con essa, Nietzsche ha commentato tutto il finale del *Faust*, il *Chorus mysticus*.

67. *Matteo*, 7, 9: «Qua! è l'uomo tra voi il quale, se il figliuolo gli chiede un pane, gli dà un sasso?».

68. Cfr., sopra, nota 45.

69. Titolo precedente: *Del cane di fuoco*. Tra gli appunti preparatori si nota: «Dileggio delle rivoluzioni e dei "Vesuvi". Qualcosa che rimane alla superficie».

70. Reminiscenza della lettura di Justinus Kerner (1786-1862) fatta in gioventù. Nei *Blätter aus Prevorst*, Kerner, attingendo ai colloqui avuti con una visionaria di Prevorst e al «libro di bordo del vascello inglese *Sphinx*, tenuto nel 1686 durante una navigazione nel Mediterraneo», fa un racconto da cui sono prese varie espressioni di questa narrazione di Zarathustra (cfr. 0, VI, I, 454 sg.).

71. Come Gesù che, dopo essere risorto, apparve ai suoi discepoli, per esempio in *Giovanni*, 20, 20.

72. Affermazione estrema di cui manca una motivazione specificata.

73. Emerson: «Ma ogni azione reale si compie in momenti silenziosi»: *Versuche* cit., p. 120.

74. Ma in FW af 358 la Chiesa «è in ogni caso una istituzione più nobile dello Stato».

75. Grande intuizione poetica ed estrema affermazione di laicità e immanenza.

76. Cfr. *l'Ecclesiaste*, 3, 1: «C'è un tempo per tutto, un tempo per ogni cosa sotto i cieli».

77. Locuzione con cui si introducono le visioni dell' *'Apocalisse*, cfr. 5, 1; 6, 1; 10, 1; 13, 1; 14, 1 ecc.

78. Cfr. *l'Ecclesiaste*, *passim*.

79. Un'immagine simile è nei *Versuche* cit., di Emerson: «Speravate molto da lui, dove essere un mare in cui avreste potuto nuotare; ora che avete trovato le coste vi accorgete che è solo uno stagno» (p. 226).

80. Con queste parole Gesù introduce le sue profezie, per esempio in *Giovanni*, 14, 19: «Ancora un poco e il mondo più non mi vedrà».

81. Reinhart von Seydlitz riferisce che nell'estate 1887, in cui incontrò più volte Nietzsche, questi gli «raccontò ridendo di aver dovuto salire in sogno un sentiero di montagna che non finiva mai; in alto, sotto la vetta della montagna, mentre voleva passare davanti a una caverna, una voce gli gridò dal fondo delle tenebre: Alpa, Alpa — chi porta la sua cenere sul monte?»: R. VON SEYDLITZ, *Wann, warum, was uni mie ich schrieb*, Gotha, 1900, p. 36.

82. Cfr. *Giovanni*, 20, 2.

83. Cfr. *Matteo*, 15, 30: «E vennero a lui molte turbe, che avevano seco zoppi, monchi, ciechi, muti e altri molti».

84. Nella sua ultima lettera a Bellarmino, Iperione lamenta rimbarbarimento dei Tedeschi a causa dell'eccessiva divisione e specializzazione del lavoro, per cui «vedi operai, ma non uomini, pensatori, ma non uomini, sacerdoti, ma non uomini, [...] non è tutto ciò simile a un campo di battaglia, dove giacciono, mescolate l'un l'altre, mani, braccia, tutte le altre membra, mentre il sangue vitale versato si disperde nella sabbia?»: J.Ch.F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a cura di G. Vittorio Amoretti, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 172.

85. Zarathustra imita qui il modo in cui Gesù interroga i suoi discepoli; cfr. *Matteo*, 16, 13-15, e *Marco*, 8, 27-30.

86. Mefistofele: «Tutto ciò che nasce è degno di perire» (J.W. GOETHE, *Faust*, 13391340; già cit. in *Del paese della cultura*).

87. Come Chronos, dio del tempo, nella mitologia greca.

88. Chiara allusione alla filosofia pessimistica di Schopenhauer.

89. Cfr., sopra, *Sulle isole beate*.

90. Zarathustra non osa enunciare l'eterno ritorno di tutte le cose.

91. Queste parole si trovano già in *Dei compassionevoli*.

92. Cfr. Za IV, *Dell'uomo superiore*, 5.

93. Probabile riferimento a qualche antica disposizione giuridica. La pena di tre mesi di carcere si applica ai reati minori, di competenza del tribunale degli scabini, e non a quelli per cui è competente la corte d'assise.

94. MA 498: «Se uno vuol diventare eroe, occorre che prima il serpente sia diventato drago, altrimenti gli manca il giusto nemico».

95. Cfr. *Deuteronomio*, 15, 7: «Non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la tua mano davanti al tuo fratello indigente».

96. L'immagine del recipiente che si infrange all'annuncio del divino viene dell'*Empedocle* di Hölderlin.

97. *Matteo*, 3, 11: «Colui che viene dopo di me è più potente di me; ed io non sono degno di portarne i calzari».

98. Cfr., sopra, *Dei sapienti famosi*.

99. Sul comandare e obbedire, cfr. in Za IH, *Delle tavole vecchie e nuove*, 4.

100. Situazione simile a quella di *Esodo*, 4, 10.

101. «Qual è il suggello della raggiunta libertà? — Non vergognarsi più davanti a se stessi»: FW af. 275.

102. Cfr. *Giovanni*, 16, 12: «Molte cose ho ancora da dirvi».



### PARTE TERZA

Voi guardate in su, quando cercate elevazione. E io guardo in basso, perché sono sopraelevato.  
Chi di voi può insieme ridere ed essere elevato?  
Chi sale sui monti più alti ride di tutte le tragedie e tragicommedie.

*Zarathustra*, «Del leggere e scrivere»  
(I, p. 436)

## IL VIANDANTE

Era mezzanotte, e Zarathustra si mise in cammino sul dorso dell'isola, per arrivare di buon mattino all'altra spiaggia: giacché lì voleva imbarcarsi. C'era infatti là una buona rada, dove si ancoravano volentieri anche le navi straniere; esse prendevano a bordo parecchia gente delle isole beate che voleva passare il mare. Mentre dunque così saliva su per la montagna, Zarathustra pensava cammin facendo alle molte peregrinazioni solitarie fatte fin dalla giovinezza e ai tanti monti e dorsi e cime su cui era già salito.

Io sono un viandante e uno scalatore di montagne, diss'egli al suo cuore, non amo le pianure e sembra che non sappia star fermo a lungo.

E qualunque cosa mi capiti ancora, come destino ed esperienza, in essa ci sarà un peregrinare e un ascender monti: si vive alla fine solo se stessi<sup>1</sup>.

È passato il tempo in cui mi potevano accadere ancora delle cose per caso; e che cosa *potrebbe* ora ancora accadermi che non fosse già mio proprio?<sup>2</sup>

Esso non fa che ritornare, che ritornare infine a casa, il mio me stesso e ciò che di esso fu a lungo in terra straniera e sparso fra tutte le cose e tutti i casi.

E ancora una cosa io so: io sto ora di fronte alla mia ultima cima e di fronte a ciò che mi fu più a lungo risparmiato. Ah, mi aspetta ora il mio cammino più duro! Ah, ho cominciato la mia peregrinazione più solitaria!

Ma chi è fatto come son fatto io non sfugge a una tale ora: all'ora che gli dice: «Adesso soltanto tu ti incammini sulla strada della tua grandezza! Cima e abisso — queste due cose sono adesso racchiuse in una sola!

Tu ti incammini sulla strada della tua grandezza: è diventato ora il tuo estremo rifugio ciò che è stato finora il tuo estremo pericolo!<sup>3</sup>

Tu ti incammini sulla strada della tua grandezza: questo dev'essere ora il tuo miglior coraggio, che dietro di te non ci sia più nessuna strada!

Tu ti incammini sulla strada della tua grandezza; qui nessuno deve strisciarti dietro! Il tuo piede stesso ha cancellato il sentiero dietro di te, e sopra di esso sta scritto: impossibilità.

E se ormai ti mancano tutte le scale, devi saper salire anche sul tuo proprio capo: come vorresti altrimenti salire in alto?

Sul tuo proprio capo e al di là del tuo proprio cuore! Ora anche ciò che v'è in

te di più mite deve diventare ciò che è più duro.

Chi si è sempre molto risparmiato finisce con l'ammalarsi per il suo molto risparmiarsi. Sia lodato ciò che rende duri! Io non lodo la terra dove burro e miele scorrono<sup>4</sup>.

Imparare a *distogliere lo sguardo* da sé è necessario per veder *molto*: questa durezza fa d'uopo a tutti coloro che ascendono montagne.

Ma chi, come uomo della conoscenza, ha occhi indiscreti, come potrebbe costui vedere di tutte le cose più dei primi motivi?

Tu invece, o Zarathustra, hai voluto scrutare il fondo e il sottofondo di tutte le cose: e per questo devi salire al di sopra di te stesso, più su, sempre più in alto, finché tu non abbia *sotto* di te anche le tue stelle!

Sì, guardare in giù verso me stesso e anche verso le mie stelle: soltanto questa sarebbe per me la mia *cima*, soltanto questa mi è rimasta come *ultima* cima da ascendere!».

Così, nel salire, Zarathustra parlava a se stesso, consolando il suo cuore con piccoli detti duri: giacché era ferito al cuore come giammai prima. E quando giunse al sommo del dorso montuoso, ecco allargarsi davanti a lui la distesa dell'altro mare: ed egli si fermò e tacque a lungo. Ma la notte era fredda a quell'altezza e chiara e stellata.

Riconosco la mia sorte, diss'egli infine con mestizia. Ebbene, sono pronto! E ora cominciate la mia ultima solitudine<sup>5</sup>.

Oh, questo nero triste mare sotto di me! Oh, questa gravida scontentezza notturna! Oh, destino e mare! A voi devo ora discendere, *in basso*!

Sto di fronte alla mia montagna più alta e alla mia peregrinazione più lunga: perciò devo prima scendere più in basso di quanto sia mai disceso:

— più in basso nel dolore di quanto sia mai disceso, fin dentro il suo flutto più nero! Così vuole il mio destino: ebbene, sono pronto!

Da dove vengono le più alte montagne? Così domandai una volta. Allora appresi che esse vengono dal mare.

Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dal più profondo deve giungere alla sua altezza la cima più alta.

Così parlò Zarathustra sulla vetta del monte, dove faceva freddo; ma quando giunse in vicinanza del mare e stette infine solo tra gli scogli, si sentì stanco del cammino fatto e ancor più malinconico di prima.

Tutte le cose dormono ancora, disse; anche il mare dorme. Ebbro di sonno e stranito mi guarda il suo occhio.

Ma il suo respiro è caldo, lo sento. E sento anche che esso sogna. Si rigira nel

sogno su duri cuscini.

Ascolta! Ascolta! Come geme per i cattivi ricordi! O per le cattive aspettative?

Oh, io sono triste con te, oscuro mostro, e anche invisibile a me stesso a causa tua.

Oh, perché non ha la mia mano abbastanza forza? Ché volentieri, in verità, ti libererei dai cattivi sogni!

E così parlando Zarathustra rise di se stesso con malinconia e amarezza. «Ma come, Zarathustra» disse, «ti metti anche a consolare il mare?»

Oh, Zarathustra, folle ricco d'amore, ebbro di fiducia! Ma così fosti sempre: sempre ti avvicinasti fiducioso a ogni cosa terribile.

Volevi accarezzare ogni mostro. Un soffio di respiro caldo, un poco di vello morbido sulla zampa: e subito eri pronto ad amarlo e ad attirarlo a te.

*L'amore* è il pericolo di chi è più solo, l'amore per tutto *ciò che soltanto viva!* Fa ridere veramente la mia stoltezza e la mia modestia in amore!»

Così parlò Zarathustra e rise un'altra volta: ma poi si ricordò degli amici abbandonati, e quasi avesse loro fatto torto coi suoi pensieri, si incollerì per i suoi pensieri. E tosto accadde che colui che aveva riso si mettesse a piangere: di collera e nostalgia pianse Zarathustra amaramente<sup>6</sup>.

## DELLA VISIONE E DELL'ENIGMA<sup>7</sup>

### 1

Quando tra gli uomini dell'equipaggio si sparse la voce che sulla nave c'era Zarathustra — poiché insieme con lui era salito a bordo un uomo che veniva dalle isole beate — ne nacque grande curiosità e aspettazione. Ma Zarathustra tacque per due giorni ed era freddo e sordo dalla tristezza, così che non rispondeva né agli sguardi né alle domande. Ma la sera del secondo giorno riaprì le orecchie, sebbene tacesse ancora: giacché si potevano sentire molte cose strane e pericolose su quella nave, che veniva di lontano e andava ancora più lontano. Zarathustra poi era amico di tutti coloro che fanno lunghi viaggi e non amano vivere senza pericolo. Ed ecco che, a forza di ascoltare, alla fine si sciolse anche la sua lingua e si ruppe il ghiaccio del suo cuore. E così egli allora cominciò a parlare:

A voi, arditi cercatori e sperimentatori, e a quanti si siano mai imbarcati con vele astute su mari terribili;

a voi, ebbri di enigmi e amanti del crepuscolo, la cui anima è attratta dai flauti verso abissi labirintici:

— giacché non volete con mano vile seguire un filo a tentoni<sup>8</sup>; e dove potete *indovinare* odiate *dedurre* — *a voi soltanto racconterò l'enigma che vidi, la visione del più solitario.*

Fosco me ne andavo di recente nel mortale livore del crepuscolo — fosco e duro, con le labbra serrate. Non un sole soltanto era tramontato per me.

Un sentiero, che protervamente si inerpica attraverso il pietrame, un sentiero cattivo, solitario, cui non si addiceva più né erba né cespuglio: un sentiero di montagna scricchiolava sotto la rabbia del mio piede.

Camminando muto sul ghignante crepitio dei ciottoli, calpestando il pietrisco che lo faceva scivolare: così il mio piede si faceva strada verso l'alto.

Verso l'alto: a dispetto dello spirito che lo traeva in basso, che lo traeva verso l'abisso, lo spirito di gravità<sup>9</sup>, mio demonio e arcinemico.

Verso l'alto: sebbene sedesse su di me, mezzo nano, mezzo talpa; paralizzato, paralizzante; stillando piombo nel mio orecchio, pensieri-gocce di piombo nel mio cervello.

«O Zarathustra, sussurrava beffardamente sillaba per sillaba, pietra filosofale, ti sei lanciato in alto, ma ogni pietra lanciata deve ricadere!

O Zarathustra, pietra filosofale, pietra lanciata con la fionda, frantumatore di stelle, te stesso hai lanciato così in alto, ma ogni pietra lanciata deve ricadere!

Condannato a te stesso e alla tua stessa lapidazione: o Zarathustra, tu hai gettato la pietra lontano, ma essa ricadrà, su di te!»

Dopo di che il nano tacque; e ciò durò a lungo. Ma il suo tacere mi opprimeva; e ad essere in tal modo in due si è in verità più soli che ad essere in uno!

Io salivo, salivo, sognavo, pensavo — ma tutto mi opprimeva. Ero simile a un malato che è stremato dal suo lungo martirio e che è risvegliato da un sogno ancora peggiore mentre si stava addormentando.

Ma c'è in me qualcosa che io chiamo coraggio: ciò ha ammazzato finora in me ogni scoramento. Questo coraggio mi ingiunse infine di fermarmi e di dire: «Nano, o tu o io!».

Il coraggio infatti è la mazza migliore — il coraggio che *attacca*: giacché in ogni attacco c'è uno squillo di fanfara.

E l'uomo è l'animale più coraggioso: col coraggio sgominò ogni animale. Con uno squillo di fanfara sgominò anche ogni dolore; e il dolore dell'uomo è

il dolore più profondo.

Il coraggio ammazza anche la vertigine degli abissi: e dove mai l'uomo non sarebbe vicino agli abissi? Non è il vedere stesso un vedere abissi?

Il coraggio è la mazza migliore: il coraggio ammazza anche la pietà. E la pietà è l'abisso più profondo: quanto più profondamente l'uomo guarda nella vita, tanto più profondamente anche guarda nel dolore.

Ma il coraggio è la mazza migliore, il coraggio che attacca: esso ammazza anche la morte, giacché dice: «Era *questa* la vita? Ebbene, ancora una volta!».

E in tale detto ci sono molti squilli di fanfara. Chi ha orecchie intenda<sup>10</sup>.

## 2

«Alt, nano! dissi. O io o tu! Ma di noi due il più forte sono io: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Quello*, tu non potresti sopportarlo!»

E qui accadde qualcosa che mi rese più leggero: giacché il nano saltò giù dalla mia spalla, il curiosone! E andò ad accovacciarsi su un sasso davanti a me. Proprio lì, dove ci eravamo fermati, c'era una porta carraia.

«Guarda questa porta carraia, nano» continuai: «essa ha due fronti. Due strade si congiungono qui: nessuno finora le ha percorse fino in fondo.

Questa lunga strada all'indietro: essa dura un'eternità. E quella lunga strada in avanti: quella è un'altra eternità.

Esse si contraddicono, queste strade; cozzano con la testa l'una contro l'altra: e qui, sotto questa porta, è il punto in cui esse si congiungono. Il nome della porta sta scritto sopra di essa: "attimo".

Ma chi si inoltrasse su una di esse — e andasse sempre più oltre, sempre più lontano: credi tu, nano, che queste strade si contraddirebbero in eterno?»

«Tutto ciò che è diritto mente» borbottò sprezzantemente il nano. «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo».

«Spirito di gravità» dissi adirato, «non farti le cose troppo facili! O ti lascio accovacciato là dove sei accovacciato, sciancato — io che ti ho portato *in alto*!

«Guarda» dissi ancora, «questo attimo! Da questa porta attimo si snoda *all'indietro* una strada lunga, eterna: dietro di noi giace un'eternità.

Non deve, ciò che di tutte le cose *può* camminare, aver già percorso questa strada? Non deve, ciò che di tutte le cose *può* accadere, essere già una volta accaduto, fatto, trascorso?

E se tutto è già esistito: che cosa pensi, nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia essere già esistita?

E non sono tutte le cose così saldamente annodate che questo attimo si trae dietro *tutte* le cose avvenire? *Dunque* anche se stesso?

Giacché, ciò che di tutte le cose *può* camminare: anche su questa lunga strada *in avanti deve* camminare ancora una volta!

E questo ragno lento che striscia nel chiaro di luna, e questo stesso chiaro di luna, e io e tu sotto la porta, che bisbigliamo insieme di cose eterne — non dobbiamo tutti essere già esistiti?<sup>11</sup>

— e ritornare e camminare su quell'altra strada, in avanti, di fronte a noi, su questa strada lunga, orribile — non dobbiamo eternamente ritornare?»

Così dissi, e sempre più piano: giacché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei pensieri che vi stavano dietro. Allora, improvvisamente, sentii *ululare* un cane in vicinanza.

Avevo mai sentito ululare così un cane? Il mio pensiero saettò al-l'indietro. Sì! Quand'ero fanciullo, nella lontanissima infanzia:

— allora sentii un cane ululare così. E lo vidi anche, col pelo ritto, con la testa in su, che tremava nel silenzio profondo della mezzanotte, quando anche i cani credono agli spettri:

— tanto che mi fece pietà. Proprio allora infatti la luna piena saliva in un silenzio di morte sopra la casa, proprio allora si fermò, un disco incandescente — si fermò sul tetto piatto come su una proprietà altrui:

perciò si spaventò allora il cane: perché i cani credono ai ladri e agli spettri. E quando lo sentii di nuovo ululare a quel modo, ne ebbi ancora pietà.

Dov'era mai finito il nano? E la porta carraia? E il ragno? E tutto il bisbigliare? Stavo forse sognando? O mi stavo svegliando?

Mi trovavo improvvisamente fra scogli selvaggi, solo e desolato nel più desolato chiaro di luna.

*Ma lì a terra c'era un uomo!* Ed ecco che il cane, saltando, arruffando il pelo, guaiolando — ora mi aveva visto venire — ululò di nuovo, urlò: — avevo mai sentito un cane *urlare* aiuto così?

E, in verità, quello che vidi, una cosa simile non l'avevo mai vista. Vidi un giovane pastore che si contorceva convulsamente, come se stesse per soffocare, con la faccia stravolta, mentre dalla bocca gli pendeva un greve serpente nero.

Avevo mai visto tanto schifo e pallido orrore dipinto su un volto? Si era egli forse addormentato e il serpente gli era penetrato nella gola, attaccandoci coi denti?

La mia mano afferrò il serpente e tirò, tirò: invano! Non riuscì a strapparlo dalla gola. Allora eruppe da me un grido: «Mordilo, mordilo!

Staccagli la testa, mordilo!» — così gridava in me il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà; tutto il mio bene e male gridò in me con un grido solo.

Voi, uomini ardimentosi che mi attorniate, voi, cercatori e sperimentatori, e

chiunque di voi si sia mai avventurato con vele astute su mari inesplorati; voi che amate gli enigmi:

Scioglietemi l'enigma che allora contemplai, interpretatemi dunque la visione che ebbe il più solo tra gli uomini!

Giacché una visione essa fu e una previsione: *che cosa* vidi allora in simbolo? E *chi* è colui che un giorno dovrà venire?

*Chi* è il pastore nella cui gola era così penetrato il serpente? *Chi* è l'uomo a cui penetrerà così in gola tutto quanto c'è di più nero e pesante?

Ma il pastore diede un morso, come il mio grido gli ingiungeva di fare; e diede un buon morso! Sputò lontano la testa staccata del serpente: e balzò in piedi.

Non più pastore, non più uomo — un essere trasformato, circonfuso di luce, che *rideva*! Mai prima sulla terra aveva riso un uomo come rideva *lui*!

O fratelli, sentii un riso che non era il riso di nessun essere umano, — e ora mi consuma una sete, una nostalgia, che non si placa mai.

Mi consuma la nostalgia di quel riso: oh, come sopporterò più di vivere? E come sopporterei di morire adesso?

Così parlò Zarathustra.

## DELLA BEATITUDINE CONTRO VOGLIA<sup>12</sup>

Con tali enigmi e amarezze in cuore, Zarathustra attraversava il mare. Ma quando fu a quattro giornate di viaggio dalle isole beate e dai suoi amici, ecco che aveva superato tutto il suo dolore: vittorioso e a piè fermo, stava egli di nuovo sopra il suo destino. E allora così parlò Zarathustra alla sua coscienza esultante:

Sono di nuovo solo e voglio esserlo, solo col cielo puro e il mare libero; e di nuovo è pomeriggio intorno a me!<sup>13</sup>

Di pomeriggio trovai per la prima volta, un giorno, i miei amici, di pomeriggio anche la seconda volta: nell'ora in cui ogni luce si fa più blanda.

Giacché, quanto di felicità è ancora in cammino fra cielo e terra, ciò cerca ormai asilo in un'anima luminosa: *per la felicità* si è fatta ora ogni luce più blanda.

Oh, pomeriggio della mia vita!<sup>14</sup> Un giorno anche la *mia* felicità scese a valle per cercare asilo: allora trovò queste anime aperte, ospitali.

Oh, pomeriggio della mia vita! Che cosa non diedi mai per avere una cosa



sola: questa vivente piantagione dei miei pensieri e questa luce mattinale della mia più alta speranza!

Compagni cercò un tempo il creatore e figli della *sua* speranza: ed ecco, si trovò che non poteva trovarli, a meno di crearli egli stesso.

E così sono nel bel mezzo dell'opera mia, mentre vado dai miei figli e ne ritorno: per amore dei suoi figli Zarathustra deve compiere se stesso.

Giacché non si ama veramente che la propria creatura e la propria opera; e dove c'è grande amore di sé, là c'è il segno della gravidanza: così trovai io.

Ancora verdeggiano per me i miei figli<sup>15</sup> nella loro prima primavera, stando gli uni vicino agli altri ed essendo insieme squassati dai venti, gli alberi del mio giardino e della mia terra migliore.

E in verità, dove tali alberi stanno gli uni vicino agli altri, lì *sono* isole beate!

Ma un giorno voglio sradicarli e ripiantarli ciascuno per sé solo: perché imparino la solitudine, l'ostinazione e la prudenza.

Nodoso e ricurvo e con duttile durezza dovrà poi stare ciascuno in riva al mare, come faro vivente di vita invincibile.

Là, dove le tempeste precipitano nel mare, e la proboscide della montagna beve acqua, là covrà ciascuno avere le sue veglie diurne e notturne, a *sua* prova e conoscenza.

Conosciuto e provato dovrà essere, per vedere se sia della mia specie e origine — se sia padrone di una lunga volontà, taciturno, anche quando parla, e pronto a dare in modo che anche dando *prenda*:

— perché divenga un giorno il mio compagno, che crei e celebri feste insieme con Zarathustra<sup>16</sup>: uno siffatto, che scriva per me la mia volontà sulle mie tavole: a maggior perfezione di tutte le cose.

E per amor suo e dei suoi simili devo io compiere *me stesso*: perciò mi sottraggo ora alla mia felicità e mi offro a ogni infelicità — a *mia* ultima prova e conoscenza.

E in verità era tempo che io andassi; e l'ombra del viandante e la sosta più lunga e l'ora più silenziosa — tutti mi dissero: «è tempo!»<sup>17</sup>.

Il vento soffiò a me dal buco della serratura e disse: «Vieni!». La porta si aprì a me astutamente e disse: «Va!».

Ma io giacevo incatenato all'amore dei miei figli: il desiderio mi aveva messo questo laccio, il desiderio d'amore, di divenire preda dei miei figli e di perdermi per loro.

Desiderio — questo significa per me già: essermi perduto. *Io ho voi, figli miei* In questo avere tutto dev'essere sicurezza e niente desiderio.

Ma il sole del mio amore si posò su di me e mi covò, Zarathustra cosse nel proprio succo<sup>18</sup> — e ombre e dubbi passarono volando sopra di me.

Bramavo già il gelo e l'inverno: «oh, se il gelo e l'inverno mi facessero di nuovo crocchiare e scricchiolare!» sospirai: e nebbie gelide si levarono da me.

Il mio passato spezzò i suoi sepolcri, più di un dolore sepolto vivo si risvegliò: si era solo saziato di sonno, nascosto in vesti cadaveriche.

Così tutto mi gridava con segni: «è tempo!». Ma io non sentivo: finché il mio abisso non si ridestò e il mio pensiero non mi morse.

Oh, pensiero abissale che sei il *mio* pensiero! Quando troverò la forza di sentirti scavare senza più tremare?

Il cuore mi salta in gola, quando ti sento scavare! Perfino il tuo silenzio vuole strozzarmi, tu che taci abissalmente!

Mai ancora ho osato chiamarti per farti *venir su*: è già abbastanza che ti abbia portato con me! Ancora non sono stato forte abbastanza per l'ultima baldanza e tracotanza leonina.

Abbastanza terribile è sempre stato per me già il tuo peso: ma un giorno troverò anche la forza e la voce leonina per richiamarti su!

Una volta che avrò superato questa prova, vorrò poi superarne anche di maggiori; e una sola *vittoria* sarà il sigillo del mio compimento!

Frattanto sono ancora in balia di mari incerti; il caso mi lusinga con la sua lingua liscia; guardo in avanti e all'indietro, e ancora non vedo nessuna fine.

Ancora non è giunta per me l'ora della mia ultima battaglia — o sta essa per giungermi proprio ora? In verità, con perfida bellezza mi guardano intorno il mare e la vita!

O pomeriggio della mia vita! O felicità prima della sera! O porto in alto mare! O pace nell'incertezza! Come diffido di voi tutti!

Davvero, sono diffidente verso la vostra perfida bellezza! Sono simile all'amante che diffida del sorriso troppo vellutato.

Com'egli allontana da sé la sua diletta, tenero anche nella sua durezza, il geloso — così io allontano da me quest'ora beata.

Va via da me, ora beata! Mi è giunta con te una beatitudine contro voglia! Sono qui che aspetto il mio più profondo dolore: sei giunta al momento sbagliato!

Va via, ora beata! Prendi piuttosto dimora là, presso i miei figli! Presto! e benedicili prima ancora di sera con la *mia* felicità!

Ecco avvicinarsi la sera: il sole sprofonda. Finita — la mia felicità!

Così parlò Zarathustra. E attese la sua infelicità tutta la notte: ma attese invano. La notte rimase chiara e silenziosa, e la felicità stessa gli si avvicinò sempre più, sempre più. Ma verso mattina Zarathustra rise al suo cuore e disse ironicamente: «la felicità mi corre dietro. Ciò viene dal fatto che io non corro

dietro alle donne. La felicità è femmina».

## PRIMA DEL LEVAR DEL SOLE

O cielo sopra di me, cielo puro, cielo profondo, abisso di luce!  
Contemplandoti rabbrivisco di divine brame.

Lanciarmi nella tua altezza — è questa la *mia* profondità! Rifugiarmi nella tua purezza — è questa la *mia* innocenza!

Vela il dio la sua bellezza: così nascondi tu le tue stelle. Non parli: *così* mi annunzi tu la tua saggezza.

Oggi ti sei levato per me muto sul mare spumeggiante, il tuo amore e il tuo pudore parlano rivelazione alla mia anima spumeggiante.

Da ciò, che tu sia venuto a me bello, velato nella tua bellezza; da ciò, che tu parli a me mutamente, svelato nella tua saggezza:

Oh, come non indovinerei tutto quanto è pudico nella tua anima! *Prima* del sole sei venuto a me, il più solo.

Noi siamo amici fin dall'inizio: abbiamo in comune la pena e l'orrore e il motivo: abbiamo in comune anche il sole.

Noi non ci parliamo, perché sappiamo troppe cose; noi tacciamo l'uno all'altro, ci sorridiamo il nostro sapere.

Non sei tu la luce per il mio fuoco? Non hai tu l'anima sorella per la mia visione?

Abbiamo imparato tutto insieme; abbiamo imparato insieme a salire sopra di noi verso noi stessi e a sorridere senza nubi:

— a sorridere senza nubi verso il basso, con occhi chiari e da remota lontananza, mentre sotto di noi vaporano come piogge costrizione e scopo e colpa.

E quando vagavo solo: *di chi* aveva fame la mia anima nelle notti e sugli intricati sentieri? E quando salivo sui monti, *chi* mai cercavo se non te?

E tutto il mio vagare e ascendere monti: è stato solo una fatica e l'espedito di un uomo maldestro; *volare* soltanto vuole tutta la mia volontà, volare dentro di te!

E chi ho odiato più delle nuvole vaganti<sup>19</sup> e di tutto ciò che ti macchia? E anche il mio odio ho odiato, perché ti macchiava!

Ho in orrore le nuvole vaganti, questi felini striscianti: esse prendono a te e a me ciò che abbiamo in comune, l'immenso illimitato dir sì e amen.

Noi abbiamo in orrore queste mezzane e intruglione, le nuvole vaganti:

queste mezze e mezze, che non hanno imparato né a benedire né a maledire a fondo.

Preferisco starmene nella botte sotto il cielo chiuso, preferisco starmene nell'abisso senza cielo che vederti, cielo di luce, macchiato da nuvole vaganti!

E spesso ho avuto voglia di infilzarle coi fili d'oro dentati del fulmine, per battere come il tuono la grancassa sulla pentola del loro ventre:

— un battitore di grancassa irato, perché esse mi rubano il tuo Sì e Amen, o cielo sopra di me, cielo puro, fulgido, abisso di luce! — perché esse ti rubano il *mio* Sì e Amen.

Giacché io preferisco il chiasso e il tuono e le maledizioni temporalesche a questa circospetta e dubitante calma felina; e anche tra gli uomini il mio odio migliore va a tutte le gattemorte e ai mezzi e mezzi e alle dubitanti, esitanti nuvole di passaggio.

E «chi non sa benedire *impari* a maledire!» — questa chiara dottrina mi cadde giù dal cielo chiaro, questa stella brilla nel mio cielo anche nelle notti buie.

Ma io stesso sono uno che benedice e dice sì, purché tu sia intorno a me, tu puro, fulgido, abisso di luce! — in tutti gli abissi porto ancora con me il mio dir sì benedicente.

Io sono diventato uno che benedice e che dice sì: e per questo lottai a lungo e fui un lottatore, onde avere un giorno le mani libere per benedire.

Ma questo è il mio benedire: stare sopra ogni cosa come il suo proprio cielo, come il suo tetto rotondo, la sua campana azzurra e la sua eterna sicurezza: ed è beato chi così benedice!

Giacché tutte le cose sono battezzate al fonte dell'eternità e al di là del bene e del male; e bene e male stessi non sono che ombre intermedie e umide afflizioni e nuvole vagabonde.

In verità, è un benedire e non un bestemmia, quando insegno: «Sopra tutte le cose sta il cielo caso, il cielo innocenza, il cielo accidente, il cielo tracotanza».

«Per accidente» — è questa la più antica nobiltà del mondo<sup>20</sup>, che io ho restituita a tutte le cose, liberandola dalla servitù della finalit .

Questa libert  e serenit  celeste io ho posto come azzurra campana su tutte le cose, quando ho insegnato che sopra di esse e attraverso di esse non c'  nessuna «volont  eterna» che voglia.

Questa tracotanza e questa follia ho posto in luogo di quella volont , quando ho insegnato: «In tutte le cose solo questo   impossibile: la razionalit !»<sup>21</sup>.

Un *poco* di ragione, certo, un seme di saggezza sparso tra stella e stella —

questo lievito<sup>22</sup> è impastato con tutte le cose: per amor della follia è impastata la saggezza con tutte le cose!

Un poco di saggezza è senz'altro possibile; ma questa beata sicurezza io ho trovata in tutte le cose: che esse preferiscono *danzare* con i piedi del caso.

O cielo sopra di me, puro, eccelso! Questa è per me la tua purezza, che non ci siano un eterno ragno ed eterne ragnatele di ragione:

— che tu sia per me un luogo di danza per i casi divini, che tu sia per me un tavolo di dèi per dadi e giocatori di dadi divini!

Ma tu arrossisci? Ho detto cose non da dirsi? Ho bestemmiato volendo benedire?

O è il pudore dell'essere in due che ti ha fatto arrossire? Mi ordini di andare e tacere, perché ormai viene il *giorno*?

Il mondo è profondo: e più profondo di quanto abbia mai pensato il giorno<sup>23</sup>. Non tutto può avere parole davanti al giorno. Ma il giorno viene: lasciamoci dunque!

O cielo sopra di me, cielo verecondo, ardente! O mia felicità prima del levar del sole! Il giorno viene: lasciamoci dunque!

Così parlò Zarathustra.

## DELLA VIRTÙ CHE RIMPICCIOLISCE<sup>24</sup>

### 1

Quando fu di nuovo sulla terraferma, Zarathustra non prese subito la via della sua montagna e della sua caverna, ma fece molte strade e domande e s'informò di questo e di quello, tanto che ebbe a dire scherzosamente di se stesso: «Ecco un fiume che con molti rigiri rifluisce alla sorgente!». Egli infatti voleva rendersi edotto della sorte frattanto toccata *all'uomo*; se fosse diventato più grande o più piccolo. E una volta, vedendo una fila di case nuove, disse meravigliato:

«Che cosa significano queste case? Non è stata certo una grande anima a edificarle a sua immagine!

Le ha forse tirate fuori dalla sua scatola di giocattoli un bambino scemo? Oh, se un altro bambino le rimettesse nella scatola sua!

E queste stanzette e camere: possono degli *uomini* entrarci e uscirne? Esse mi sembrano fatte per bambole di seta; o per gatte golose, che soddisfano a loro volta la gola altrui».

E Zarathustra si fermò a riflettere. Infine, disse turbato «*Tutto* si è fatto più piccolo!

Dappertutto vedo porte più basse: chi è della *mia razza* ci passa ancora sotto ma: si deve chinare!

Oh, quando sarò di nuovo nella mia patria, dove non dovrò più chinarmi — non dovrò più chinarmi *davanti ai piccoli?*». E Zarathustra sospirò, guardando in lontananza.

Ma quello stesso giorno pronunciò il suo discorso sulla virtù che rimpicciolisce.

## 2

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: essi non mi perdonano che io non invidii le loro virtù.

Essi cercano di mordermi perché dico loro: per la gente piccola ci vogliono le virtù piccole — e perché non mi vuol entrare in testa che la gente piccola sia *necessaria!*

Io sono ancora come il gallo capitato in un'aia non sua, che anche le galline cercano di beccare; ma non per questo ce l'ho con queste galline.

Sono cortese con loro come con tutte le piccole contrarietà; essere spinoso coi piccoli mi sembra una saggezza da porcospini.

Essi parlano tutti di me quando, la sera, siedono intorno al fuoco — parlano di me, ma nessuno pensa, a me!

Questo è il nuovo silenzio che ho imparato: il loro chiasso intorno a me stende un manto sui miei pensieri.

Essi strepitano tra loro: «Che cosa vuole da noi questa fosca nube? Cerchiamo di fare in modo che non ci porti un'epidemia!».

E poco fa una donna ha tratto a sé il suo bambino che voleva venire da me: «Portate via i bambini!»<sup>25</sup> ha gridato; «occhi come quelli ustionano le anime dei bambini».

Tossiscono, quando parlo: credono che il tossire sia un'obiezione contro i venti forti — non immaginano neanche lo spumeggiare della mia felicità!

«Non abbiamo ancora tempo per Zarathustra» — così obietano; ma che importanza ha un tempo che «non ha tempo» per Zarathustra?

E quando addirittura mi elogiano: come potrei mai addormentarmi sui *loro* elogi? Una cintura di spine è per me la loro lode: mi punge anche dopo che me la son tolta.

E anche questo ho imparato in mezzo a loro: chi loda ha Paria di voler restituire, invece, in realtà, vuole ancora più doni!

Domandate al mio piede se gli piace il loro modo di lodare e di lusingare! In verità, al suono di quel ritmo e di quel tic-tac non gli piace né danzare né star fermo.

Con lodi e lusinghe, vorrebbero convincermi a praticare la piccola virtù; vorrebbero persuadere il mio piede a danzare al tic-tac della piccola felicità.

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: essi sono diventati *più piccoli* e diventano sempre più piccoli — *ma ciò fa la loro dottrina della felicità e della virtù*.

Essi sono cioè modesti anche nella virtù — perché vogliono vivere comodamente. E con la comodità si concilia solo la virtù modesta.

Ben imparano anch'essi a incedere e a procedere alla loro maniera: ciò io chiamo il loro *zoppicare*. Con ciò sono d'inciampo per tutti quelli che hanno fretta.

E qualcuno di loro va avanti guardando indietro, con la nuca irrigidita: a costui corro volentieri addosso.

Piede e occhi non devono mentire, né smentirsi a vicenda. Ma c'è molta bugiarderia tra la piccola gente.

Alcuni di essi vogliono, ma i più sono soltanto voluti. Alcuni di essi sono autentici, ma i più sono cattivi commedianti.

Ci sono tra loro attori a loro insaputa e attori contro la loro volontà — gli autentici sono sempre rari, specialmente gli attori autentici.

Di virile qui c'è poco: perciò le loro donne si mascolinizzano. Giacché solo chi è abbastanza uomo *libererà* nella donna *la donna*.

E questa ipocrisia trovai che era tra loro la peggiore: che anche coloro che comandano fingano le virtù di coloro che servono.

«Io servo, tu servi, noi serviamo» — così prega qui anche l'ipocrisia di chi comanda — e guai se il primo signore *non è altro che* il primo servitore!<sup>26</sup>

Ahimè, anche nelle loro ipocrisie andò a perdersi la curiosità del mio occhio; e ben indovinei tutta la loro felicità di mosche e il loro ronzare intorno ai vetri assolati delle finestre.

Tanta è la bontà che vedo, tanta è la debolezza. Tanta è la giustizia e la compassione, tanta la debolezza.

Essi sono rotondi, probi e bonari gli uni con gli altri così come i granelli di sabbia sono rotondi, probi e bonari con i granelli di sabbia.

Abbracciare modestamente una piccola felicità — ciò essi chiamano «rassegnazione»! e intanto occhieggiano modestamente una nuova piccola felicità.

Essi vogliono in fondo con semplicioneria una cosa soprattutto: che nessuno faccia loro del male, Perciò prevengono i desideri altrui e fanno del bene a

tutti.

Ma questa è *vigliaccheria*<sup>27</sup>: per quanto si chiami «virtù».

E se una volta parlano con ruvidezza, questi uomini piccoli: *io* ci sento dentro solo la loro raucedine; ogni corrente d'aria cioè li rende rauchi.

Essi sono accorti, le loro virtù hanno dita accorte. Ma mancano loro i pugni, le loro dita non sanno rinchiudersi dietro i pugni.

La virtù è per loro ciò che rende modesti e mansueti: in tal modo hanno trasformato il lupo in cane e l'uomo stesso nel migliore animale domestico dell'uomo.

«Noi abbiamo messo la nostra sedia nel *mezzo* — questo mi dice il loro sorriso compiaciuto — ed equidistante da gladiatori morenti e da porci beati».

Ma questa è *mediocrità*<sup>28</sup>: per quanto si chiami moderazione.

### 3

Io passo in mezzo a questa gente e lascio cadere più d'una parola: ma essi non sanno né prendere né serbare.

Si meravigliano che io non sia venuto per<sup>29</sup> imprecare contro piaceri e vizi; e in verità, non sono venuto neanche per mettere in guardia contro i borseggiatori!

Si meravigliano che io non sia pronto a rendere ancora più scaltra e aguzza la loro accortezza: come se non avessero ancora abbastanza dottor sottili, la cui voce stride alle mie orecchie come gesso sulla lavagna!

E se io grido: «Maledite tutti i vili demòni dentro di voi che amano guaiolare e giungono le mani e vorrebbero pregare»: essi gridano: «Zarathustra è senza Dio»<sup>30</sup>.

E specialmente lo gridano i loro maestri di rassegnazione; ma proprio a loro io amo gridare nell'orecchio: Sì, *sono* Zarathustra, il senza Dio!

Questi maestri di rassegnazione! Essi si infilano dovunque c'è piccolezza e malattia e rognà, come pidocchi; e solo lo schifo mi impedisce di schiacciarli.

Ebbene, questa è la mia predica per le *loro* orecchie! Io sono Zarathustra, il senza Dio, che dice: «Chi è più senza Dio di me, che io possa godere dei suoi insegnamenti?».

Io sono Zarathustra, il senza Dio: dove troverò i miei pari? E miei pari sono tutti coloro che danno la loro volontà a se stessi<sup>31</sup> e si sbarazzano di ogni rassegnazione.

Sono Zarathustra, il senza Dio: riesco a cuocere ogni caso nella *mia* pentola. E solo quando esso è cotto a puntino, gli do il benvenuto come *mio* cibo.

E in verità, più di un caso venne a me imperioso: ma più imperiosa ancora



parlò ad esso la mia *volontà* — ed ecco che quello si inginocchiò implorando —  
— implorando per trovar presso di me cuore e ricetto, e dicendo in tono di lusinga: «Ma guarda, Zarathustra, così solo un amico viene dall'amico!».

Ma a che parlo dove nessuno ha le *mie* orecchie? E perciò voglio gridarlo ai quattro venti:

Voi diventate sempre più piccoli, o uomini piccoli! Vi state sgretolando, o amanti della comodità! Finirete col rovinarvi —

— a causa delle vostre molte piccole virtù, a causa delle vostre molte piccole omissioni, a causa della vostra molta piccola rassegnazione!

Troppo indulgente, troppo cedevole: così è il vostro terreno! Ma perché un albero diventi *grande*, a ciò esso vuol gettare dure radici intorno a dure rupi!

Anche quel che omettete contribuisce a intessere la tela di tutto il futuro degli uomini; anche il vostro niente è una ragnatela e un ragno che vive del sangue dell'avvenire.

E quando prendete, è come se rubaste, o piccoli virtuosi; ché perfino fra i briganti *l'onore* comanda: «si deve rubare solo là dove non si può depredare».

«Si dà» — anche questa è una dottrina della rassegnazione. Ma io vi dico, amanti della comodità: *si toglie* e sempre più si toglierà a voi!

Oh, se vi liberaste di tutto il vostro volere *a metà* e vi risolvete alla pigrizia come all'azione!

Oh, se capiste la mia parola: «Fate pure quel che volete — ma innanzi tutto siate di quelli che *sanno volerei*».

«Amate pure il vostro prossimo come voi stessi<sup>32</sup> — ma siate innanzi tutto di quelli che *amano se stessi* —

— che amano di grande amore, che amano di grande disprezzo!» così dice Zarathustra, il senza Dio.

Ma a che parlo dove nessuno ha le *mie* orecchie? Il tempo è qui di un'ora indietro per me.

Fra questa gente io sono il mio stesso precursore, il mio stesso canto del gallo per i vicoli bui.

Ma la *loro* ora sta per venire! E anche la *mia* sta per venire! Di ora in ora essi diventano più piccoli, più poveri, più sterili — povera erba! povero terreno!

E *presto* staranno lì come erba e stoppie rinsecchite<sup>33</sup> e veramente! stanchi di se stessi — e più che di acqua, assetati di *fuocol*

O ora benedetta della folgore! O mistero prima del mezzogiorno! Un giorno farò di loro fuochi ambulanti e araldi dalle lingue di fiamma:

— annunciare dovranno un giorno con lingue di fiamma: Esso viene, è vicino, *il grande meriggio!*<sup>34</sup>

Così parlò Zarathustra.

## SUL MONTE DEGLI OLIVI<sup>35</sup>

L'inverno, ospite ingrato, si è messo di casa da me; le mie mani sono bluastre per la stretta di mano della sua amicizia.

Io lo rispetto, quest'ospite ingrato, ma lo lascio volentieri da solo. Volentieri me ne fuggo via; e, se si fugge *bene*, si riesce a sfuggirgli!

Con piedi caldi e caldi pensieri, fuggo là dove il vento tace — nell'angolo soleggiato del mio monte degli olivi.

Là rido del mio ospite rigido e gli sono anche grato che mi porti via le mosche dalla casa e spenga molti piccoli rumori.

Egli non sopporta infatti che una zanzara o addirittura due zanzare si mettano a cantare; rende anche il vicolo così solitario che il chiaro di luna ha paura di avventurarsi di notte.

È un ospite duro — ma io lo rispetto, e non adoro, come la gente delicata, l'idolo panciuto del fuoco.

È meglio battere un po' i denti che adorare idoli!<sup>36</sup> — così vuole il mio costume. E specialmente ho in odio il tanfo e le esalazioni di tutti gli idoli del fuoco in calore.

Chi amo, l'amo d'inverno meglio che d'estate; meglio derido ora i miei nemici e più animosamente, da quando l'inverno mi si è stabilito in casa.

Animosamente invero, anche quando *m'infilo strisciando* nel letto: allora ancora ride e si scapriccia la mia felicità raggomitolata; ride anche il mio sogno menzognero.

Io uno che striscia? Mai ho strisciato nella vita davanti ai potenti; e se mai ho mentito, ho mentito per amore. Perciò sono contento anche nel letto invernale.

Un letto da poco mi riscalda più di uno ricco, giacché sono geloso della mia povertà. Ed essa mi è più fedele d'inverno.

Comincio ogni giornata con una cattiveria, mi rido dell'inverno prendendo un bagno freddo: ciò fa brontolare il mio rigido amico di casa.

Mi piace anche solleticarlo con una candelina di cera: perché mi faccia infine venir fuori il cielo dall'alba grigio-cenere.

Io sono infatti specialmente cattivo la mattina: di prim'ora, quando il secchio tintinna sul pozzo e i cavalli fumiganti nitriscono nei vicoli grigi;

Aspetto allora impaziente che mi si schiuda infine il cielo luminoso, il cielo

invernale dalla barba di neve, il vegliardo dalla testa candida —

- il cielo invernale, il taciturno, che spesso tace anche il suo sole!

Ho imparato io forse da esso il lungo silenzio luminoso? O l'ha imparato esso da me? O l'ha inventato ciascuno di noi per conto suo?

L'origine di tutte le cose buone ha mille forme — tutte le cose buone e prepotenti balzano per il piacere nell'esistenza: come potrebbero farlo sempre e solo una volta?

Una cosa buona e prepotente è anche il lungo silenzio e guardare come guarda il cielo invernale, con un volto luminoso dagli occhi rotondi —

- com'esso tacere il proprio sole e la propria inflessibile volontà solare<sup>37</sup>: in verità, quest'arte e questa prepotenza invernale io l'ho imparata *bene*!

È la mia arte e cattiveria più cara, che il mio silenzio abbia imparato a non tradirsi tacendo.

Battendo tra loro parole e dadi, raggiro i solenni guardiani: la mia volontà e il mio fine devono sgusciare di tra le mani a tutti questi severi sorveglianti.

Perché nessuno scruti il mio fondo e la mia volontà ultima — per questo mi sono inventato il lungo silenzio luminoso.

Più d'uno ho trovato così accorto: si velava il volto e intorbidava la sua acqua, perché nessuno potesse guardargli attraverso e in fondo.

Ma proprio da lui andavano quelli ancora più accorti, i diffidenti e schiaccianoci<sup>38</sup>: e proprio a lui pescavano il pesce più nascosto!

Ma gli uomini chiari, prodi, trasparenti — sono questi per me i più accorti nel tacere: il loro fondo è così *profondo* che neanche l'acqua più limpida lo lascia trasparire.

O taciturno cielo invernale dalla barba di neve, o testa candida dagli occhi rotondi che sei sopra di me! O similitudine celeste dell'anima mia e della mia baldanza!

E non *devo* io nascondermi, come uno che abbia inghiottito dell'oro, perché non mi si squarci l'anima?<sup>39</sup>

Non *devo* io portare i trampoli<sup>40</sup>, perché *non si accorgano* delle mie gambe lunghe, tutti questi invidiosi e lamentosi che mi stanno intorno?

Queste anime affumicate, accaldate, logorate, inverdite e invilite — come *potrebbe* la loro invidia sopportare la mia felicità?

Così io mostro loro solo il ghiaccio e l'inverno che ammantano le mie cime — e *non* che il mio monte si cinge anche di tutte le cinture di sole!

Essi sentono solo sibilar le mie tempeste invernali: e *non* che io anche navigo su mari caldi, come i nostalgici, grevi e ardenti venti del sud.

Essi si impietosiscono anche dei miei incidenti e casi: ma la *mia* parola è:

«Lasciate che il caso venga a me: esso è innocente come un fanciullino!»<sup>41</sup>.

Come *potrebbero* essi sopportare la mia felicità, se io non la avvolgessi in incidenti e disagi invernali, in berretti di pelle d'orso e in involucri di cielo nevoso?

— se io non mi impietosissi della loro stessa *compassione*: della compassione di questi invidiosi e lamentosi?

— se io stesso non sospirassi e battessi i denti davanti a loro e non mi *lasciassi* pazientemente avvolgere nella loro compassione?

È questa la savia baldanza e benevolenza della mia anima, che essa *non nasconde* il suo inverno e le sue tempeste di ghiaccio; non nasconde neanche i suoi geloni.

La solitudine dell'uno è la fuga del malato; la solitudine dell'altro è la fuga dal malato.

Mi *sentano* pure tremare e sospirare per il freddo invernale, tutti questi biechi e miseri furfanti intorno a me! Con tali sospiri e tremiti sfuggo ancora alle loro stanzette riscaldate.

Mi commiserino e sospirino pure con me per i miei geloni: «Tanto *rimarrà assiderato* dal ghiaccio della conoscenza!» — così gemono.

Frattanto io corro con piedi caldi in lungo e in largo sul mio monte degli olivi: nell'angolo soleggiato del mio monte degli olivi canto e rido di ogni compassione.

Così cantò Zarathustra.

## DEL PASSARE OLTRE

Così, lentamente passando fra molta gente e molte città, Zarathustra faceva ritomo, per vie traverse, alla sua montagna e alla sua caverna. Ed ecco che, senz'accorgersene, giunse anche davanti alla porta della *grande città*: ma qui un pazzo furioso gli balzò incontro a braccia spalancate ponendoglisi attraverso il cammino. E questo era lo stesso pazzo che la gente chiamava «la scimmia di Zarathustra»: perché, a forza di osservarlo, si era appropriato qualcosa del suo modo di parlare e di costruire il discorso e prendeva anche volentieri a prestito dal tesoro della sua saggezza. E così il pazzo parlò a Zarathustra:

«O Zarathustra, questa è la grande città: qui non hai niente da cercare e hai tutto da perdere.

Perché vuoi passare attraverso questo fango? Abbi un po' di pietà per i tuoi

piedi! Piuttosto sputa sulla porta della città e torna indietro!

Questo è l'inferno per i pensieri dei solitari: qui i grandi pensieri vengono bolliti vivi e cotti a pezzettini.

Qui tutti i grandi sentimenti marciscono: qui si sentono sbattere solo sentimentucoli ischeletriti!

Non senti già l'odore dei macelli e delle friggitorie dello spirito? Non esala questa città i miasmi dello spirito macellato?

Non vedi le anime appese come stracci flosci e sporchi? E di questi stracci fanno ancora giornali!

Non senti come qui lo spirito sia diventato un gioco di parole? Esso vomita una rivoltante risciacquatura di parole! E di questa risciacquatura di parole fanno ancora giornali.

Si aizzano l'un l'altro e non sanno verso che cosa. Si riscaldano l'un l'altro e non sanno per che cosa. Fanno rumoreggiare la loro latta, fanno scampanellare il loro oro.

Sono freddi e cercano calore nell'acquavite; sono accaldati e cercano refrigerio negli spiriti raggelati; sono tutti infermi e appestati di opinione pubblica.

Tutti i piaceri e i vizi sono qui di casa; ma ci sono qui anche virtuosi, c'è molta volenterosa virtù applicata.

Molta volenterosa virtù che ha dita per scrivere e carne dura per sedere e attendere, e che è benedetta con stellette sul petto e con figlie impagliate senza sedere.

C'è qui anche molta devozione e molta credula piaggeria e querula adulazione davanti al dio degli eserciti<sup>42</sup>.

"Dall'alto" gocciolano infatti la stelletta e la saliva graziosa; verso l'alto è rivolto ogni petto ancora senza stellette.

La luna ha nell'alone la sua corte e la corte ha i suoi lunatici: ma davanti a tutto ciò che viene dalla corte s'inginocchia il popolo accattone e ogni volenterosa virtù accattona.

"Io servo, tu servi, noi serviamo"<sup>43</sup> — questa preghiera innalza al principe ogni virtù volenterosa: affinché la meritata stelletta spicchi infine sull'angusto petto!

Ma la luna gira a sua volta intorno a tutto ciò che è terreno: così anche il principe gira intorno a ciò che è più terreno di tutto: e questo è l'oro dei mercanti.

Il dio degli eserciti non è un dio dei lingotti d'oro; il principe propone e il mercante dispone!

Per tutto ciò che in te è luminoso e forte e buono, o Zarathustra, sputa su

questa città di mercanti e torna indietro!

Qui il sangue scorre sempre marcio e tiepido e schiumante in tutte le vene: sputo sulla grande città, che è la grande cloaca dove tutta la feccia si raccoglie schiumando!

Sputa sulla città delle anime schiacciate e dei petti angusti, degli occhi aguzzi, delle dita appiccicose —

— sulla città degli importuni, degli sfrontati, degli scribacchini e degli urloni, degli ambiziosi infoiati —

— dove tutto ciò che è marcio, malfamato, lubrico, tenebroso, infrollito, ulceroso, cospiratorio viene insieme a suppurazione —

— sputa sulla grande città e torna indietro!» —

Ma qui Zarathustra interruppe il pazzo furioso tappandogli la bocca.

«Smettila infine!» esclamò Zarathustra, «è già un po' che provo schifo del tuo parlare e del tuo contegno!

Perché hai vissuto tanto presso la palude da dover diventare tu stesso una rana e un rospo?

Non scorre ora a te stesso nelle vene un sangue di palude, marcio tiepido schiumante, che ti ha fatto imparare a gracidare e a imprecare così?

Perché non te ne sei andato nella foresta? O non ti sei messo ad arare la terra? Non è il mare pieno di isole verdi?

Io disprezzo il tuo disprezzo; e se tu metti in guardia me, perché non hai messo in guardia te stesso?

Solo dall'amore deve volare a me il mio disprezzo e il mio uccello ammonitore: non dalla palude!

Ti chiamano la mia scimmia, o pazzo furioso: ma io ti chiamo il mio maiale grugnente — col tuo grugnire mi rovini anche il mio elogio della pazzia.

Che cos'è stato che ti ha indotto a grugnire? È stato che nessuno ti ha *adulato* abbastanza: per questo ti sei seduto lì accanto a questa sozzura, per aver motivo di grugnire a iosa —

— per aver motivo di far *vendetta* a iosa! La vendetta cioè, o pazzo vanesio, è tutto il tuo infuriare, io ti ho capito bene!

Ma la tua parola folle *a me* fa danno anche quando hai ragione! E se anche la parola di Zarathustra *avesse cento* volte ragione, tu *faresti* con la mia parola sempre torto!»

Così parlò Zarathustra; e guardò la grande città sospirando e tacendo a lungo<sup>44</sup>. Infine così parlò:

A me fa schifo anche questa grande città e non soltanto questo pazzo. Qui

come lì non c'è niente da migliorare, niente da peggiorare.

Guai a questa grande città! E io vorrei vedere già la colonna di fuoco<sup>45</sup> in cui arderà!

Giacché tali colonne di fuoco devono precedere il grande meriggio. Questo però verrà alla sua ora, quando sarà destino.

Ma questo insegnamento io ti do, o pazzo, prima di separarmi da te: dove non si può più amare, lì bisogna *passare olirei*

Così parlò Zarathustra e passò oltre il pazzo e la grande città.

## DEGLI APOSTATI

### 1

Ahimè, giace già tutto grigio e appassito ciò che ancora poco tempo fa stava verde e pieno di colori su questo prato! E quanto miele di speranza ho portato di qui nei miei alveari!

Questi cuori giovani sono già tutti diventati vecchi, e nemmeno vecchi! solo stanchi, volgari, comodi — essi lo chiamano «siamo ridiventati credenti».

Ancora recentemente li vedevo uscir di corsa la mattina, su piedi valorosi: ma i loro piedi della conoscenza si sono stancati, ed ora essi calunniano anche il loro valore del mattino!

In verità, più d'uno fra loro alzava un tempo le gambe come un danzatore, a lui ammiccava il riso della mia saggezza; poi ci pensò su. L'ho visto or ora, curvo, strisciare verso la croce.

Svolazzavano un tempo intorno alla luce e alla libertà come moscerini e giovani poeti. Un po' più vecchi, un po' più freddi: e già amano l'ombra e il borbottare e lo stare accanto alla stufa.

Venne forse a mancar loro il cuore perché la solitudine mi ingoiò come una balena?<sup>46</sup>

Stette forse il loro orecchio a lungo in ascolto, *vanamente*, nel desiderio di sentire me e i miei squilli di tromba e i proclami dei miei araldi?

— Ahimè, sempre son solo pochi coloro il cui cuore ha un lungo coraggio e una lunga baldanza! E a questi anche lo spirito rimane paziente. Ma gli altri sono *vili*.

Gli altri: questi sono sempre i più, la banalità, il superfluo, i troppi — tutti questi sono vili!

Chi è della mia specie incontrerà anche sulla sua strada le esperienze della mia specie: sicché i suoi primi compagni saranno cadaveri e buffoni.

I suoi secondi compagni, però, si chiameranno i suoi *credenti*: uno stuolo vivace, molto amore, molta follia, molta venerazione imberbe.

A questi credenti non deve legare il suo cuore chi tra gli uomini è della mia specie; a queste primavere e a questi prati multicolori non deve credere chi conosce la volubil-vile natura umana!

Se diversamente *potessero*, diversamente anche *vorrebbero*. I mezzi e mezzi rovinano ogni cosa intera. Che le foglie appassiscano: che c'è qui da lamentarsi?

Lasciale andare e cadere, o Zarathustra, e non lamentarti! Meglio ancora soffia sotto di loro con venti fruscianti

— soffia sotto queste foglie, o Zarathustra: affinché tutto ciò che è *appassito* fuga via da te ancora più presto!

## 2

«Siamo ridiventati credenti» così confessano questi apostati; e parecchi di loro non hanno neanche il coraggio di confessarlo.

Questi io li guardo negli occhi — a questi io dico in faccia e nel rossore delle guance: voi siete quelli che si son rimessi a *pregare*\*.

Ma è un'ignominia, pregare! Non per tutti, ma per te e per me e per chiunque abbia la coscienza anche nel cervello. Per *te* è un'ignominia, pregare!

Tu lo sai bene: il vile demonio che è in te e che amerebbe giungere le mani e riporle in grembo e farsi la vita comoda: questo demonio vile cerca di persuaderti che «un Dio esiste!»

Ma *con ciò* tu appartieni alla schiera di coloro che temono la luce e a cui la luce non dà mai pace; ora dovrai ogni giorno ficcare il capo sempre più addentro nella notte e nella nebbia!

E in verità, hai scelto bene l'ora: perché proprio adesso escono di nuovo in volo gli uccelli notturni<sup>47</sup>. È venuta Fora per tutta la gente che teme la luce, l'ora della sera, del riposo e della festa, in cui essa non riposa e non festeggia.

Lo odo e odorò: è giunta la loro ora per la caccia e per la processione, non già per una caccia selvaggia, bensì per una caccia inoffensiva, zoppicante, annusante di posapiano e pregapiano —

— per una caccia ai sornioni sentimentali: tutte le trappole per i topi-cuori sono ora di nuovo parate! E dove io sollevo una tenda, lì subito si precipita dentro una piccola falena.

Se ne stava forse rincantucciata con un'altra piccola falena? Giacché



dappertutto sento odore di piccole conventicole rintanate; e dove ci sono camarille, lì ci sono dentro nuovi bigotti e le nebbie dei bigotti.

Siedono insieme a serate intere e dicono: «Diventiamo di nuovo come fanciullini<sup>48</sup> e diciamo “buon Dio”!» — rovinati nella bocca e nello stomaco dai pasticci devoti.

O se ne stanno a guardare a serate intere un furbo ragno crociato che sta in agguato e predica la furberia anche ai ragni insegnando: «Sotto le croci si tesse bene!».

O siedono di giorno presso la palude armati di lenza e credono per questo di essere *profondi*; ma io, chi pesca dove non ci sono pesci, non lo chiamo neanche superficiale!

O imparano in pia letizia a pizzicar l'arpa presso un poeta di canzoni che vorrebbe coi suoi arpeggi insinuarsi nel cuore delle femmine giovani, essendo stanco delle femmine vecchie e delle loro lodi.

O imparano a rabbrivire presso un erudito mezzo matto, il quale attende in buie stanze che vengano a lui gli spiriti<sup>49</sup> — e lo spirito se ne va del tutto!

O ascoltano i ronfamenti e gorgoglii di un vecchio pifferaio girovago, che ha appreso da foschi venti la malinconia dei suoni; e ora suona il piffero come soffia il vento, predicando la malinconia con suoni malinconici.

E alcuni di loro si son fatti addirittura guardiani notturni: e ora sanno suonare il corno e andare in giro di notte e risvegliare vecchie cose che erano già da tempo addormentate.

Cinque parole su vecchie cose sentii ieri notte presso il muro del giardino: esse venivano da questi vecchi guardiani notturni immalinconiti e rinsecchiti.

«Per essere un padre, non si preoccupa abbastanza per i suoi figli: lo fanno meglio i padri tra gli esseri umani!»

«E troppo vecchio! Già non si cura più affatto dei suoi figli» — così ha risposto l'altro guardiano notturno.

«Ma *ha* poi figli? Nessuno può provarlo, se non lo prova egli stesso! E da molto tempo che vorrei lo dimostrasse una buona volta in maniera definitiva».

«Dimostrarlo? Come se *quello* avesse mai dimostrato qualcosa! Il dimostrare gli riesce difficile; ci tiene moltissimo a essere *creduto*».

«Sì, sì! La fede lo rende beato, la fede in lui. I vecchi son fatti così! E così va anche a noi!»

— Così parlarono tra loro i due vecchi guardiani notturni e spauracchi contro la luce, e si misero poi a soffiare mestamente nei loro corni: ciò accadde ieri notte presso il muro del giardino.

Ma a me si torceva il cuore dal ridere e voleva scoppiare, ma non sapeva dove e ricadde nel diaframma.

In verità, questa sarà certo la mia morte, che io soffochi dal ridere vedendo asini ubriachi e sentendo guardiani notturni dubitare così di Dio.

Non è passato *da un pezzo* anche il tempo di tutti questi dubbi? Chi *può* ancora risvegliare tali cose vecchie e addormentate, nemiche della luce?

Con gli antichi dèi è finita già da un pezzo; e in verità, una buona fine fecero essi, una fine gioconda da dèi!

Non morirono a forza di «tramontare» — si mente nel dir ciò! Al contrario: essi *morirono* una volta *crepando dal ridere*.

Ciò accadde quando la parola più senzadio fu pronunciata da un dio stesso — questa: «C'è un solo Dio! Non avrai altro Dio fuorché me!»<sup>50</sup> —

- un vecchio dio barbuto e burbero, un vecchio dio geloso trascese in tal modo:

E tutti gli dèi risero allora e barcollarono sui loro seggi ed esclamarono: «Ma non è proprio questa la divinità, che ci siano dèi ma non un dio?».

Chi ha orecchie, intenda<sup>51</sup>.

Così parlò Zarathustra nella città che amava e che è chiamata Vacca Pezzata. Di qui cioè gli ci volevano ancora due sole giornate di cammino per ritornare alla sua caverna e ai suoi animali; e la sua anima esultava continuamente per la prossimità del suo ritorno.

## IL RITORNO

O solitudine! Solitudine, patria mia! Troppo a lungo ho vissuto selvatico in selvatiche contrade straniere, per non tornare a te fra le lacrime!

Ora minacciami pure col dito, come minacciano le madri, ora sorridimi, come sorridono le madri, ora dimmi pure: «E chi era quello che un giorno se ne fuggì via da me come un vento di tempesta?

— che nel congedarsi disse: troppo a lungo sono rimasto seduto accanto alla solitudine, allora ho disimparato il silenzio! *Questo* l'hai certo imparato, ora!

O Zarathustra, io so tutto: e che tra i molti sei stato, tu uno, più *abbandonato* di quanto fossi mai stato con me!

Una cosa è l'abbandono, un'altra la solitudine: *questo* l'hai imparato, ora! E che tra gli uomini sarai sempre selvatico e straniero:

— selvatico e straniero anche quando ti amano: giacché prima d'ogni altra cosa essi vogliono essere *risparmiati*!

Qui invece tu sei nella tua patria e nella tua casa; qui puoi dire tutto e

vuotare il sacco delle tue ragioni, qui non c'è niente che si vergogni di sentimenti nascosti, impacciati.

Qui tutte le cose accorrono carezzevoli al tuo discorso e ti lusingano: perché vogliono cavalcare sulla tua schiena. Su ogni immagine cavalchi tu qui verso ogni verità<sup>52</sup>.

Qui tu puoi parlare diritto e diretto a tutte le cose: e in verità alle loro orecchie suona come lode, che uno parli dirittamente con tutte le cose!

Un'altra cosa è invece essere abbandonati. Giacché, ricordi, Zarathustra? Quando allora il tuo uccello gridò sopra di te, quando stavi nella foresta, indeciso su dove andare, senza saper cosa fare accanto a un cadavere:

— quando dicesti: Mi guidino i miei animali! Ho incontrato più pericoli fra gli uomini che tra le bestie: *quello* era essere abbandonati!

E ricordi, Zarathustra? Quando stavi nella tua isola, sorgente di vino tra secchi vuoti, che spendevi e spandevi, mescendo e dispensando agli assetati:

— finché ti ritrovasti solo assetato tra gli ubriachi e di notte ti lamentasti: “Non è il prendere più beato del dare? E il rubare ancora più beato del prendere?”<sup>53</sup>. *Quello* era essere abbandonati!

E ricordi, Zarathustra? Quando giunse la tua ora più silenziosa e ti strappò a te stesso, quand'essa disse col suo maligno sussurro: “Parla e spezzati!”<sup>54</sup>.

— quando ti rese penoso tutto il tuo aspettare e tacere e scoraggiò il tuo umile coraggio: *quello* era essere abbandonati!».

O solitudine! Solitudine, patria mia! Come mi parla beatamente e teneramente la tua voce!

Noi non ci facciamo domande, non ci facciamo lamenti, andiamo, apertamente tra noi, attraverso porte aperte.

Giacché tutto è aperto da te e chiaro; e anche le ore corrono qui con piedi più leggeri. Nel buio infatti è più faticoso sopportare il tempo che non nella luce.

Qui mi si disserrano le parole e gli scrigni di parole di tutto quanto l'essere: tutto quanto l'essere vuol qui diventar parola, tutto il divenire vuol qui imparare a parlare da me.

Laggiù invece — là ogni parlare è vano! Là il dimenticare e il passar oltre sono la saggezza migliore: *questo* io ora Tho imparato!

Chi volesse tra gli uomini tutto comprendere, costui dovrebbe tutto tastare. Ma per questo io ho le mani troppo pulite.

Già non sopporto di respirare il loro respiro; ahimè, aver dovuto per tanto tempo vivere nel loro fracasso e cattivo respiro!

Oh, pace beata intorno a me! Oh, puri odori intorno a me! Oh, come questa pace trae puro respiro dal suo petto profondo! Oh, come questa pace beata sa

ascoltare!

Laggiù invece — là parlano tutti, ma non si ascolta nessuno. Si può annunciare la propria saggezza con le campane: ai mercanti in piazza basta agitare le loro monete per coprirne il suono!

Tutti da loro parlano, nessuno sa più intendere. Tutto cade nel-Tacqua, niente cade più nei pozzi profondi.

Tutti da loro parlano, niente riesce più e giunge a compimento. Tutti schiamazzano, ma chi vuole ancora sedere in silenzio sul nido a covare le uova?

Tutti da loro parlano, tutto si rovina a forza di parlarne. E quel che ancora ieri era troppo duro per il tempo stesso e per il suo dente: oggi pende sbrandellato e rosicchiato dai musì degli uomini di oggi.

Tutti da loro parlano, tutto vien propalato. E quel che una volta si chiamava segreto e intimità di anime profonde, appartiene oggi agli strombazzatoti dei vicoli e ad altri farfalloni.

O natura umana, natura bizzarra! O chiasso per vicoli bui! Oggi sei di nuovo dietro di me: il mio più grande pericolo è dietro di me!

Nel risparmiare e nel commiserare fu sempre il mio più grande pericolo; e ogni essere umano vuol essere risparmiato e sopportato.

Con verità trattenute, con mano folle e con cuore esaltato e ricco di piccole bugie pietose: così vissi sempre tra gli uomini.

Sedevo fra loro travestito, pronto a misconoscere *me* per sopportare *loro*, volentieri ripetendo a me stesso: «Pazzo che sei, tu non conosci gli uomini!».

Si disimpara a conoscere gli uomini, quando si vive tra gli uomini: troppo, in tutti gli uomini, è facciata; che hanno a che fare, *li*, gli occhi lungimiranti, lungicercanti?

E quand'essi mi disconoscevano: io, pazzo che ero, risparmiavo loro più di me stesso: abituato a esser duro con me stesso e spesso anche vendicandomi su me stesso per la mia indulgenza.

Punzecchiato da mosche velenose e scavato, come la pietra, da molte gocce di malignità, così sedevo tra loro e mi dicevo per giunta: «I piccoli non hanno colpa della loro piccolezza!».

Specialmente coloro che si chiamano «I buoni», trovai che erano le mosche più velenose: essi punzecchiano in tutta innocenza, mentono in tutta innocenza; come *potrebbero* essere giusti con me?

Chi vive tra i buoni, a quello la compassione insegna a mentire. La compassione rende l'aria pesante a tutte le anime libere. La scempiaggine dei buoni è infatti senza fondo<sup>55</sup>.

A nascondere me stesso e la mia ricchezza - *questo* ho imparato laggiù:

giacché non ne trovai uno che non fosse povero di spirito. Questa fu la menzogna della mia compassione, che con ognuno sapessi,

— che a ognuno leggesti in faccia e in ognuno fiutassi quanto spirito fosse per lui *abbastanza* e quanto spirito già *troppo*!

I loro rigidi saggi: io li chiamavo saggi, non rigidi — così imparai a ingoiare le parole. I loro becchini: io li chiamavo ricercatori e sperimentatori — così imparai a scambiare le parole.

I becchini scavano malattie per se stessi. Sotto le antiche macerie si addensano i miasmi. Non bisogna rimestare la palude. Bisogna vivere sui monti.

Con narici beate respiro di nuovo la libertà dei monti! Il mio naso è infine liberato da ogni odore di umanità!

Solleticata da arie frizzanti, come da vini spumanti, l'anima mia *starnutisce* - starnutisce e si augura giubilando: salute!

Così parlò Zarathustra.

## DELLE TRE COSE CATTIVE

### 1

In sogno, nell'ultimo sogno del mattino stavo oggi su un promontorio — al di là del mondo; tenevo una bilancia e *pesavo* il mondo.

Oh, che troppo presto è giunta a me l'aurora: ha rosseggiato tanto che mi ha fatto svegliare, la gelosa! Gelosa essa è sempre del rosseggiare dei miei sogni mattutini.

Misurabile per colui che ha tempo, pesabile per un buon pesatore, sorvolabile per ali forti, indovicabile per divini schiaccianoci: così il mio sogno ha trovato il mondo.

Il mio sogno, veleggiatore ardito, mezzo nave mezzo bufera, silenzioso come le farfalle, impaziente come i falchi: come ha trovato oggi pazienza e tempo per pesare il mondo?

Gli ha forse parlato in segreto la mia saggezza, la mia ridente desta saggezza diurna che si beffa di tutti gli «infiniti mondi»? Giacché essa dice: «Dove c'è forza, lì anche il *numero* diventa padrone: esso ha più forza».

Con che sicurezza il mio sogno guardava questo mondo finito, senza curiosità né del nuovo né del vecchio, senza timori e senza preghiere:

— come se una mela piena si offrisse alla mia mano, una mela d'oro matura,

dalla fresca e tenera pelle di velluto: così a me si offriva il mondo:

— come se un albero mi facesse cenno, un albero di vasti rami e di forte volontà, incurvato a schienale e anche a poggiapiedi per il viandante stanco: così stava il mondo sul mio promontorio:

— come se mani leggiadre mi porgessero uno scrigno, uno scrigno aperto per l'incanto di pudichi occhi adoranti: così a me si offriva oggi il mondo:

— non abbastanza enigma per spaventare l'amore degli uomini, non abbastanza soluzione per assopire la saggezza degli uomini: una buona cosa umana era per me oggi il mondo, del quale si dice tanto male!

Come ringrazio il mio sogno mattutino, che ho così all'alba pesato il mondo! Come una buona cosa umana è venuto a me questo sogno e consolatore del cuore!

E per fare come lui di giorno e imparare e imitarlo in ciò che ha di meglio: io voglio mettere ora sulla bilancia le tre cose più cattive e pesarle in una buona maniera umana.

Chi apprese a benedire apprese anche a maledire: quali sono nel mondo le tre cose meglio maledette? Queste io voglio mettere sulla bilancia.

*Voluttà, brama di dominio, egoismo*: queste tre sono state finora le cose contro cui si sono scagliate le migliori maledizioni e le peggiori calunnie e menzogne; queste tre io voglio pesare in una buona maniera umana.

Orsù! Qui c'è il mio promontorio e là il mare: *questo* rotola fin sotto di me, velloso, lusinghevole, il vecchio e fedele mostro canino dalle cento teste, che io amo.

Orsù! Qui voglio tenere la bilancia sul mare rotolante: e anche un testimonio, mi scelgo, perché stia a guardare; te, albero solitario, te, albero dal forte odore, dall'ampia volta, che io amo!

Su quale ponte il presente va verso il futuro? Con quale costrizione ciò che è alto si costringe ad andare verso ciò che è basso? E che cosa comanda anche a ciò che è più alto di crescere ancora?

Ecco, la bilancia sta ferma, in equilibrio: tre difficili domande vi ho gettate dentro, tre difficili risposte porta l'altro piatto.

## 2

Voluttà: per tutti i disprezzatori del corpo e portatori di cilicio, il loro pungolo e supplizio, e condannata come «mondo»<sup>56</sup> da tutti gli abitanti del mondo che è dietro il mondo: giacché essa schernisce e sbeffeggia tutti i maestri di dottrine confuse e fallaci.

Voluttà: per la plebaglia, il fuoco lento su cui essa viene arsa; per tutto il

legno tarlato, per tutti gli stracci puzzolenti, la fornace pronta per cuocerli e bollirli.

Voluttà: per i cuori liberi, innocente e libera, la felicità del giardino terrestre, il ringraziamento esaltato di ogni futuro per il presente.

Voluttà: solo per l'avvizzito un veleno dolciastro, per gli uomini invece dalla volontà leonina il grande corroborante del cuore, e il vino dei vini gelosamente conservato.

Voluttà: la grande felicità che è simbolo di felicità superiore e speranza suprema. A molte cose infatti sono promesse le nozze e più che le nozze:

— a molte cose, che sono tra loro più estranee che uomo e donna — e chi l'ha compreso appieno *quanto* siano tra loro *estranei* uomo e donna?

Voluttà: — e però io voglio avere steccati intorno ai miei pensieri e anche intorno alle mie parole: affinché porci ed esaltati non irrompano nei miei giardini!

Brama di dominio: il flagello rovente dei più duri tra i duri di cuore; l'orrendo martirio che si riserva anche al più crudele; la fosca fiamma dei roghi viventi.

Brama di dominio: il morso crudele che viene imposto ai popoli più vanagloriosi; la schernitrice di ogni virtù incerta: che cavalca ogni destriero e ogni orgoglio.

Brama di dominio: il terremoto che spezza e scoperchia tutto ciò che è marcio e scavato; la castigatrice rotolante e rimbombante che fracassa i sepolcri imbiancati; l'interrogativo fulminante posto accanto alle risposte premature.

Brama di dominio: alla sua vista l'uomo striscia e si curva e si asservisce e diventa più basso del serpente e del maiale — finché da ultimo il grande disprezzo urla dalla sua gola.

Brama di dominio: la terribile maestra del grande disprezzo, che predica in faccia a città e imperi: «Con te, sia finita!» — finché essi stessi urlano: «Con *me*, sia finita!».

Brama di dominio: che però sale allettante anche verso i puri e i solitari e va su fino alle cime autosufficienti, ardendo come un amore che dipinga, seducente, beatitudini purpuree sul cielo terrestre.

Brama di dominio: però, chi vuol chiamarla *brama*, se ciò che è alto agogna la potenza in basso? In verità, niente di malato o men che sano è in tale agognare e scendere giù!

Che la cima solitaria non si isoli e non basti a se stessa in eterno; che il monte scenda a valle e i venti delle cime alle bassure:

Oh, chi sa trovare il giusto nome di battesimo e di virtù per tale desiderio e

nostalgia? «La virtù che dona»<sup>57</sup> — così una volta Zarathustra nominò l'innominabile.

E allora accadde anche — e in verità accadde per la prima volta! — che la sua parola esaltasse l'*egoismo*, il sano e intatto egoismo che scaturisce da un'anima possente:

— da un'anima possente cui appartiene il nobile corpo, il corpo bello, vittorioso, ricreatore, intorno al quale ogni cosa diventa specchio:

— il corpo flessuoso e suadente, il danzatore, la cui immagine e compendio è l'anima contenta di sé. Il piacere di sé di tali corpi e anime chiama se stesso: «virtù».

Con le sue parole di bene e di male, questo piacere di sé si protegge come con boschi sacri; con i nomi della sua felicità esso bandisce da sé tutte le cose spregevoli.

Bandisce da sé ogni viltà; dice: Cattivo — è *ciò che è vile*! Spregevole gli appare chi sempre si preoccupa, sospira, si lamenta e anche chi raccoglie i più piccoli vantaggi.

Esso disprezza anche ogni saggezza lagnosa: giacché, in verità, c'è anche una saggezza che fiorisce al buio, una saggezza delle ombre notturne: la quale sempre sospira: «Tutto è vano!»<sup>58</sup>.

Meschina gli appare la diffidenza timorosa, e chiunque voglia giuramenti invece di sguardi e mani; anche ogni saggezza troppo diffidente, giacché questa è propria delle anime vili.

Ancora più meschino è per esso chi è pronto a compiacere, chi come il cane si stende subito sulla schiena, l'umile; e c'è anche una saggezza che è umile e canina e pia e pronta a compiacere.

Odioso poi è per esso e uno schifo chi non vuol mai difendersi, chi manda giù sputi velenosi e sguardi cattivi, chi è troppo paziente, chi tollera tutto e si fa bastar tutto: così infatti fanno i servi.

Che uno sia servile davanti agli dèi e ai calci divini o davanti agli uomini e alle scempie opinioni degli uomini: a *tutti* gli atteggiamenti servili sputa in faccia, quest'egoismo beato!

Cattivo: così esso chiama tutto quanto è spezzato e taccagno-servile, gli ammiccamenti sforzati, i cuori oppressi, e quella falsa cedevolezza che bacia con labbra larghe e vili.

E pseudo-saggezza: così esso chiama tutti i frizzi e lazzi con cui si dilettono i servi e i vecchi e gli stanchi; e specialmente tutta la brutta delirante, farneticante follia dei preti!

Ma gli pseudo-saggi, tutti i preti, gli stanchi del mondo e coloro che hanno anima femminile e servile — oh, quanti brutti tiri ha da sempre giocato il loro



gioco all'egoismo!

E proprio questo dovrebbe essere virtù e chiamarsi virtù, *che* si giochino brutti tiri all'egoismo! E «altruisti», senza ego — così desideravano essere essi stessi a buon motivo tutti questi vigliacchi e ragnicrociati stanchi del mondo!

Ma per tutti loro sta per venire il giorno, la trasformazione, la spada del giudizio, *il grande meriggio*: allora molte cose diverranno manifeste!<sup>59</sup>

E chi proclama l'Io sano e santo e l'egoismo beato, in verità, costui dice anche ciò che sa, come un profeta: *«Eccolo, viene, è vicino, il grande meriggio!»*.

Così parlò Zarathustra.

## DELLO SPIRITO DI GRAVITÀ

### 1

La mia bocca è del popolo: troppo rude e schietto parlo io per i damerini. E ancora più strana suona la mia parola alle seppie schiz-zainchiostro e ai pennaioi imbrattacarte.

La mia mano è la mano di un pazzo: guai a tutti i tavoli e pareti, e a quant'altro abbia posto per gli arabeschi di un pazzo, gli scarabocchi di un pazzo!

Il mio piede è un piede di cavallo; con esso trotto e galoppo a rotta di collo in lungo e in largo attraverso i campi e provo un piacere del diavolo per ogni correre sfrenato.

Il mio stomaco — è forse uno stomaco d'aquila? Giacché ama più di tutto la carne d'agnello<sup>60</sup>. Certamente però è uno stomaco d'uccello.

Nutrito di cose innocenti e di poco, sempre pronto e impaziente di volare, di volar via — questa è la mia natura: come potrebbe non esserci in essa qualcosa della natura degli uccelli?

E specialmente che io sia nemico dello spirito di gravità, ciò è nella natura degli uccelli: e in verità, nemico mortale, arcinemico, nemico originale! Oh, dove non è già volata e non si è già smarrita la mia inimicizia?

Su ciò potrei già cantare una canzone — e la *voglio* cantare: sebbene sia solo nella casa vuota e debba cantarla alle mie sole orecchie.

Altri cantori vi sono certo, ai quali solo la casa piena, solo il teatro pieno rende l'ugola morbida, la mano eloquente, l'occhio espressivo, il cuore desto: a costoro io non rassomiglio.

Chi un giorno insegnerà agli uomini a volare avrà spostato tutte le pietre di confine; tutte le pietre di confine stesse voleranno in aria per lui ed egli ribatterà la terra chiamandola «la leggera».

Lo struzzo corre più veloce del cavallo più veloce, ma anch'esso ficca ancora pesantemente la testa nella terra pesante: così l'uomo che ancora non sa volare.

Pesante è per lui la terra e la vita; e così *vuole* che sia lo spirito di gravità! Ma chi vuol diventare leggero e un uccello, deve amare se stesso: questo insegno *io*.

Non certo dell'amore degli ammalati e degli ammorbatì: giacché in costoro anche l'amore di sé puzza!<sup>61</sup>

Bisogna imparare ad amare se stessi — così io insegno — di amore sano e integro: in modo da rimanere presso se stessi e non andar girovagando.

Tale girovagare si battezza «amore del prossimo»: con questa parola si è finora mentito e simulato nel modo migliore, e specialmente da coloro che erano di peso a tutti quanti.

E in verità, questo non è un comandamento per oggi e domani, di *imparare* ad amarsi<sup>62</sup>. Questa è piuttosto, di tutte le arti, la più sottile, capziosa, l'ultima e la più paziente.

Per chi l'ha, tutto ciò che ha è infatti ben nascosto; e di tutti i tesori sotterrati il proprio è l'ultimo ad essere scavato — così dispone lo spirito di gravità.

Quasi nella culla ci vengono dati già parole e valori pesanti con: «bene» e «male» — così si chiama questo corredo. E per essi ci si perdona di vivere.

E per di più si fanno venire a sé i fanciulli<sup>63</sup>, in modo da impedir loro per tempo di amare se stessi: così dispone lo spirito di gravità.

E noi — noi trasciniamo obbedienti la dote assegnataci su dure spalle e su aspri monti! E se sudiamo, ci si dice: «Sì, la vita è pesante da portare!».

Ma solo l'uomo è a sé pesante da portare! E ciò perché trascina sulle spalle troppe cose estranee. Come il cammello, si inginocchia e si lascia ben caricare.

Specialmente l'uomo forte e paziente, in cui alberga la venerazione: egli si carica di troppe parole e valori pesanti ed *estranei* - e poi la vita gli sembra un deserto!<sup>64</sup>

E in verità, anche parecchie *cose proprie* sono pesanti da portare! E molto di ciò che è interno all'uomo è come l'ostrica, cioè schifoso e viscido e difficile da afferrare:

— così che deve intercedere un nobile guscio con nobile ornamento. Ma

anche quest'arte bisogna imparare: *avere* guscio e bella apparenza e cecità sapiente.

Inganna d'altra parte su molte cose dell'uomo, che molti gusci siano scadenti e tristi e troppo gusci. Molta celata bontà e forza non viene mai scoperta; i bocconi più prelibati non trovano chi li gusti!

Le donne lo sanno, le prelibatissime: un po' più grasse, un po' più magre — oh, quanto destino c'è in tanto poco!

L'uomo è difficile da scoprire e per se stesso la scoperta più difficile; spesso mente la mente sull'anima. Così dispone lo spirito di gravità.

Ma ha scoperto se stesso colui che dice Questo è il *mio* bene e male: così ha zittito la talpa e il nano, che dice: «Bene per tutti, male per tutti».

In verità, non mi piacciono neanche coloro per i quali qualunque cosa è buona e questo mondo è addirittura il migliore. Questi sono quelli che io chiamo i semprecontenti.

Essere sempre contenti di tutto e trovare tutto gustoso: questo non è il gusto migliore! Io tengo in onore le lingue e gli stomaci difficili e selettivi, che hanno imparato a dire «io» e «sì» e «no».

Ma masticare e digerire tutto — questo è proprio da maiali! Dire sempre Io sì — questo solo l'asino l'ha imparato<sup>65</sup>, e chi ha uno spirito come il suo!

Il giallo intenso e il rosso ardente: questo vuole il *mio* gusto; esso mescola il sangue con tutti i colori. Invece, chi imbianca la sua casa, a me rivela un'anima imbiancata<sup>66</sup>.

Gli uni innamorati delle mummie, gli altri degli spettri; e gli uni e gli altri ugualmente nemici di ogni carne e sangue — oh, quanto entrambi vanno contro il mio gusto! Giacché io amo il sangue.

E non voglio abitare e stare là dove tutti sbavano e sputano: così è fatto il *mio* gusto; piuttosto vorrei vivere tra ladri e spergiuri. Nessuno porta l'oro in bocca.

Ma ancora più ripugnanti sono per me tutti i leccapiedi; e l'animale uomo più repellente che ho trovato, l'ho battezzato parassita: non voleva amare e voleva tuttavia vivere d'amore.

Chiamo sciagurati tutti quelli che hanno una sola scelta: diventare bestie feroci o feroci domatori: presso costoro non vorrei costruirmi la mia capanna<sup>67</sup>.

Sciagurati chiamo anche coloro che devono sempre *aspettare* — questi vanno contro il mio gusto: tutti i pubblicani e mercanti e re e altri custodi di paesi e di botteghe.

In verità, anch'io ho imparato l'aspettare e a fondo — ma solo l'aspettare *me stesso*. E soprattutto ho imparato a stare e ad andare e a correre e a saltare e ad

arrampicarmi e a danzare.

E questo è il mio insegnamento: chi vuole imparare a volare, deve prima imparare a stare, ad andare, a correre, ad arrampicarsi e a danzare: non s'impara a volare volando!

Con scale di corda ho imparato a scalare più di una finestra, con gambe leste mi sono inerpicato sugli alti alberi delle navi: sedere sugli alberi maestri della conoscenza mi sembrò non piccola beatitudine —

— ondeggiare come fiammelle sugli alberi maestri: una piccola luce certo, ma tuttavia una grande consolazione per sperduti naviganti e naufraghi!<sup>68</sup>

Per molte strade e in molti modi sono pervenuto alla mia verità; non su una sola scala sono salito fino all'altezza dalla quale il mio sguardo si perde nella mia lontananza.

E sempre malvolentieri ho chiesto le strade — ciò è stato sempre contrario al mio gusto! Piuttosto interrogavo e sperimentavo le strade io stesso.

Uno sperimentare e interrogare è stato tutto il mio andare — e in verità, bisogna anche *imparare* a rispondere, a un tale interrogare! Ma ciò è ben secondo il mio gusto<sup>69</sup>:

— non un buon gusto, non un cattivo gusto, ma il *mio* gusto, di cui più non mi vergogno né faccio mistero.

«Questa, è ora la *mia* strada; qual è la vostra?» così rispondevo a coloro che mi «chiedevano la strada». *La strada* cioè — non esiste!

Così parlò Zarathustra.

## DELLE TAVOLE VECCHIE E NUOVE

### 1

Qui seggo e attendo, vecchie tavole infrante<sup>70</sup> intorno a me e anche tavole nuove scritte a metà. Quando giungerà la mia ora?

— l'ora del mio declino, del mio tramonto: giacché ancora una volta voglio andare tra gli uomini.

Questo ora attendo: giacché prima devono giungermi i segni che la *mia* ora è arrivata — cioè il leone che ride con lo stuolo delle colombe.

Frattanto parlo, come uno che ha tempo, a me stesso.

Nessuno mi racconta cose nuove: quindi mi racconto me stesso.

### 2

Quando arrivai tra gli uomini, li trovai assisi su una vecchia presunzione: tutti presumevano di sapere già da un pezzo che cosa fosse bene e male per l'uomo.

Una vecchia cosa stanca sembrava loro ogni discorso sulla virtù; e chi voleva dormire bene, prima di andare a letto parlava ancora del «bene» e del «male»<sup>71</sup>.

Tutto questo dormi-dormi disturbai quando insegnai: che cosa sia bene e male, *non lo sa ancora nessuno* - se non chi crea!

— ma questi è colui che crea lo scopo dell'uomo e dà alla terra il suo senso e il suo avvenire: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia bene o male.

E io comandai loro di rovesciare le loro vecchie cattedre e tutto ciò su cui si era assisa quella vecchia presunzione; comandai loro di ridere dei loro grandi maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo.

Dei loro foschi sapienti, comandai loro di ridere, e di chiunque si fosse mai assiso, come nero spaventapasseri, sull'albero della vita ad ammonire.

Mi sedetti lungo la loro grande strada dei sepolcri e anzi fra le carogne e gli avvoltoi<sup>72</sup> — e risi di tutto il loro passato e della sua magnificenza fradicia e cadente.

Davvero, come i predicatori di penitenza e i matti invocai tuoni e fulmini su tutte le loro cose grandi e piccole — perché anche il loro meglio è piccolo! Perché anche il loro peggio è piccolo! Così risi io.

Così gridò e rise fuori di me il mio saggio anelito, che è nato sui monti, una saggezza selvatica<sup>73</sup> invero! — il mio grande alifrullante anelito.

E spesso mi trascinava via e in alto e lontano e nel bel mezzo del ridere: allora io volavo rabbrivendo, una freccia tra estasi ebbre di sole:

— laggiù, in futuri lontani, che nessun sogno ha ancora scorti, in meridioni più ardenti di quanto gli artisti si siano mai sognati: laggiù dove gli dèi danzanti si vergognano di ogni veste<sup>74</sup>;

— per cui difatti parlo per immagini e come i poeti zoppico e balbetto: e in verità, io mi vergogno di dover ancora essere poeta! —

Dove ogni divenire mi sembrava danza di dèi e baldanza di dèi, e il mondo sciolto e sfrenato e rifluente in se stesso!

— come un eterno sfuggirsi e cercarsi di molti dèi, come il beato contraddirsi, riudirsi, riappartenersi di molti dèi;

Dove tutto il tempo mi sembrò una beata irrisione degli attimi, dove la necessità era la libertà stessa, che giocava beatamente con il pungiglione della libertà<sup>75</sup>;

Dove io ritrovai anche il mio vecchio demonio e arcinemico, lo spirito di gravità e tutto quanto egli creò: costrizione, canone, penuria e conseguenza e

scopo e volontà e bene e male:

Ché, non deve esistere ciò *sopra* cui si danzi e oltre a cui si danzi? Non devono, per i leggeri, i leggerissimi — esistere le talpe e i nani pesanti? —

3

Fu anche là che raccolsi per strada la parola «superuomo», e che l'uomo è qualcosa che dev'essere superato,

— che l'uomo è un ponte e non un fine: che si chiama beato per il suo meriggio e la sua sera, come via verso nuove aurore<sup>76</sup>:

— la parola di Zarathustra del grande meriggio, e quant'altro sospesi sull'uomo, come seconde aurore purpuree.

In verità, anche nuove stelle feci vedere insieme con nuove notti; e sopra le nuvole e il giorno e la notte stesi ancora il riso come una tenda variopinta<sup>77</sup>.

Insegnai loro tutto il *mio* vaglio e travaglio<sup>78</sup>: poetare in unità e stringere insieme ciò che è frammento nell'uomo ed enigma e orrendo caso,

— come poeta, scioglitore di enigmi e redentore del caso insegnai loro a creare nell'avvenire, e a redimere creando tutto ciò che *fu*.

A redimere il passato nell'uomo e a ricreare ogni «Così fu», finché la volontà dica: «Ma così volli! Così vorrò»;

— Questo io chiamai redenzione per loro, soltanto questo insegnai loro a chiamare redenzione.

Ora attendo la *mia* redenzione — che io vada da loro per l'ultima volta.

Giacché ancora una volta voglio andare dagli uomini: tra loro voglio perire, morendo voglio far loro il mio più ricco dono!

L'ho imparato dal sole quando discende, lo straricco: esso riversa allora nel mare l'oro attinto a un'inesauribile ricchezza,

— così che anche il pescatore più povero remi con remi *d'oro*! Questo infatti vidi una volta e non mi saziai di lacrime a contemplarlo<sup>79</sup>.

Simile al sole vuole tramontare anche Zarathustra: ora egli siede qui e attende, vecchie tavole infrante intorno a sé e anche tavole nuove, scritte a metà.

4

Guarda, ecco una tavola nuova: ma dove sono i miei fratelli, che la portino con me a valle e in cuori di carne?<sup>80</sup>

Così esige il mio grande amore per i più lontani: *non risparmiare il tuo prossimo*! L'uomo è qualcosa che dev'essere superato.

Ci sono molte vie e forme di superamento: pensaci tu! Ma solo un pagliaccio pensa: «L'uomo può anche essere *saltato*».

Supera te stesso anche nel tuo prossimo: e un diritto che puoi strappare, non devi fartelo dare!

Ciò che fai tu, nessuno può rifarlo a te. Vedi, non si dà contraccambio.

Chi non sa comandare a se stesso, deve obbedire. E più d'uno sa comandare a sé, ma manca ancora di molto per sapersi anche obbedire!<sup>81</sup>

## 5

Così sono fatte le anime nobili: esse non vogliono avere nulla *per niente*, e tanto meno la vita.

Chi appartiene alla plebe vuol vivere per niente; noialtri invece, a cui la vita si è donata, pensiamo sempre *a tutto quel che* di meglio possiamo dare *in cambio*!

E in verità, è un parlar nobile, quello che dice: «Quel che la vita promette a noi, noi vogliamo mantenerlo alla vita!».

Non si deve voler godere là dove non si dà da godere. E: non si deve *voler* godere!

Godimento e innocenza sono infatti le cose più pudiche: entrambe non vogliono essere cercate. Bisogna *averle*; ma bisogna ancora più *cercare* la colpa e il dolore!

## 6

Oh, fratelli, chi è primogenito viene sempre sacrificato. E noi, noi siamo primogeniti<sup>82</sup>.

Noi sanguiniamo tutti su segrete tavole sacrificali, noi bruciamo e ci arrostiamo tutti in onore di vecchi idoli.

Ciò che c'è di meglio in noi è ancora giovane: esso solletica i vecchi palati. La nostra carne è tenera, il nostro vello è solo un vello d'agnello: come potremmo non stuzzicare i vecchi sacerdoti idolatri?

Abita ancora in *noi stessi*, il vecchio sacerdote idolatra che si arrostitisce per il banchetto il meglio di noi. Ah, fratelli, come potrebbero i primogeniti non essere sacrificati?

Ma così vuole la nostra natura; e io amo coloro che non vogliono conservarsi<sup>83</sup>. Amo coloro che periscono con tutto il mio amore: giacché essi passano dall'altra parte<sup>84</sup>.

## 7

Essere veri — pochi lo *possono*! E chi lo può non lo vuole ancora! Ma meno

di tutti lo possono i buoni.

Oh, questi buoni! *Gli uomini buoni non dicono mai la verità*; l'esser buoni in tal modo è per lo spirito una malattia.

Essi cedono, questi buoni, si concedono, il loro cuore ripete, il loro intimo obbedisce: ma chi obbedisce non *ascolta se stesso*!

Tutte le cose che per i buoni sono cattive devono sussistere insieme perché nasca una sola verità: oh, fratelli, siete voi anche cattivi abbastanza per *questa* verità?

Il temerario osare, la lunga diffidenza, il no crudele, il tedio, il taglio nella viva carne<sup>85</sup> — quanto raramente s'incontrano insieme *queste cose*! Ma da questo seme si genera la verità!

Finora ogni *scienza* è cresciuta *accanto* alla cattiva coscienza!<sup>86</sup> Spezzate, spezzate, uomini della conoscenza, le vecchie tavole!

8

Quando l'acqua offre appigli, quando passerelle e parapetti scavalcano il fiume: in verità, non trova credito chi dice: «Tutto scorre».

Bensi anche i babbei lo contraddicono. «Come?» dicono i babbei, «tutto scorre? ma se *sopra* il fiume ci sono appigli e parapetti!

*Sopra* il fiume tutto è saldo, tutti i valori delle cose, i ponti, i concetti, tutto il “bene” e il “male”: tutte queste cose stanno *salde*!»

Se poi viene il duro inverno, domatore dei fiumi: allora anche i più spiritosi imparano la diffidenza; e, in verità, non solo i babbei dicono allora: «non *sta* tutto *fermo*?»<sup>87</sup>.

«In fondo sta tutto fermo», questa è una vera dottrina invernale, una buona cosa per un tempo sterile, una buona consolazione per chi cade in letargo o se ne sta acquattato accanto alla stufa.

«In fondo sta tutto fermo»: ma *contro di ciò* predica il vento del disgelo!

Il vento dei disgelo, un toro, un toro che non ara, un toro furioso, devastatore, che rompe il ghiaccio con cornate di collera! Il ghiaccio però: *rompe le passerelle*!

O fratelli, non *scorre adesso* tutto? Non sono tutti i parapetti e le passerelle caduti nell'acqua? Chi potrebbe *tenersi* ancora al «bene» e al «male»?

«Guai a noi! Noi fortunati! Soffia il vento del disgelo!» Così andate predicando, fratelli miei, per tutte le strade!<sup>88</sup>



C'è una vecchia chimera, si chiama bene e male. La ruota di questa chimera ha girato finora intorno a indovini e ad astrologi.

Una volta si *credeva* a indovini e astrologi: e *perciò* si credeva «Tutto è destino: tu devi perché vi sei obbligato!».

Poi si tornò a diffidare di tutti gli indovini e astrologi: e *perciò* si credette «Tutto è libertà: tu puoi perché vuoi!».

Oh, fratelli, su stelle e avvenire si è finora solo fantasticato, non saputo qualcosa: e *perciò* sul bene e il male si è finora solo fantasticato, non saputo qualcosa!

## 10

«Non rubare! Non uccidere!»<sup>89</sup> Queste parole erano un tempo ritenute sacre; davanti ad esse si piegava il ginocchio e il capo e ci si toglieva le scarpe.

Ma io vi domando: dove mai ci furono al mondo predoni e assassini migliori di tali parole sacre?

Non è in ogni vita stessa il rubare e l'uccidere? E che tali parole fossero ritenute sacre, non fu con ciò uccisa la *verità* stessa?

O fu una predica di morte che proclamò sacro ciò che contraddiceva e negava ogni vita? O fratelli, spezzate, spezzate le vecchie tavole!

## 11

Questa è la mia pietà per tutto ciò che è passato, che io veda: esso è abbandonato,

- abbandonato alla clemenza, allo spirito e alla follia di ogni generazione che viene e reinterpreta tutto quel che fu come ponte verso se stessa!<sup>90</sup>

Potrebbe venire un grande tiranno, uno spirito maligno e smalizzato che, con la sua clemenza e inclemenza, costringesse e usasse violenza a tutto quel che è passato: finché esso non diventasse per lui ponte e annuncio e araldo e canto del gallo.

Ma questo è l'altro pericolo e l'altra mia pietà: chi appartiene alla plebe, ricorda al massimo fino al nonno; col nonno il tempo finisce.

Così tutto quel che è passato è abbandonato: giacché potrebbe accadere un giorno che la plebe diventasse padrona e tutto il tempo affogasse nelle sue acque basse.

Perciò, fratelli miei, c'è bisogno di una *nuova nobiltà* che sia nemica di ogni plebe e di ogni tirannia e scriva di nuovo su nuove tavole la parola «nobile».

C'è bisogno infatti di molti nobili e di molte specie di nobili *perché ci sia*

*nobiltà!* O, come una volta dissi in parabola<sup>91</sup>: «Proprio questa è la divinità, che esistano dèi, ma nessun Dio!».

12

Oh, fratelli, io vi consacro e vi rinvio a una nuova nobiltà: voi dovete diventare i procreatori e allevatori e seminatori dell'avvenire;

— in verità, non a una nobiltà che possiate comprare come i mercanti e con l'oro dei mercanti: giacché poco valore ha tutto ciò che ha un prezzo.

Non l'origine da cui provenite, costituisca d'ora in poi il vostro onore, bensì la meta verso cui andate! La vostra volontà e il vostro piede, che vuol andare al di là di voi stessi — ciò costituisca il vostro nuovo onore!

In verità non l'aver voi servito un principe — che cosa contano ormai i principi! — né l'esser voi divenuti il baluardo di ciò che esiste, perché esista più saldamente!

Non che la vostra stirpe sia divenuta cortigiana a corte, e che voi abbiate imparato a star ritti, in vesti variopinte, simili a fenicotteri, per lunghe ore in stagni bassi.

— Il *saper* star ritti è infatti un merito per i cortigiani; e tutti i cortigiani credono che alla beatitudine dopo la morte appartenga il *potersi* sedere!

Nemmeno che uno spirito, che chiamano santo, abbia condotto i vostri antenati in terre promesse, che *io* non prometto: giacché là dove crebbe il peggiore di tutti gli alberi, la croce, da quella terra non c'è niente da ripromettersi!

— E in verità, ovunque questo «spirito santo» conducesse i suoi cavalieri, sempre in queste spedizioni andavano *avanti* capre e oche e crociati e mentecatti!

O fratelli, la vostra nobiltà non deve guardare all'indietro ma *in avanti!* Voi dovrete essere scacciati da tutte le terre dei padri e degli avi!

Dovrete amare la *terra* dei vostri *figli*: questo amore sia la vostra nuova nobiltà — la terra non'ancora scoperta, nel mare più lontano! Questa terra io ordino alle vostre vele di cercare e cercare!

Nei vostri figli dovrete *fare ammenda* del vostro essere i figli dei vostri padri<sup>92</sup>: redimerete *così* ogni passato! Questa nuova tavola io vi impongo!

13

«A che vivere? Tutto è vano!<sup>93</sup> Vivere è trebbiar paglia; vivere è bruciarsi senza riscaldarsi».

Quest'antica chiacchiera passa ancor sempre per «sapienza»; ma che sia vecchia e puzzi di muffa, *per questo* viene ancor meglio onorata» Anche la muffa nobilita.

Così potevano parlare dei fanciulli: essi *hanno paura* del fuoco perché vi si sono scottati! C'è molta fanciullaggine nei vecchi libri di sapienza.

E chi non fa che «trebbiar paglia», come può uno così parlar male del trebbiare? A un tale buffone bisognerebbe mettere la museruola!<sup>94</sup>

I tipi così si mettono a tavola e non portano con sé niente, neanche la buona fame: e poi sbraitano: «Tutto è vano!».

Ma ben mangiare e bere, fratelli miei, non è davvero un'arte vana! Spezzate, spezzatemi le tavole degli eterni scontenti!

## 14

«Tutto è puro per i puri»<sup>95</sup> — così dice la gente. Ma io vi dico: tutto diventa porco per i porci!

Perciò predicano i fanatici e le facce appese, che hanno anche il cuore appeso: «Il mondo non è che una mostruosa sozzura».

Giacché tutti costoro sono di spirito immondo; specialmente però quelli che non trovano né pace né riposo a meno che netti guardino il mondo *dal di dietro* — gli abitanti del mondo che è dietro il mondo!

A *costoro* io dico in faccia, benché non suoni amabile: il mondo è come l'uomo in questo, che ha anch'esso un didietro — e *questo* è vero!

Nel mondo c'è molta sozzura: e *questo* è vero! Ma non per questo il mondo in sé è una mostruosa sozzura!

C'è saggezza nel fatto che molte cose del mondo abbiano cattivo odore: proprio lo schifo crea ali e forze presaghe delle sorgenti!<sup>96</sup>

Anche nel migliore degli uomini c'è qualcosa che fa schifo; e anche il migliore degli uomini è qualcosa che dev'essere superato!

O fratelli, c'è molta saggezza nel fatto che ci sia molta sozzura nel mondo!

## 15

Tali cose sentii dire alla loro coscienza dai devoti abitanti del mondo che è dietro il mondo; e invero senza malizia o falsità — sebbene non ci sia al mondo niente di più falso, né di più malizioso.

«Lascia che il mondo vada per la sua strada! Non muovere neanche un dito per impedirlo!»

«Lascia che chi vuole strozzi e accoltelli e faccia a pezzi e scortichi la gente:

non muovere neanche un dito per impedirlo! Così la gente impara a rinunciare al mondo».

«E la tua stessa ragione — la devi strozzare, strangolare con le tue mani; giacché essa è una ragione di questo mondo — così impari anche tu a rinunciare al mondo».

— Spezzate, spezzate, fratelli miei, queste vecchie tavole dei devoti! E frantumate con i vostri i detti dei calunniatori del mondo!

16

«Chi molto impara, disimpara a desiderare con forza» — ecco che cosa ci si sussurra oggi in tutti i vicoli bui.

«La saggezza stanca, niente vale la pena; non desiderare!» — questa nuova tavola ho trovata affissa anche nei mercati pubblici.

Spezzate, fratelli miei, spezzate anche questa tavola *nuova*! Gli stanchi del mondo, l'hanno affissa, e i predicatori di morte, e anche i carcerieri: giacché, vedete, essa è anche una predica di servitù!

Perché impararono male e non il meglio, e tutto troppo presto e tutto troppo in fretta; perché *mangiarono* male, perciò venne loro quello stomaco guasto;

— uno stomaco guasto è infatti il loro spirito: *questo* invita a morire! Giacché davvero, fratelli, lo spirito è uno stomaco!<sup>97</sup>

La vita è una fonte di piacere: ma colui nel quale parla lo stomaco guasto, padre delle afflizioni, per costui tutte le fonti sono avvelenate<sup>98</sup>.

Conoscere: questo è *piacere* per l'uomo dalla volontà leonina!<sup>99</sup> Ma chi si è stancato, costui può esser solo «voluto», con lui giocano tutte le onde.

E così è sempre coi deboli: essi si perdono per strada. E alla fine la loro stanchezza si chiede ancora: «Perché mai ci siamo messi in cammino! Tanto non cambia niente!».

Alle orecchie di *costoro* suona dolce che si predichi: «Niente vale la pena! Non volere!». Ma questa è una predica di servitù.

O fratelli, come un fresco vento impetuoso viene Zarathustra per tutti coloro che sono stanchi del cammino; molti nasi farà egli ancora starnutire!

Anche attraverso i muri soffia il mio libero fiato, e fin dentro le prigioni e gli spiriti imprigionati!

Il volere libera: giacché volere è creare: questo insegno io. E solo per creare dovete imparare!

E anche l'imparare, dovete prima *impararlo* da me, l'imparar bene! Chi ha orecchie, intenda!<sup>100</sup>

Qua sta la barca — là, dall'altra parte, si va forse nel grande Nulla. Ma chi vuol salire in questo «Forse»?

Nessuno di voi vuole salire nella barca della morte! Ma come volete allora essere *stanchi del mondo*?

Stanchi del mondo! Senza esservi nemmeno ancora staccati dalla terra! Io vi ho trovati ancor sempre bramosi della terra, innamorati perfino del vostro esser stanchi della terra!

Non per niente avete il labbro appeso: un piccolo desiderio terrestre vi sta sopra appollaiato! E nell'occhio — non naviga in esso una nuvoletta di inobliato piacere terrestre?

Ci sono sulla terra molte buone invenzioni, le une utili, le altre dilettevoli: per esse la terra si fa amare.

E ci sono tante cose così bene inventate, che sono come il seno della donna: utili e insieme dilettevoli.

Ma voi, stanchi del mondo! Voi, poltroni della terra! A voi bisognerebbe far assaggiare la frusta! A suon di frustate bisognerebbe ridar sveltezza alle vostre gambe.

Giacché: se non siete dei malati e degli sciagurati consunti di cui la terra è stanca, siete dei fannulloni scaltri o degli ingordi libidinosi rimpiazzati. E se non volete tornare a *camminare* allegramente, allora dovete: andarvene!

Non bisogna far da medici agli incurabili: questo insegna Zarathustra; e quindi dovete: andarvene!

Ma ci vuole più *coraggio* per farla finita che per fare una nuova poesia: come fanno tutti i medici e i poeti.

O fratelli, ci sono tavole che sono state create dalla stanchezza e tavole che sono state create dalla pigrizia, la putrida: sebbene parlino allo stesso modo, esse vogliono essere ascoltate in modo diverso.

Guardate qui quest'uomo che langue! Solo una spanna lo separa ormai dalla sua meta, ma dalla stanchezza si è gettato qui per dispetto nella polvere: questo valoroso!

Dalla stanchezza sbadiglia alla via e alla terra e alla meta e a se stesso: non vuol fare più un passo avanti, questo valoroso!

Ora il sole dardeggia su di lui, e i cani gli leccano il sudore: ma egli giace lì nella sua ostinazione e preferisce languire —

- languire a una spanna dalla sua meta! In verità, dovrete trascinarcelo per i capelli, questo eroe, nel suo cielo!

Ma è ancora meglio se lo lasciate giacere là dove si è adagiato, affinché venga a lui il sonno consolatore, col suo scroscio di pioggia rinfrescante:

Lasciatelo giacere finché non si risvegli da sé — finché non rinneghi da sé ogni stanchezza e ciò che la stanchezza insegnava per lui!

Badate soltanto, fratelli, a cacciar via da lui i cani, questi striscianti poltroni, e tutta la marmaglia sciamante —

— tutta la sciamante marmaglia dei «dotti», che sempre gode del sudore degli eroi!

## 19

Traccio cerchi intorno a me e sacri confini; sono sempre meno quelli che salgono con me su monti sempre più alti — formo una catena con monti sempre più sacri.

Ma ovunque vogliate salire con me, fratelli miei: badate che non salga con voi qualche *parassitai*

Parassita: è un verme che striscia, che si appiatta dentro e che vuole ingrassarsi nei vostri angoli malati e piagati.

E *questa* è la sua arte, che indovina quando le anime che salgono sono stanche: nella vostra afflizione e scoramento, nel vostro pudore delicato, costruisce il suo nido schifoso.

Dove il forte è debole, il nobile troppo mite — lì dentro costruisce il suo nido schifoso: il parassita abita dove il grande ha i suoi piccoli angoli piagati.

Quale è la specie più alta di tutto ciò che esiste e quale la più bassa? Il parassita è la specie più bassa; chi invece appartiene alla specie più alta, è quello che nutre più parassiti.

L'anima infatti, che ha la scala più lunga e può scendere alla maggiore profondità<sup>101</sup>: come potrebbe non albergare in sé il più gran numero di parassiti?

— l'anima più vasta, che più ampiamente può correre ed errare e vagare in sé; la più necessaria ma che si precipita per il piacere nel caso —

— l'anima che è ma che si tuffa nel divenire; che ha ma che *vuole* gettarsi nel volere e nel desiderio —

— che fugge se stessa ma che si raggiunge nel cerchio più largo; l'anima più saggia ma a cui la follia parla nel modo più dolce —

— che più ama se stessa ma in cui tutte le cose hanno i loro corsi e ricorsi e flussi e reflussi: oh, come potrebbe *l'anima più alta* non albergare i peggiori

parassiti?

20

Oh, fratelli, sono io dunque crudele? Ma io dico: a ciò che cade, bisogna anche dare una spinta!

Tutto ciò che è di oggi: ciò cade, ciò decade; chi vorrebbe trattenerlo? Ma io, io *voglio* anche dargli una spinta!

Conoscete la voluttà che fa rotolare le pietre nelle ripide profondità? Questi uomini di oggi: guardateli dunque, come rotolano nelle mie profondità!

Io sono un preludio di musicanti migliori, fratelli miei! Un esempio! *Agite* secondo il mio esempio!<sup>102</sup>

E a chi non insegnate a volare, insegnate dunque a *cadere più presto!*

21

Io amo i valorosi; ma non è abbastanza essere sciabolatori — bisogna anche sapere *a chi* vanno i fendenti!

E spesso c'è più valore nel trattenersi e nel passar oltre: *al fine* di preservarsi per un nemico più degno!

Voi dovete avere solo nemici che siano da odiare, non nemici da disprezzare: dovete essere fieri del vostro nemico: questo ho insegnato io già una volta<sup>103</sup>.

Per il nemico più degno, fratelli miei, dovete risparmiarvi: perciò dovete passar oltre a molte cose —

— specialmente oltre a molta canaglia che vi riempie gli orecchi col suo chiasso sul popolo e sui popoli.

Mantenete il vostro occhio puro dal loro pro e contro! C'è molta ragione, molto torto: chi ci guarda dentro va in collera.

Guardarci dentro e menar stoccate qui è tutt'uno: perciò andate via nei boschi e mettete a dormire le vostre sciabole

Andate per la *vostra* strada! E lasciate che il popolo e i popoli vadano per la loro! — una via oscura per la verità, su cui neanche una sola speranza manda più bagliori!

Che imperi pure il mercante là dove ciò che ancora riluce non è che oro di mercanti! Non è più il tempo dei re<sup>104</sup>: quello che oggi si chiama popolo non merita re.

Guardate, guardate come questi popoli stessi oggi imitano i mercanti: stanno lì a raccattare i più piccoli vantaggi anche dalla spazzatura!

Si fanno la posta a vicenda e spiandosi prendono gli uni qualcosa dagli altri

— ciò chiamano «buon vicinato». O bei tempi andati, in cui un popolo diceva a se stesso: «Voglio *dominare* sugli altri popoli!».

Giacché, fratelli miei: ciò che è ottimo deve dominare, ciò che è ottimo *vuole* anche dominare! E dove la dottrina suona diversamente, lì anche *manca* ciò che è ottimo.

22

Se *costoro* avessero il pane per nulla, guai!<sup>105</sup> Contro che cosa griderebbero? Il loro sostentamento, questo è il loro vero intrattenimento; che lo abbiano difficile!

Sono bestie da preda: nel loro «lavorare», anche qui c'è un depredare; nel loro «guadagnare», anche qui c'è un raggirare! Perciò devono averlo difficile!

Devono cioè diventare bestie da preda migliori, più fini, più accorte, *più simili all'uomo*: l'uomo infatti è la migliore bestia da preda.

L'uomo ha già predato a tutti gli animali le loro virtù: e questo perché di tutti gli animali l'uomo ha avuto la vita più difficile.

Solo gli uccelli sono ancora al di sopra di lui. E se l'uomo imparasse anche a volare, guai! *fino a quale altezza* volerebbe la sua rapacità!

23

Così voglio uomo e donna: buono per la guerra l'uno, buona per partorire l'altra, ed entrambi buoni per danzare con la testa e con le gambe.

E sia perduto per noi il giorno in cui non si sia danzato neanche una volta! E si dica falsa per noi ogni verità per la quale non ci sia stata una risata!<sup>106</sup>

24

Il vostro concludere matrimoni: badate che non sia una *conclusione* sbagliata! Concludeste troppo presto: e ora *ne consegue* la rottura, l'adulterio!

Ma meglio ancora rompere il matrimonio che piegarlo, che mentirlo! Così mi disse una donna: «Sì, ho rotto il matrimonio, ma prima il matrimonio ha rotto me!».

Ho sempre trovato le persone male accoppiate smaniosissime di vendicarsi: esse fanno scontare al mondo intero di non poter andarsene ciascuna per i fatti propri.

Perciò io voglio che le persone oneste si dicano: «Noi ci amiamo: *vediamo* di continuare a volerci bene! O la nostra promessa dev'essere uno sbaglio?

— «Dateci un termine e un piccolo matrimonio per vedere se siamo adatti al matrimonio grande! E una cosa grande, essere sempre in due!»



Questo io consiglio a tutti gli onesti; e che cosa sarebbe il mio amore per il superuomo e per tutto quanto dovrà venire se diversamente consigliassi e parlassi?

Non solo a pro-creare, ma anche a creare *più in alto* — a ciò vi aiuti, fratelli miei, il giardino del matrimonio!

25

Chi si fece sapiente sulle antiche origini, vedi, cercherà alla fine le fonti dell'avvenire e nuove origini.

Fratelli miei, non passerà molto tempo che nuovi popoli sorgeranno e nuove fonti scrosceranno in basso verso nuove profondità.

Il terremoto infatti — esso seppellisce molte sorgenti, esso crea molta sete: esso solleva anche alla luce forze nascoste e segrete intimità.

Il terremoto porta allo scoperto nuove sorgenti. Nel terremoto dei vecchi popoli scaturiscono sorgenti nuove.

E chi allora grida: «Guarda qui una sorgente per molti assetati, un cuore per molti ammalati di desiderio, una volontà per molti strumenti»: intorno a costui si raccoglie un *popolo*, cioè: molti che sperimentano.

Chi sappia comandare, chi debba obbedire — *questo si sperimenta qui* Oh, con quale lungo cercare e indovinare e fallire e imparare e riprovare!

La società degli uomini: è un esperimento, questo insegno io — un lungo cercare: ed essa cerca colui che comandi!

— un esperimento, fratelli miei! e *non* un «contratto»!<sup>107</sup> Spezzate, spezzate questa parola dei cuori molli e dei mezzi-e-mezzi!

26

Oh, fratelli! Chi sono coloro che rappresentano il più grande pericolo per l'avvenire dell'umanità? Non sono essi i buoni e giusti?

— cioè coloro che dicono e in cuor loro sentono: «Noi sappiamo già che cosa è buono e giusto, e anche lo abbiamo; guai a quelli che qui ancora cercano!».

E qualunque danno possano fare i cattivi: il danno dei buoni è il danno più dannoso!

E qualunque danno possano fare i calunniatori del mondo: il danno dei buoni è il danno più dannoso.

Fratelli miei, ci fu una volta uno che scrutò il cuore dei buoni e giusti e disse: «Sono i farisei»<sup>108</sup>. Ma non fu capito.

I buoni e giusti stessi non potevano capirlo: la loro mente è impigliata nella

loro buona coscienza. La stupidità dei buoni è insondabilmente accorta.

Ma questa è la verità: i buoni *devono* essere farisei — non hanno scelta.

I buoni *devono* crocifiggere colui che si inventa la sua propria virtù! Questa è la verità!

Ma il secondo che scoprì la loro terra, terra, cuore e dominio dei buoni e giusti: questi fu colui che domandò: «Chi odiano essi di più?».

*Colui che crea* odiano essi di più: colui che spezza tavole e vecchi valori, il trasgressore — essi lo chiamano delinquente.

I buoni infatti — essi non *possono* creare<sup>109</sup>: essi sono sempre il principio della fine —

— essi crocifiggono colui che scrive nuovi valori su nuove tavole, sacrificano *a se stessi* l'avvenire — crocifiggono ogni avvenire dell'umanità!

I buoni — essi furono sempre il principio della fine.

## 27

Fratelli miei, avete capito anche queste parole? E quel che una volta dissi dell'«ultimo uomo»?<sup>110</sup>

Chi sono coloro che rappresentano il più grande pericolo per l'avvenire dell'umanità? Non sono essi i buoni e giusti?

*Spezzate, spezzatemi i buoni e giusti!* Fratelli, avete capito anche queste parole?

## 28

Voi fuggite via da me? Siete spaventati? Tremate per queste parole?

O fratelli, quando vi ho ordinato di spezzare i buoni e le tavole dei buoni: solo allora ho imbarcato l'uomo sul suo alto mare.

E solo ora gli viene il grande spavento, la grande circospezione, la grande malattia, la grande nausea, il grande mal di mare.

False coste e false sicurezze vi insegnarono i buoni; nelle menzogne dei buoni nascete e foste protetti<sup>111</sup>. Tutte le cose sono falsate e distorte fin nel profondo dai buoni<sup>112</sup>.

Ma chi scoprì la terra «uomo» scoprì anche la terra «avvenire dell'uomo». Dunque siate ora navigatori, prodi, pazienti!

Andate per tempo a testa alta, fratelli miei, imparate ad andare a testa alta! Il mare infuria: molti vogliono rialzarsi aggrappandosi a voi.

Il mare infuria: tutto è nel mare. Orsù, coraggio, vecchi cuori di marinai!

Che terra dei padri! *Laggiù* vuol puntare il nostro timone, dov'è *la terra dei*

*nostri figli*<sup>113</sup> Verso questa terra, più tempestosa del mare, infuria il nostro grande anelito!

29

«Perché così duro? — disse una volta al diamante il carbone da cucina — non siamo forse parenti stretti?»

Perché così molli? Fratelli miei, così chiedo *io* a voi: non siete forse miei fratelli?

Perché così molli, così cedevoli e arrendevoli? Perché c'è tanta negazione, tanto rinnegamento nei vostri cuori? Così poco destino nei vostri sguardi?

E se non volete essere destini e inesorabili: come potete vincere con me?

E se la vostra durezza non vuole lampeggiare e incidere e tagliare: come potrete un giorno creare con me?

Coloro che creano sono infatti duri. E beatitudine deve apparirvi premere la vostra mano sui millenni come sulla cera —

— beatitudine scrivere sulla volontà dei millenni come sul bronzo — con caratteri più duri del bronzo, più nobili del bronzo. Del tutto duro è solo ciò che è più nobile.

Questa nuova tavola, fratelli miei, io vi impongo: *divenite duri*!<sup>114</sup>

30

O mia volontà! Svolta di ogni necessità, *mia* necessità! Preservami da tutte le piccole vittorie!

Destinazione della mia anima, che io chiamo destino! Tu che sei in me, tu che sei sopra di me, preservami e risparmiami per un unico grande destino!

E la tua ultima grandezza, volontà mia, risparmiarla per il tuo ultimo compito — per essere inesorabile *nella* tua vittoria! Oh, chi non soccombe alla sua vittoria?

Oh, quale occhio non si oscurò in questo ebbro crepuscolo? Oh, quale piede non vacillò e non disimparò nella vittoria a star ritto?

— Perché io sia un giorno pronto e maturo nel grande meriggio: pronto e maturo come bronzo incandescente, nuvola gravida del fulmine e mammella gonfia di latte

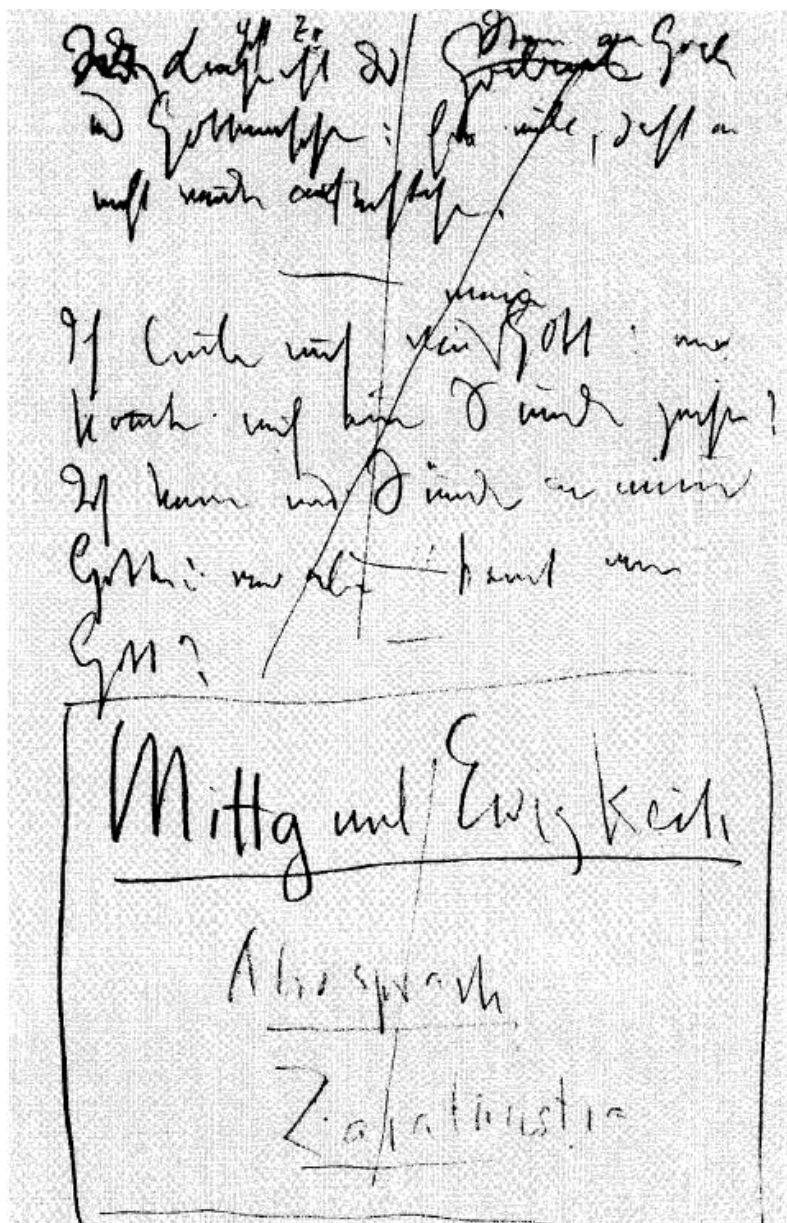
— pronto per me stesso e per la mia volontà più nascosta: un arco che agogna la sua freccia, una freccia che agogna la sua stella —

— una stella pronta e matura nel suo meriggio, incandescente, trafitta, beata per i dardi distruttori del sole —

— un sole essa stessa e un'inesorabile volontà solare, pronta a distruggere nella vittoria!

Oh, volontà, svolta di ogni necessità, *mia* necessità! Risparmiami per un'unica grande vittoria!

Così parlò Zarathustra.



## IL CONVALESCENTE<sup>115</sup>

### 1

Un mattino, non molto tempo dopo il suo ritorno alla caverna, Zarathustra balzò su dal suo giaciglio come un pazzo, gridando con voce terribile e comportandosi come se sul giaciglio ci fosse qualcun altro che non volesse alzarsi; e la voce di Zarathustra risonò in modo tale, che i suoi animali accorsero spaventati, mentre da tutte le caverne e gli anfratti che si trovavano in vicinanza della caverna di Zarathustra guizzavano fuori animali di ogni specie, volando, svolazzando, strisciando e saltando, a seconda del tipo di zampa o di ala ricevuto in sorte. Ma Zarathustra disse queste parole:

Sorgi, pensiero abissale, dalla mia profondità! Io sono il tuo gallo e la tua alba, verme dormiglione: su, su! Il mio canto del gallo dovrà ben svegliarti!

Sciogli i legacci dalle tue orecchie: ascolta! Giacché io voglio sentirti! Su, su! Qui ci sono abbastanza tuoni perché anche le tombe imparino ad ascoltare!

E stropiccia via dagli occhi il sonno e ogni ottusità, cecità!<sup>116</sup> Ascoltami anche con gli occhi: la mia voce è una medicina anche per i ciechi nati.

E una volta che tu sia sveglio, dovrai rimanermi eternamente sveglio. Non è *mio* costume risvegliare dal sonno le bisnonne per poi ingiungere loro di rimettersi a dormire!<sup>117</sup>

Ti agiti, ti stiri, rantoli? Su, sui Non rantolare devi, ma parlare a me! E Zarathustra che ti chiama, il senzadio!

Io, Zarathustra, l'intercessore della vita, l'intercessore del dolore, l'intercessore del circolo — io ti chiamo, o mio pensiero più abissale!

Salute a me! Tu vieni — ti sento! Il mio abisso *parla*, la mia ultima profondità io l'ho rovesciata alla luce!

Salute a me! Avanti! Dammi la mano — ah, lascia, Ah, ah! — Schifo, schifo, schifo — guai a me!

### 2

Ma Zarathustra aveva appena pronunciato queste parole che si abbatté a terra come morto, come morto rimanendovi poi a lungo. E quando tornò in sé era pallido e tremante e rimase disteso e per molto tempo non volle né mangiare né bere. Rimase in tale stato per sette giorni; e i suoi animali non lo lasciavano né di giorno né di notte, salvo quando l'aquila volava via per

procurare cibo. E tutto ciò che prendeva e predava deponeva sul giaciglio di Zarathustra: sicché Zarathustra si trovò infine a giacere fra bacche gialle e rosse, grappoli d'uva, melerosa, erbe e pigne odorose. Ai suoi piedi erano poi stesi due agnelli, che l'aquila aveva strappato a fatica ai pastori.

Alla fine, dopo sette giorni, Zarathustra si risollevò sul suo giaciglio e, presa in mano una melarosa, la odorò trovandone amabile il profumo. Allora i suoi animali credettero che fosse giunto il momento di parlargli.

«O Zarathustra» dissero, «giaci così già da sette giorni, con gli occhi gravi: non vuoi finalmente rimetterti in piedi?

Esci dalla caverna: il mondo ti attende come un giardino. Il vento gioca con densi aromi, che vogliono venire a te; e tutti i ruscelli vorrebbero correrti dietro.

Tutte le cose hanno nostalgia di te, dal momento che sei rimasto solo per sette giorni — esci dalla caverna! Tutte le cose vogliono farti da medico!

E venuta forse a te una conoscenza nuova, una conoscenza agra e grave? Giacevi come pasta lievitata, la tua anima si gonfiava e traboccava oltre tutti i suoi margini».

«Animali miei» rispose Zarathustra, «continue a chiacchierare così e lasciate che vi ascolti! E per me un tale ristoro, sentirvi chiacchierare: là dove si chiacchiera, il mondo mi si apre davanti come un giardino.

Com'è bello che esistano parole e suoni: non sono parole e suoni arcobaleni e ponti fittizi fra ciò che è eternamente diviso?

Ad ogni anima appartiene un altro mondo; per ogni anima ogni altra anima è un mondo dietro il mondo.

Proprio tra le cose più simili l'apparenza mente nel modo più bello; giacché l'abisso più stretto è il più difficile da superare.

Per me — come potrebbe esserci un fuori-di-me? Non c'è nessun fuori! Ma ciò noi lo dimentichiamo ogni volta che emettiamo suoni; com'è bello che ce ne dimentichiamo!

Non sono nomi e suoni donati alle cose perché l'uomo trovi ristoro nelle cose? E una bella follia, il parlare: con esso l'uomo danza sopra tutte le cose.

Com'è bello ogni parlare e ogni menzogna dei suoni! Con i suoni il nostro amore danza su arcobaleni multicolori».

«O Zarathustra» risposero gli animali, «per coloro che pensano come noi danzano tutte le cose stesse: vengono e si danno la mano e ridono e fuggono — e ritornano.

Tutto se ne va, tutto ritorna; eternamente gira la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

Tutto si rompe, tutto si ricompone, eternamente si costruisce la stessa casa dell'essere. Tutto si separa, tutto torna a salutarsi; eternamente rimane a sé fedele l'anello dell'essere.

In ogni attimo comincia l'essere; intorno a ogni Qui ruota la pallina Là. Il centro è dappertutto. Curvo è il sentiero dell'eternità».

— «O burloni e organetti di Barberia!» rispose Zarathustra sorridendo di nuovo «come sapete bene ciò che dovette compiersi in sette giorni;

— e come quella bestiaccia mi si insinuasse nelle fauci per strozzarmi! Ma io le staccai il capo con un morso e lo sputai via da me<sup>118</sup>.

E voi, voi ne avete già fatto una canzone da organetto? Ma ora io giaccio qui, ancora stanco di questo mordere e sputar via, ancora malato del mio essermi liberato.

*E voi siete stati a guardare tutto questo?* O animali miei, siete anche voi crudeli? Avete voluto stare a guardare il mio grande dolore come fanno gli uomini? L'uomo infatti è l'animale più crudele.

Mai egli si è sentito così bene sulla terra come assistendo a tragedie, a corride e a crocifissioni; e quando si è inventato l'inferno, ecco che esso è diventato il suo paradiso in terra.

Quando il grande strilla: subito accorre il piccolo; e la lingua gli penzola fuori della bocca dalla lascivia. Ma egli la chiama la sua "compassione".

Il piccolo, soprattutto il poeta — con che zelo accusa la vita con le sue parole! Ascoltatelo pure, ma non fatevi sfuggire il piacere che c'è sempre nell'accusare!

Di siffatti accusatori della vita: la vita ne ha ragione con un ammiccar d'occhi. "Tu mi ami?" dice la sfrontata: "aspetta ancora un poco, non ho ancora tempo per te".

L'uomo è con se stesso l'animale più crudele; e ogni volta che sentite parlare coloro che si chiamano "peccatori" e "portatori di croce" e "penitenti", non vi lasciate sfuggire la voluttà che si prova in questo lamentarsi e accusarsi!

E io stesso — voglio con ciò essere l'accusatore dell'uomo? Ahimé, animali miei, questo soltanto ho imparato finora, che il peggio dell'uomo è necessario per il suo meglio —

— che tutto il peggio è la sua *forza* migliore e la pietra più dura per il più alto creatore; e che l'uomo deve diventare migliore e peggiore<sup>119</sup>.

Non a *questa* croce di martirio fui inchiodato, di sapere che l'uomo è cattivo — ma gridai come non ha ancora gridato nessuno:

"Ohimè, com'è piccolo il suo peggio! Ohimè, com'è piccolo il suo meglio!"

Il grande disgusto per l'uomo - *questo* mi strozzava e mi si era insinuato nelle fauci; e ciò che l'indovino aveva profetizzato: "Tutto è indifferente, niente



vale la pena, il sapere strozza”<sup>120</sup>.

Un lungo crepuscolo si trascinava zoppicando davanti a me, una tristezza mortalmente stanca, ebbra di morte, che parlava con bocca sbadigliante.

“Eternamente ritorna, l’uomo del quale sei stanco, il piccolo uomo” — così sbadigliava la mia tristezza e trascinava il piede e non riusciva a addormentarsi.

In una spelonca mi si trasformò la terra degli uomini, il suo seno s’incavò in dentro, tutti i viventi divennero per me marciume umano e ossa e putrido passato.

Il mio sospiro sedeva su tutte le umane tombe e non poteva più rialzarsene; il mio sospirare e domandare gradiva e soffocava e rodeva e lamentava giorno e notte:

— “Ahimè, l’uomo ritorna eternamente! Il piccolo uomo ritorna eternamente!”

Una volta li avevo visti entrambi nudi, l’uomo più grande e l’uomo più piccolo: troppo simili l’uno all’altro — troppo umano anche il più grande!

Troppo piccolo il più grande! — Questo era il mio disgusto per l’uomo! Ed eterno ritorno anche del più piccolo! — Questo era il mio disgusto per l’intera esistenza!

O schifo, schifo, schifo!» — Così parlò Zarathustra sospirando e rabbrivendo; giacché si era ricordato della sua malattia. Ma qui i suoi animali non lo lasciarono più parlare.

«Smetti di parlare, tu che sei convalescente!» così gli risposero I suoi animali, «e va’ invece fuori, dove il mondo ti attende come un giardino.

Va’ fuori dalle rose e dalle api e dagli sciami di colombe! E specialmente dagli uccelli canori: per imparare da loro a *cantare*!

Il cantare è infatti per i convalescenti; chi è sano può parlare. E anche se vuole canzoni, chi è sano vuole canzoni diverse da quelle che vuole il convalescente».

— «O burloni e organetti di Barberia, state un po’ zitti!» rispose Zarathustra sorridendo dei suoi animali. «Come sapete bene quale conforto io abbia inventato per me stesso in questi sette giorni!

Che io dovevo tornare a cantare — *questo* conforto mi sono inventato e *questa* guarigione: volete far subito anche di questo un’altra canzone da organetto?»

— «Smetti di parlare» gli risposero nuovamente i suoi animali; «piuttosto, ora che sei convalescente, fabbricati una lira, una nuova lira!

Perché vedi, Zarathustra, per le tue nuove canzoni ci vogliono lire nuove.

Canta ed effonditi, Zarathustra, risana la tua anima con nuovi canti: perché tu possa portare il tuo grande destino, che non è mai stato il destino di alcun uomo!

Giacché i tuoi animali sanno bene, Zarathustra, chi sei e chi devi diventare: vedi, *tu sei il maestro dell'eterno ritorno*<sup>121</sup> — questo è ormai il *tuo* destino!

Che tu debba insegnare per primo questa dottrina — come potrebbe questo grande destino non essere anche il tuo più grande pericolo e la tua più grave malattia?

Vedi, noi sappiamo ciò che tu insegni: che tutte le cose ritornano in eterno e noi con esse, e che noi siamo esistiti già eterne volte, e tutte le cose con noi.

Tu insegni che c'è un grande anno del divenire, un'immensità di grande anno: esso, come una clessidra, si rovescia sempre di nuovo, per ricominciare a scorrere e finir di scorrere sempre di nuovo:

— sicché tutti questi anni sono uguali a se stessi, nelle cose più grandi come nelle più piccole; — sicché noi stessi siamo, in ogni grande anno, uguali a noi stessi, nelle cose più grandi come nelle più piccole»

E se tu ora volessi morire, Zarathustra: vedi, noi sappiamo anche come allora parleresti a te stesso; — ma i tuoi animali ti pregano di non morire ancora!

Tu parleresti senza tremare, anzi traendo un respiro di beatitudine: giacché un grande peso e una grande oppressione ti sarebbero tolti, o pazientissimo!

“Ora muoio e sparisco, diresti, e in un attimo sarò un nulla. Le anime sono altrettanto mortali dei corpi.

Ma il nodo delle cause in cui sono intrecciato ritornerà di nuovo — esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno.

Tornerò di nuovo, con questo sole, con questa terra, con quest'aquila, con questo serpente — *non* per vivere una vita nuova o una vita migliore o una vita simile:

— ritornerò eternamente di nuovo per vivere questa stessa e identica vita, nelle cose più grandi come nelle più piccole, per insegnare di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose;

— per pronunciare di nuovo la parola del grande meriggio della terra e dell'uomo, per annunciare di nuovo il superuomo agli uomini.

Ho detto la mia parola, mi spezzo sulla mia parola: così vuole la mia sorte eterna — come nunzio io perisco!

E ormai giunta l'ora che colui che tramonta benedica se stesso. Così *finisce* il tramonto di Zarathustra”».

Dopo aver detto queste parole, gli animali tacquero aspettando che Zarathustra dicesse loro qualcosa: ma Zarathustra non sentì che essi tacevano. Piuttosto rimase a giacere in silenzio, con gli occhi chiusi, simile a un dormiente, sebbene non dormisse: giacché stava intrattenendosi con la sua anima<sup>122</sup>. Allora il serpente e l'aquila, vedendolo rimanere in tal modo silenzioso, onorarono il grande silenzio intorno a lui e si allontanarono discretamente.

## DEL GRANDE ANELITO<sup>123</sup>

O anima mia<sup>124</sup>, io ti ho insegnato a dire «Oggi» come «Un giorno» e «Allora» e a danzare su ogni Qui e Costì e Lì il tuo girotondo.

O anima mia, io ti ho liberata da tutti i cantucci, ho spazzato via da te polvere, ragni e penombra.

O anima mia, io ti ho ripulita della piccola vergogna e della virtù dei cantucci, persuadendoti a star nuda sotto gli occhi del sole.

Con la tempesta che si chiama spirito io ho soffiato sul tuo mare ondeggiante; tutte le nuvole ho spazzato via, ho strangolato lo strangolatore che si chiama «peccato».

O anima mia, io ti ho dato il diritto di dire no come la tempesta e di dire sì come il cielo aperto dice sì: tu stai immota come la luce e passi attraverso tempeste di negazione.

O anima mia, io ti ho restituito la libertà<sup>125</sup> sulle cose create e increate: e chi conosce, come la conosci tu, la voluttà di ciò che è per venire?

O anima mia, io ti ho insegnato il disprezzo che non viene come un tarlo roditore, il grande disprezzo che ama, e che ama tanto più quanto più disprezza.

O anima mia, io ti ho insegnato a convincere in modo tale, che tu convinci le stesse profondità a salire a te: simile al sole che convince anche il mare a salire alla sua altezza.

O anima mia, io ti ho tolto ogni obbedire inginocchiarti e riverire; ti ho dato il nome di «svolta della necessità» e di «destino».

O anima mia, io ti ho dato nomi nuovi e trastulli variopinti, ti ho chiamata «destino» e «circonferenza delle circonferenze» e «cordone ombelicale del tempo» e «campana azzurra».

O anima mia, io ho dato da bere al tuo terreno tutta la sapienza, tutti i vini nuovi e anche tutti i vini forti della sapienza di antichità immemorabile.

O anima mia, io ti ho inaffiata con ogni sole e ogni notte e ogni silenzio e ogni anelito: e tu sei cresciuta per me come una vite.

O anima mia, straricca e pesante tu stai ora qui, una vite con gonfie mammelle e fitti grappoli bruno-dorati<sup>126</sup>;

— compressa e oppressa dalla tua felicità, aspettante a causa della sovrabbondanza e per di più vergognosa dei tuo attendere.

O anima mia, non c'è ora in nessun posto un'anima che sia più amante, abbracciarne e capiente! Dove sarebbero avvenire e passato riuniti più strettamente che in te?

O anima mia, io ti ho dato tutto, e tutte le mie mani si sono svuotate per te — e ora! Ora tu mi dici sorridendo e piena di malinconia: «Chi di noi due deve ringraziare?

— non deve chi dà ringraziare chi prende perché ha preso? Non è il donare una necessità? Non è il prendere: pietà?».

O anima mia, io capisco il sorriso della tua malinconia: la tua stessa sovrabbondanza protende ora le mani desiderose!

La tua pienezza guarda su mari mugghiami e cerca e aspetta; l'anelito della sovrabbondanza guarda dal cielo sorridente dei tuoi occhi!

E in verità, o anima mia, chi vedendo il tuo sorriso non si scioglierebbe in lacrime? Gli angeli stessi si sciolgono in lacrime per la bontà soverchiarne del tuo sorriso.

E la tua bontà e arcibontà, che non vuole lamentarsi e piangere: eppure, o anima mia, il tuo sorriso anela alle lacrime e la tua bocca tremante al singhiozzo.

«Non è ogni piangere un lamentarsi? E ogni lamentarsi un accusare?» Così dici tu a te stessa, e perciò preferisci, o anima mia, sorridere che sfogare il tuo dolore;

— sfogare in lacrime dirotte tutto il tuo dolore a causa della tua pienezza e di tutta l'urgenza della vite per il vendemmiatore e per la roncola del vendemmiatore!

Ma se non vuoi piangere, se non vuoi sfogare nel pianto la tua purpurea malinconia, allora, o anima mia, dovrai cantare!<sup>127</sup> Vedi, sorrido io stesso che ti predico tali cose:

— cantare, con un canto mugghiante, finché tutti i mari diventino silenziosi per ascoltare il tuo anelito;

— finché sui mari silenziosi e anelanti ondeggi la navicella, la meraviglia d'oro, intorno al cui oro guizzano tutte le buone cose cattive e meravigliose —

— anche molti animali grandi e piccini e tutti gli esseri che hanno piedi leggeri e stravaganti per poter camminare sui sentieri azzurro-violetti;

— laggiù, verso la meraviglia d'oro, la navicella volontaria e il suo padrone; ma questi è il vignaiolo, che aspetta col falcetto adamantino<sup>128</sup>;

— il tuo grande liberatore, o anima mia, il senza nome — a cui solo i canti futuri troveranno nomi! E invero, già profuma il tuo alito di canti futuri!

— già ardi e sogni, già bevi assetata da tutte le fonti di consolazione profonde e sonanti, già la tua malinconia riposa nella beatitudine dei canti futuri! —

O anima mia, io ti ho dato tutto e anche l'ultima cosa che avevo, e tutte le mie mani si sono svuotate per te: **ordinarti di cantare**, ecco, questa era l'ultima cosa che avevo!

Ordinarti di cantare, e ora parla, di': chi di noi due deve adesso ringraziare? Ma meglio ancora: canta per me, canta, o anima mia! E lascia che ringrazi io!

Così parlò Zarathustra.

## L'ALTRA CANZONE DA BALLO<sup>129</sup>

### 1

«Negli occhi ti fissai, or non è molto, o vita: nell'occhio tuo notturno vidi brillare l'oro — il cuor mi si fermò per questa voluttà:

— una barchetta d'oro vidi luccicare su acque notturne, una barchetta d'oro dondolante, che sprofondava, beveva, tornava a far cenno!

Lanciasti uno sguardo al mio piede, al mio piede smanioso di danzare, uno sguardo dondolante, che rideva, interrogava, si struggeva:

Due volte soltanto agitasti i sonagli con le tue manine — e già il mio piede si mise a dondolare per la smania di danzare.

I miei talloni si adersero, le dita dei piedi stettero in ascolto per sentirti: perché chi danza porta l'orecchio anche nelle dita dei piedi!

Balzai verso di te: ma tu fuggisti indietro davanti al mio balzo, facendo lingueggiare verso di me la lingua fuggente e svolazzante dei tuoi capelli!

Schizzai via da te e dai tuoi serpenti: e stavi già lì, voltata per metà, gli occhi pieni di desiderio.

Con sguardi obliqui tu mi insegni vie oblique; e su vie oblique il mio piede impara malizie!

Vicina ti temo, lontana ti amo; il tuo fuggir mi alletta, il tuo cercar mi blocca; io soffro, ma che cosa non accettai di soffrire per te!

La cui freddezza accende, il cui odio seduce, la cui fuga lega, il cui scherno commuove:

— chi non ti odierrebbe, grande aggiogatrice, soggiogatrice, tentatrice, cercatrice, trovatrice? Chi non ti amerebbe, peccatrice innocente, impaziente, veloce come il vento, dall'occhio di fanciulla?

Dove mi trascini adesso, tu sfrontatezza e sfrenatezza? E ora mi fuggi di nuovo, tu dolce improntitudine e ingratitudine?

Io danzo al tuo ritmo, io ti seguo anche su labile traccia. Dove sei? Dammi la mano! O almeno un dito!

Qui ci son caverne e fratte: ci smarriremo! Alt! Fermati! Non vedi svolazzare civette e pipistrelli?

Tu civetta, tu pipistrello! Vuoi prenderti gioco di me? Dove siamo? Questo ululare e gagnolare, l'hai imparato dai cani.

Mi digrigni amabilmente i tuoi dentini bianchi, i tuoi occhi cattivi saettano contro di me di tra i riccioli della zazzaretta!

Questa è una danza su fossi e siepi: io sono il cacciatore — vuoi tu essere il mio cane o il mio camoscio?

Ora qui da me! E subito, o perfida saltatrice! Ora va' lassù! E ora laggiù! Ohi! Ecco che io stesso son caduto saltando!

Oh, guarda come giaccio, o prepotente, e imploro grazia! Con che piacere me ne andrei con te per sentieri più amabili!

— per i sentieri dell'amore, attraverso silenziosi cespugli fioriti! O laggiù lungo il lago: dove nuotano e danzano pesci d'oro!

Ti sei stancata? Lassù ci sono pecore e tramonti infuocati: non è bello dormire al suono del flauto dei pastori?

Sei così terribilmente stanca? Ora ti porto io, abbandona le braccia! E se tu avessi sete, avrei ben qualcosa, solo che la tua bocca non vuol berlo!

Oh, che maledetto lesto agile serpente, che strega sgusciante! Dove sei andata? Ma sento sul volto due macchie rosse e impronte della tua mano!

Sono veramente stanco di essere sempre il tuo pastorello pecorone! Strega, se finora ho cantato io per te, ora devi tutstrillare per me!

Sul ritmo della mia frusta, devi danzare e strillare per me. Se non ho dimenticato la frusta? No!»

Allora così mi rispose la vita, turandosi le graziose orecchie:

«O Zarathustra, non far schioccare così terribilmente la tua frusta! Lo sai

bene: il rumore uccide i pensieri<sup>130</sup>, e proprio ora me ne vengono di così teneri.

Noi siamo tutt'e due dei veri buoni a nulla e cattivi a nulla. Al di là del bene e del male abbiamo trovato tutt'e due la nostra isola e il nostro prato verde — noi due soli! Già per questo dobbiamo volerci bene!

E se anche non ci amiamo dal profondo — bisogna forse volersene se non ci si ama dal profondo?

E che io ti voglia bene e spesso troppo bene, lo sai: e il motivo ne è che sono gelosa della tua saggezza. Ah, questa stolta e vecchia matta di saggezza!

Se un giorno la tua saggezza se ne fuggisse via da te, oh, allora anche il mio amore se ne fuggirebbe subito via da te».

Dopo di che la vita guardò pensosamente dietro di sé e intorno a sé, quindi disse piano: «O Zarathustra, tu non mi sei abbastanza fedele!

Tu non mi ami affatto quanto dici; io so che pensi di lasciarmi presto.

C'è una vecchia pesante pesante campana rimbombante: essa rimbomba di notte fin su alla tua caverna;

— quando tu senti questa campana battere l'ora a mezzanotte, tra il primo e il dodicesimo rintocco tu ci pensi —

— tu ci pensi, o Zarathustra, io lo so che tu mi vuoi presto lasciare!».

«Sì» risposi io esitando, «ma tu sai anche —». E le dissi qualcosa all'orecchio, nel bel mezzo delle sue gialle matte ciocche di capelli scompigliate.

Tu *sai* questo, Zarathustra? Nessuno sa ciò.

E ci guardammo, volgendo poi lo sguardo al prato verde, su cui proprio allora passava fresca la sera, e piangemmo insieme. Ma allora la vita mi era più cara che non mai tutta la mia saggezza.

Così parlò Zarathustra.

### 3

*Uno!*

O uomo, fa attenzione!

*Due!*

Che cosa dice la mezzanotte fonda?

*Tre!*

«Io dormivo, dormivo...

*Quattro!*

«Mi sono svegliata da un sogno profondo...

*Cinque!*

«Il mondo è profondo,

*Sei!*

«E più profondo che non pensasse il giorno.

*Sette!*

«Profondo è il suo dolore...

*Otto!*

«Il piacere — più profondo ancora del dolore:

*Nove!*

«Il dolore dice: passa!

*Dieci!*

«Ma ogni piacere vuole eternità.,

*Undici!*

«Vuole profonda, profonda eternità!

*Dodici!*

I SETTE SIGILLI<sup>131</sup>

(Ovvero: la canzone del «sì e amen»)



Se io sono un profeta<sup>132</sup> e pieno di quello spirito profetico che erra sull'alto  
giogo tra due mari —

che erra tra passato e futuro come nuvola pesante — nemica delle bassure  
afose e di tutto quanto è stanco e non sa né morire né vivere:

pronta al fulmine nel suo grembo oscuro e al raggio di luce liberatore,  
gravida di fulmini che dicono sì, che ridono sì ai lampeggiamenti profetici:

— ma beato chi così è gravido! E in verità, deve a lungo incombere sul  
monte come cupo temporale chi è destinato ad accendere un giorno la luce  
dell'avvenire! —

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli,  
l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse  
questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*<sup>133</sup>

## 2

Se mai la mia collera scoperchiò tombe, rimosse pietre di confine e rotolò  
vecchie tavole infrante in scoscesi precipizi:

— Se mai il mio scherno spazzò via parole marcite, e io venni come una  
scopa per ragni crociati e come ventata purificatrice per vecchi avelli  
ammuffiti:

Se mai sedetti giubilante dove giacciono sepolti antichi dèi, benedicendo il  
mondo, amando il mondo accanto ai monumenti di antichi calunniatori del  
mondo:

— giacché io amo perfino le chiese e le tombe degli dèi, sem-preché il cielo  
guardi con occhio puro dalle loro volte squarciate; volentieri mi assido come  
l'erba e il rosso papavero sulle chiese in rovina —.

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli,  
l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse  
questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*

## 3

Se mai mi giunse un soffio del soffio creatore e di quella celeste necessità che  
costringe anche il caso a danzare il girotondo delle stelle:

Se mai risi col riso del fulmine creatore, cui segue brontolando, ma

obbedendo, il lungo tuono dell'azione:

Se mai giocai a dadi con gli dèi sul divino tavoliere della terra, sicché la terra tremò e si spaccò, vomitando fiumi di fuoco:

— ché un divino tavoliere è la terra, tremante sotto le nuove parole creatrici e i colpi di dadi degli dèi —.

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anelo degli anelli, l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*

4

Se mai bevvi a lunghi sorsi dal cratere spumeggiante, in cui si insaporiscono e si mescolano bene tutte le cose:

Se mai la mia mano fuse con le prossime le cose più remote e il fuoco con lo spirito e il piacere col dolore e il pessimo con l'ottimo:

Se io stesso sono un granello di quel sale risolutore, che fa sì che tutte le cose si mescolino bene nel cratere:

— giacché c'è un sale che lega il buono col cattivo; e anche la cosa più cattiva è degna di entrare come aroma nell'ultimo spumeggiare:

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anelo degli anelli, l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*

5

Se io sono amante del mare e di tutto quanto ha natura marina, e amatissimo addirittura quand'esso mi contraddice con rabbia:

Se c'è in me quel piacere del cercare, che spinge le vele verso l'inesplorato, se nel mio piacere c'è un piacere di navigante:

Se mai il mio giubilo gridò: «La costa è scomparsa — ecco che cade anche l'ultima catena —

— lo sconfinato mugghia intorno a me, a perdita d'occhio mi splende davanti lo spazio e il tempo, su, coraggio, vecchio cuore!»<sup>134</sup>—.

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*

6

Se la mia virtù è la virtù di un danzatore, e io sono spesso saltato a piè pari in un'estasi d'oro-smeraldo:

Se la mia cattiveria è una cattiveria ridente, che abita tra declivi di rose e spalliere di gigli:

— nel riso si trova infatti riunito tutto quel che è cattivo, ma santificato e assolto dalla sua stessa beatitudine —.

E se questo è il mio alfa ed omega<sup>135</sup>, che ogni cosa pesante diventi leggera, ogni corpo un danzatore e ogni spirito un uccello: e in verità questo è il mio alfa ed omega! —

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io t'amo, o Eternità!*

7

Se mai tesi cieli immoti sopra di me e volai con le mie ali nei miei cieli:

Se nuotai giocando in profonde lontananze di luce, e alla mia libertà venne l'uccello-saggezza —

— ma così parla l'uccello-saggezza: «Vedi, non c'è un sopra né un sotto! Slanciati intorno, in avanti all'indietro, tu che sei leggero! Canta! non parlare più!

— non sono tutte le parole fatte per i gravi? Non mentono tutte le parole a chi è leggero? Canta! non parlare più!» —

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno?

Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità!

*Giacché io fumo, o Eternità!*

1. Una conferma di ciò è in JGB 70.

2. Già per Emerson l'uomo è un «principio selettivo» che procede per affinità, cioè cerca e si appropria ciò che è uguale a lui o gli appartiene. Cfr. *Versuche*, Hannover, 1858, p. 107.

3. Cfr. FWS 27, *Il viandante*,

4. *Esodo*, 3, 8: «[...] un paese ove scorre il latte e il miele».

5. Zarathustra accetta, per la sua missione laica, lo stesso destino di dolore e solitudine che Gesù accettò per la sua missione religiosa.

6. Ritorna l'espressione evangelica riferita al pianto di Pietro già usata in *Dell'albero sul monte*. Cfr. *Matteo*, 26, 75.

7. Titolo precedente: *La visione del più solo degli uomini*.

8. Allusione al mito di Teseo e di Arianna.

9. Cfr. FW af. 380.

10. Stesse parole in *Matteo*, 11, 15.

11. Cfr. FW af. 341. Da notare sia la forma interrogativa, presente in FW e mantenuta anche qui, sia la chiara enunciazione del ritorno di tutte le cose in tutti i loro particolari, come già nella dottrina stoica. Questa enunciazione sarà ripetuta in *Il convalescente*.

12. Titolo precedente: *In alto mare*.

13. Sulla «filosofia del pomeriggio», cfr. MA 638.

14. Cfr. in JGB, *Da alti monti*: «O meriggio della vita!».

15. Finora Zarathustra aveva parlato di amici. Da ora in poi parla di figli.

16. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 9.

17. Cfr. *Dei grandi eventi*.

18. Cfr., nei *Ditirambi di Dioniso*, *Della povertà del più ricco*, «nel proprio succo / divenuto dolce, cotto».

19. Nietzsche ha scritto che Heine gli ha dato «la più alta idea del lirico». Non è improbabile che per la seguente «tirata» contro le «nuvole vaganti» abbia preso spunto da quel che ne dice Heine nella lirica *Il naufrago* (*Der Schiffbrüchige*), nel Libro dei canti (*Buch der Lieder*): E sopra a me passan le nuvole, / Le informi e grige figlie dell'aria, / Che l'acqua attingono del mar coi loro / Secchi di nebbia, / E la trascinano, e la trascinano, / Finché nel mare poi la riversano. / Una faccenda scialba e noiosa, / E inutile come la mia stessa vita.

20. In tedesco: *Von Ohngefähr*. Scritto con la particella nobiliare «von» e con l'iniziale maiuscola, arieggia il nome di un nobile. Nella traduzione della Bibbia di Lutero, *Sapienza*, 2, 2, c'è la stessa espressione, dove è detto: «noi siamo nati per caso».

21. Rovesciamento della sentenza ricorrente nei vangeli: «presso Dio tutto è possibile». Cfr., per esempio, *Matteo*, 19, 26.

22. Il lievito o fermento è un'immagine tratta dal vangelo. Cfr. *Matteo*, 13, 33.

23. Tema ripreso, sotto, nella lirica conclusiva di *L'altra canzone da ballo*.

24. Titolo precedente: *Del rimpicciolire se stessi*.

25. *Matteo*, 19, 13: «Gesù disse loro: "Lasciate fare ai fanciulli e non impedito che vengano a me"».

26. Nietzsche si riferisce in particolare a Federico II di Prussia: «Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'État».

27. Cfr. M 343.

28. Cfr. JGB 262, *in fine*.

29. «Io non son venuto per» o «son venuto per» è un modo di dire ricorrente di Gesù. Cfr. per esempio *Matteo*, 9, 13 e 10, 34.

30. Cfr., sotto, *Degli apostati*, 2.

31. Cfr. invece *Matteo*, 12, 50: «[...] poiché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, quegli mi è fratello, sorella e madre».

32. È il secondo comandamento che Gesù dà ai farisei. Cfr. *Matteo*, 22, 39.

33. Cfr. Isaia, 5, 24: «Perciò come una lingua di fuoco divora la stoppia e come la fiamma divora

l'erba secca [...]», e Nahum, 1, 10: «[...] saran divorati del tutto come stoppia secca».

34. Cfr., sopra, *Della virtù che dona*, 3.

35. Titolo precedente: *Il canto dell'inverno*. Del monte degli olivi si parla ripetutamente nel Nuovo Testamento: cfr. per esempio Matteo, 24, 3 e Marco, 13, 3.

36. «Ci sono nel mondo più idoli che realtà»: GD, «Prefazione».

37. «Io voglio creare per me un mio proprio sole»: FW af. 320.

38. Schiacciare noci in tedesco vuole anche dire risolvere enigmi.

39. Nel ditirambo *Della povertà del più ricco* è detto: «Guai a te, Zarathustra! / Tu sembri uno / che ha inghiottito dell'oro: / vedrai che ti sventreranno!...».

40. Nel ditirambo *Tra uccelli rapaci* è detto: «Or non è molto ancor così orgoglioso, / su tutti i trampoli del tuo orgoglio!».

41. Cfr. Matteo, 19, 14 cit.

42. Cfr. Salmi, 103, 21.

43. Riprende il concetto del servire espresso nel capitolo *Della virtù che rimpicciolisce*.

44. Cfr. Luca, 19, 41.

45. Esodo, 13, 21: «E l'Eterno andava davanti a loro [...] di notte in una colonna di fuoco».

46. Cfr. Giona, 2, 1.

47. «[...] nere nuvole si addensano sul cielo della cultura europea e le intenzioni oscurantiste vengono addirittura annoverate nella moralità»: da una lettera di Nietzsche all'editore Schmeitzner del 20 giugno 1878 a proposito dell'oscurantismo wagneriano.

48. Cfr. Matteo, 18, 3: «[...] se non vi convertirete e non diverrete come i fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli».

49. Il 3 ottobre 1882 Nietzsche racconta a Peter Gast una seduta spiritica tenutasi a Lipsia. L'erudito è probabilmente Friedrich Zöllner, da Nietzsche venerato negli anni di Basilea.

50. È il primo comandamento che Gesù dà ai farisei. Cfr. Esodo, 20, 3.

51. Ritorna l'espressione di Matteo, 11, 15, usata in *Della visione e dell'enigma*.

52. La prossimità dell'immagine o metafora alla verità è commentata da Nietzsche in Eh, *Così parlò Zarathustra*, 3: «ciò che è immagine, o simbolo, tutto si offre come l'espressione più vicina, più giusta, più semplice».

53. Cfr. Za II, *Il canto della notte*.

54. Cfr. Za E, *L'ora più silenziosa*.

55. Cfr. JGB, 227: «Ogni virtù inclina alla stupidità e ogni stupidità alla virtù».

56. Nel significato negativo del Nuovo Testamento; per esempio: «Dio ha eletto ciò che agli occhi del mondo è stolto», I Corinzi, 1, 27.

57. Cfr. l'ultimo capitolo di Za I.

58. Cfr. Ecclesiaste, 1, 2.

59. Locuzione escatologica del Nuovo Testamento. Esempi: Matteo, 10, 26; I Corinzi, 3, 13; II Corinzi, 5, 10; Efesini, 5, 13; Apocalisse, 10, 7 e 22, 6.

60. Cfr., in Za IV, *La cena e II canto della malinconia*.

61. Gioco di parole tra *Eigenliebe* (amore di sé) e *Eigenlob* (lode di sé). *Eigenhb stinkt* = la lode di sé puzza.

62. Cfr. la conclusione della lettera del 18 luglio 1880 a Peter Gast.

63. Cfr. Matteo, 19, 14 cit.

64. Cfr. Za I, *Delle tre metamorfosi*. La lotta contro l'illibertà generata dalla venerazione, come quella contro il causar vergogna agli uomini e quella per l'assunzione non solo del castigo, ma anche della colpa altrui, è uno degli elementi originali della predicazione di Nietzsche-Zarathustra.

65. Cfr., in Za IV, *Il risveglio*, 2.

66. Matteo, 23, 27: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché siete simili a sepolcri imbiancati».

67. E qui usata la stessa espressione di Lutero in Matteo, 17, 4.

68. Cfr. il ditirambo II segnale di fuoco.

69. Cfr., in Za E, Dei sublimi.
70. Anche Mosè spezzò le tavole: Esodo, 32, 19.
71. Cfr. Za I, *Delle cattedre della virtù*.
72. Matteo, 24, 28: «Ovunque sia il cadavere, lì si raduneranno le aquile».
73. Cfr. Za II, *Il fanciullo con lo specchio*.
74. Cfr. Za E, *Dell'accortezza con gli uomini*.
75. Cfr. I *Corinzi*, 15, 55: «Morte, dov'è il tuo pungiglione?».
76. Cfr. il motto di Aurora tratto dal *Rigveda*: «Ci sono tante aurore che devono ancora brillare».
77. Cfr. Za E, *L'indovino*.
78. In tedesco «*Dichten und Trachten*», un'espressione biblica, come in *Genesi*, 6, 5.
79. Stessa immagine in FW af. 337 e nel ditirambo II *sole declina*.
80. Locuzione biblica, cfr. *Ezechiele*, n, 19.
81. Sul comandare e obbedire cfr. anche, in Za E, *Del superamento di sé*.
82. Esodo, 1, 16: «Quando assisterete le donne ebreë nel parto ed osserverete le due pietre: se è un maschio, uccidetelo; se è una femmina, lasciatela vivere». Oltre che «primogeniti», «*Erstlinge*» significa anche «primizie». Sul sacrificio delle «primizie», cfr. Esodo, 23, 19: «Porterai alla casa del Signore, Dio tuo, il meglio delle primizie della tua terra».
83. Matteo, 16, 25: «[...] chi vorrà salvare la sua vita, la perderà; chi invece perderà la sua vita a causa mia, la ritroverà».
84. Cfr., in Za I, *Del cammino del creatore*.
85. Cfr. Za II, Dei sapienti famosi: «Lo spirito è la vita che taglia nella propria carne».
86. Cfr. JGB2<sup>9i</sup>.
87. Stessa immagine del fiume gelato per significare l'apparente immobilità delle cose nell'Empedocle, versi 1892-1894 della prima stesura.
88. CFR. *Luca*, 10, 10.
89. CFR. FW AF. 26.
90. CFR. F 13[49] AUTUNNO 1881.
91. CFR., sopra, *Degli apostati*, 2.
92. CFR. Za E, *Del paese della cultura, in fine*. AL contrario Esodo, 20, 5.
93. CTR. *Ecclesiaste*, 1, 2.
94. *Deuteronomio*, 25, 4: «Non metterai la museruola al bue che trebbia il grano».
95. CFR. *Tito*, 1, 15.
96. CFR. ZA II, *Della plebaglia*.
97. CFR. JGB 230.
98. Stessa espressione in Za I, *Delle cattedre della virtù*.
99. CFR. ZA I, *Delle tre metamorfosi*.
100. Ritorna l'espressione di *Matteo*, 11, 15. CFR., sopra, *Della visione e dell'enigma*.
101. In *Genesi*, 28, 12, si dice di giacobbe: «ed egli sognò; ed ecco una scala, la cui sommità toccava il cielo, stava sulla terra; ed ecco: gli angeli di dio salivano e scendevano su e giù per essa».
102. Giovanni, 13, 15: «[...] vi ho dato esempio, affinché come io vi ho fatto, facciate anche voi».
103. Cfr. Za I, *Dell'amico*.
104. «Questa ormai non è Più L'epoca dei re»: J.CH.F. HÖLDERLIN, *Empedocle*, prima stesura, verso 1799.
105. Censura indiretta della «moltiplicazione dei pani».
106. IN FW af. 95 si dice di chamfort: μ[...] riteneva quasi perduto ogni giorno in cui non avesse riso». cfr. il riso come «vizio olimpico» in JGB 294.
107. Allusione alla teoria del contratto sociale di rousseau.
108. GESù. CFR. *Matteo*, 23, passim.
109. CFR., In Za I, *Dei mille e uno scopi*.
110. CFR. *Proemio di Zarathustra*, 5.

111. Salmi, 51, 7: «Ecco, nella colpa io sono nato».
112. Cfr. Eh, *Perché sono un destino*, 4.
113. Cfr., sopra, § 12.
114. Cfr. Eh, *Perché scrivo libri così buoni*, 8.
115. questo capitolo contiene una nuova esposizione esplicita della teoria dell'eterno ritorno, dopo quella data, sopra, in della visione e dell'enigma.
116. Cfr., in za i, *Delle cattedre della virtù*.
117. Allusione all'EVOCAZIONE DI ERDA ALL'inizio del terzo atto del sigfrido di wagner.
118. Cfr., sopra, *Della vistone e dell'enigma*.
119. Cfr. in JGB 295 La «filosofia di dioniso».
120. Cfr., in Za II, L'indovino. Cfr. Ecclesiaste, 1, 18: «[...] quanto Più cresce la sapienza, tanto più crescono gli affanni, e chi aumenta la conoscenza aumenta anche il dolore».
121. Questa professione di fede degli animali è analoga a quella di pietro a gesù in matteo
122. Introduzione al colloquio di Zarathustra con la sua anima nel capitolo seguente.
123. Il titolo precedente di questo capitolo era *Arianna*, quando il § 3 dei *Sette sigilli* (cfr. sotto) recava il titolo *Dioniso*.
124. Invocazione frequente nei *Salmi*, per esempio 103, 1: «O anima mia, loda il Signore».
125. CFR. FP 2[206] Autunno 1885-autunno 1886.
126. «La tua vita è matura come un grappolo d'uva d'autunno!», dice, nell'*Ipertone* di Hölderlin, il protagonista ad Alabanda che va incontro alla morte.
127. Prepara il capitolo seguente.
128. Il vignaiolo sulla navicella, che nel versetto seguente viene chiamato «il tuo grande liberatore» e «il senza nome», è Dioniso. Qui Nietzsche fa riferimento alla celebre coppa di Exekias del VI secolo, che è conservata a Monaco. In essa è raffigurata una barchetta a vela in mezzo alla quale c'è una vite. Tutt'intorno balzano i delfini.
129. Il titolo precedente era *Vita femina*. Il titolo attuale era il sottotitolo.
130. Cfr. A.SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, VOI. II, cap. XXX, *Sul fracasso e i rumori*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 869-874.
131. Titolo precedente del § 3: *Dioniso*. «Sette sigilli» è espressione biblica; cfr. *Apocalisse*, 5, 1; anche «Si e amen»; cfr. *Apocalisse*, 1, 7.
132. Cfr. *I Corinzi*, 13, 2.
133. È anche l'ultimo verso del ditirambo: *Gloria e eternità*.
134. Cfr. FWP, *Verso nuovi mari*.
135. Cfr. *Apocalisse*, 1, 8 ecc.

## PARTE QUARTA E ULTIMA

Ahimè, dove al mondo sono state commesse più stoltezze che presso i compassionevoli? E che cosa al mondo ha causato più dolore delle stoltezze dei compassionevoli? Guai a tutti coloro che amano, se non hanno anche un'altezza che sia al di sopra della loro compassione!

Così una volta mi parlò il diavolo: «Anche Dio ha il suo inferno: è il suo amore degli uomini».

E ultimamente gli ho sentito dire queste parole: «Dio è morto; lo ha ucciso la sua compassione per gli uomini».

*Zarathustra*, «Dei compassionevoli»

(II, p. 482)



Dietro il frontespizio del manoscritto per la stampa c'era l'indicazione: «Per i miei amici e non per il pubblico». Ma sulle bozze questa indicazione fu tolta. Di questa IV parte furono stampate quaranta copie, che Nietzsche distribuì in parte tra amici e conoscenti. In uno dei piani di Nietzsche (ZII 8) si trova il seguente elenco dei personaggi di questa parte, con una loro caratterizzazione: «1. L'instabile, senza patria, viandante — che ha disimparato ad amare il suo popolo, perché ama molti popoli, il buon Europeo [= 1° "ombra"]». — 2. Il cupo, ambizioso figlio del popolo, schivo, solitario, pronto a tutto, che sceglie la solitudine, per non essere un distruttore: si offre come strumento. — 3. L'adoratore dei *facta*, il "cervello della sanguisuga", pieno di cattiva coscienza per smoderatezza, vuole liberarsi *di se stesso*! La più delicata coscienza intellettuale. — 4. Il poeta, in fondo bramoso di libertà selvaggia, sceglie la solitudine e il *rigore* della conoscenza. [Questi motivi, almeno in parte, nel «Canto della malinconia»]. — 5. L'uomo più brutto, che deve decorarsi (senso storico) e cerca sempre un nuovo abito: egli vuol rendere sopportabile la propria vista e va alla fine nella solitudine, per non essere visto — *egli si vergogna*. — 6. L'inventore di nuovi filtri d'ebbrezza, il musicante, il mago, che alla fine si prostra davanti a un cuore amoroso e dice: "*Non a mei* bensì a *lui* vi voglio condurre!" [questa caratterizzazione può rendere plausibile, almeno come un aspetto della figura del "mago", il riferimento di essa — tradizionale nella letteratura sullo *Zarathustra* — a Wagner]. — 7. Il ricco che ha dato via tutto e chiede a tutti: "a te avanza qualcosa: danne a me!" come mendicante. — 8.1 re, rinuncianti al potere: "noi cerchiamo colui che è più degno di dominare!". — 9. Il genio (come accesso di follia), gelato per mancanza d'amore: "io non sono un pensiero e nemmeno un dio" — grande tenerezza. "Bisogna amarlo di più!" [cfr. nel capitolo *Il mago* il lamento di questo], — 10. I commedianti della felicità. — n. I due re, contro 1° "eguaglianza": manca il *grande* uomo e *di conseguenza la venerazione*. — 12.1 buoni. — 13.1 devoti. - 14.1 "per sé", santi; e la loro illusione — "per Dio" questo è il mio "per me", bisogno di fiducia illimitata. Ateismo — teismo. Tono di melanconica decisione. La testa di Medusa». «Mentre non si ha riscontro nel testo definitivo per i personaggi o i gruppi dei numeri 2, 8, 10, 13, 14, si noterà che i tre personaggi del poeta (4), del mago (6), del genio (9) si fondono nell'unico del mago nella relazione definitiva»: O. VI, I 492.

## IL SACRIFICIO DEL MIELE

E di nuovo trascorsero lune e anni sull'anima di Zarathustra, ed egli non se ne curò; ma i suoi capelli divennero bianchi. Un giorno, mentre sedeva su un masso davanti alla sua caverna e guardava in silenzio davanti a sé — di lì si scorge il mare in fondo, al di là di tortuosi precipizi — i suoi animai gli si

fecero intorno pensierosi fermandosi infine davanti a lui.

«O Zarathustra, dissero, cerchi forse con lo sguardo la tua felicità?» «Che importa la felicità! egli rispose, è da un pezzo che non cerco più la felicità, io cerco la mia opera». «O Zarathustra, dissero ancora gli animali, questo tu dici come uno che ha sovrabbondanza di cose buone. Non giaci tu in un celeste lago di felicità?» «O bricconcelli, rispose Zarathustra sorridendo, come avete ben scelto il paragone! Ma voi sapete anche che la mia felicità è pesante e non come una fluida onda d'acqua: essa mi opprime e non vuole lasciarmi e fa come la pece liquefatta».

Allora gli animali girarono di nuovo pensierosi intorno a lui e di nuovo, quindi, gli si posero davanti. «O Zarathustra, dissero, è *per questo* dunque che tu stesso diventi sempre più giallo e scuro, sebbene i tuoi capelli vogliano apparire bianchi e color della stoppa? Ma allora tu sei bello e impegolato!» «Ma che dite mai, animali miei? disse Zarathustra ridendo, in verità io ho bestemmiato, quando ho parlato di pece. Ciò che accade a me è lo stesso che accade a tutti i frutti che maturano. E il *miele* nelle vene, che mi ispessisce il sangue e rende anche l'anima mia più silenziosa». «Sarà così, Zarathustra, replicarono gli animali stringendoglisi intorno; ma non vuoi tu oggi salire su qualche alto monte? L'aria è limpida, e oggi si vede una più vasta parte di mondo che non mai prima» «Sì, animali miei, egli rispose, il vostro consiglio è eccellente e secondo il mio cuore: voglio oggi salire su qualche alto monte! Ma fate in modo che io abbia lì a portata di mano del miele, dorato miele di favo, giallo, bianco, buono, fresco come il ghiaccio. Giacché sappiate che voglio fare lassù il sacrificio del miele».

Ma quando Zarathustra fu giunto in vetta, rimandò a casa gli animali che lo avevano accompagnato e si ritrovò ormai solo: allora rise di tutto cuore, si guardò intorno e così parlò:

Che io abbia parlato di sacrificio e di sacrificio del miele, è stata solo una malizia del mio discorso e, in verità, un'utile stoltezza! Quassù posso ormai parlare più liberamente che non davanti alle caverne degli eremiti e agli animali domestici degli eremiti.

Che sacrificio! Io sperpero ciò che mi vien donato, io sperperatore dalle mille mani: come potrei ancora chiamare ciò un sacrificio?

E quando ho desiderato il miele, ho desiderato soltanto esca e dolce visco e mucillagine, di cui son ghiotti anche gli orsi brontoloni e strani uccellacci di malaugurio:

— l'esca migliore, quale serve ai cacciatori e ai pescatori. Giacché, se il mondo è come un'oscura selva brulicante di animali e un giardino di delizie per tutti i cacciatori selvaggi, esso sembra a me ancor più e piuttosto un ricco

mare abissale,

— un mare rigurgitante di pesci e granchi di tutti i colori, che potrebbe metter voglia anche agli dèi di tramutarsi per esso in pescatori e lanciatori di reti: così ricco è il mondo di cose meravigliose, grandi e piccine!

Specialmente il mondo degli uomini, il mare degli uomini: verso di esso lancio io ora la mia lenza d'oro<sup>1</sup> e dico: spalancati, abisso umano!

Spalancati e gettami i tuoi pesci e granchi scintillanti! Con la mia esca migliore voglio oggi adescare i pesci-uomini più straordinari!

— la mia stessa felicità io lancio in là, verso tutte le vastità e lontananze, tra levante, mezzogiorno e ponente, per vedere se tanti pesci-uomini non imparino a tirare e a dibattersi alla lenza della mia felicità.

Finché, abboccando ai miei aguzzi uncini nascosti, debbano venir su fino alla mia altezza, i più screziati abitatori dei fondi marini fino a me, il più malizioso di tutti i pescatori di uomini.

Che *tale* io sono nel profondo e fin dall'origine, uno che tira, che attira, che tira in su, che tira su, un tiratore, un allevatore, un severo educatore, che non per niente disse una volta a se stesso: «Diventa quello che sei!»<sup>2</sup>.

Dunque vengano ormai gli uomini *quassù* da me: ché ancora attendo i segni del compiersi del tempo per la mia discesa, ancora io stesso non scendo, come devo, tra gli uomini.

Per questo aspetto qui, malizioso e beffardo su questi alti monti<sup>3</sup>, senza impazienza, senza pazienza, piuttosto come uno che ha disimparato anche la pazienza — perché non «patisce» più.

Il mio destino infatti mi lascia tempo: mi ha forse dimenticato? O se ne sta seduto all'ombra, dietro qualche grosso masso, e acchiappa mosche?

E in verità, io gli son grato, al mio eterno destino, di non aizzarmi e sospingermi e di lasciarmi tempo per burle e cattiverie: come oggi che sono salito per pescare su quest'alto monte.

Ha mai un uomo preso pesci su alti monti? E anche se è una stoltezza, ciò che io voglio e faccio quassù: questo è ancora meglio che se io laggiù diventassi solenne a forza di aspettare e verde e giallo —

— uno che si gonfia e stronfia di collera per l'attesa, una sacra tempesta che ulula dai monti, un impaziente che grida giù nelle valli: «Ascoltate, o vi fustigherò col flagello di Dio!».

Non che io gliene voglia per questo, a tali scalmanati: essi mi fanno abbastanza ridere! Impazienti devono essere per forza, queste grandi grancasse fracassone, che o parlano oggi o non parleranno mai più!

Io e il mio destino invece — noi non parliamo all'Oggi, non parliamo neanche al Mai: noi abbiamo per parlare e pazienza e tempo e più che tempo.

Giacché un giorno esso dovrà ben venire e non potrà passare oltre.

Che cosa dovrà venire un giorno e non potrà passare oltre? Il nostro grande *bazar*<sup>4</sup>, che è il nostro grande e lontano regno degli uomini, il regno di Zarathustra di mille anni<sup>5</sup> —

Quanto sarà lontana una tale «lontananza»? Che me ne importa! Non per questo esso sta meno saldo per me; con entrambi i piedi io sono sicuramente piantato su questo terreno,

— su un terreno eterno, su dura roccia primigenia, su questa altissima durissima montagna primigenia, a cui tutti i venti accorrono come allo spartivento chiedendo: verso dove? e da dove? e fin dove?

Qui ridi, ridi, mia chiara salutare cattiveria! Getta giù dagli alti monti la tua scintillante risata di scherno! Adescami col tuo scintillio i più bei pesci-uomini!

E ciò che in tutti i mari appartiene *a me*, il mio In-me-e-per-me di tutte le cose — pescame/o fuori, portame/o quassù: io lo aspetto, io che sono il più malizioso di tutti i pescatori.

Vola, vola, mio amo! Dentro, giù, esca della mia felicità! Distilla la tua più dolce rugiada, miele del mio cuore! Mordi, amo mio, nel ventre di ogni nera afflizione!

Vola, vola, mio sguardo! Oh, quanti mari intorno a me, quali albeggianti futuri umani! E sopra di me, che pace rosso-rosa! Che silenzio senza nuvole!

## IL GRIDO DI AIUTO<sup>6</sup>

Il giorno dopo Zarathustra sedeva di nuovo sul suo masso davanti alla caverna, mentre gli animali erano in giro per il mondo, a cercare nuovo cibo da portare a casa e anche nuovo miele: giacché Zarathustra aveva consumato e prodigato il miele vecchio fino all'ultima goccia. Ma mentre in tal modo se ne stava seduto, con uno stecco in mano, e disegnava in terra i contorni della sua ombra, meditando, e non proprio su di sé e sulla sua ombra — improvvisamente si spaventò e trasalì: perché un'altra ombra era apparsa accanto alla sua. Subito si guardò intorno e si levò in piedi e, guarda, gli stava accanto l'indovino, lo stesso che egli aveva una volta sfamato e dissetato alla propria mensa<sup>7</sup>, l'annunziatore della grande stanchezza, il quale insegnava: «Tutto è indifferente, niente vale la pena, il mondo è senza senso, il sapere strangola». Ma il suo volto si era nel frattempo trasformato; e quando Zarathustra lo guardò negli occhi, il suo cuore se ne spaventò di nuovo: tanti erano gli infausti annunzi e i lividi lampi che passavano su quel volto.

L'indovino, che sentiva quel che avveniva nell'anima di Zarathustra, si

passò una mano sul volto, come se avesse voluto cancellarlo; lo stesso fece Zarathustra. E quando entrambi si furono in silenzio ripresi e incoraggiati in tal modo, si diedero la mano, per significare che intendevano riconoscersi.

«Sii il benvenuto, profeta della grande stanchezza, disse Zarathustra, non sarai stato invano, una volta, mio commensale ed ospite. Mangia e bevi anche oggi con me e perdona a un allegro vegliardo di sedere a tavola con te!» «Un allegro vegliardo? rispose l'indovino, scuotendo il capo: chiunque tu sia o voglia essere, o Zarathustra, lo sei stato quassù per troppo tempo; ben presto la tua barca non sarà più all'asciutto!» «Sono forse io all'asciutto?» domandò Zarathustra ridendo. «I flutti intorno al tuo monte, rispose l'indovino, salgono sempre più, i flutti di una grande distretta e afflizione: ben presto essi solleveranno anche la tua barchetta e ti porteranno via». Al sentir ciò, Zarathustra tacque, meravigliandosi. «Non senti ancora niente? continuò l'indovino: non senti lo scrosciare e il mugghiare che viene dal basso?» Zarathustra rimase in silenzio tendendo l'orecchio: allora sentì un lungo, lungo grido, che i burroni si lanciavano tra loro e poi passavano oltre, perché nessuno lo voleva tenere per sé: tanto suonava cattivo.

«Tu profeta di sventure, disse infine Zarathustra, questo è un grido d'aiuto, il grido di un uomo, forse viene da un mare nero. Ma che m'importa della distretta degli uomini! Il mio ultimo peccato, che mi è stato risparmiato, sai tu forse come si chiama?»

«*Compassione!* rispose l'indovino sentendo traboccare il suo cuore e levò in alto entrambe le mani — o Zarathustra, io vengo per indurti al tuo ultimo peccato!»

Aveva appena detto queste parole che il grido risuonò di nuovo, più lungo e angoscioso di prima, e anche molto più vicino. «Senti? Senti, Zarathustra? esclamò l'indovino, questo grido è per te, chiama te: vieni, vieni, vieni, è tempo, è tempo ormai!»

Zarathustra rimase in silenzio, confuso e scosso; alla fine domandò, come uno che in se stesso esiti: «E chi è colui che così mi chiama?».

«Ma tu lo sai già, replicò con foga l'indovino, perché lo nascondi a te stesso? E *l'uomo superiore*, che invoca il tuo soccorso!»

«L'uomo superiore? gridò Zarathustra preso dall'orrore: che vuole *costui*? Che vuole *costui*? L'uomo superiore! Che vuole costui qua?» e la sua pelle si coprì di sudore.

Ma l'indovino non rispose all'angoscia di Zarathustra; tese l'orecchio verso il basso e stette in ascolto. Ma dopo un bel po', vedendo che nulla rompeva il silenzio da quella parte, rivolse lo sguardo all'in-dietro e vide Zarathustra che stava in piedi e tremava.

«O Zarathustra, comincio a dire con voce triste, tu non stai lì come uno che la felicità costringa a girare su se stesso: dovrai danzare, se non vorrai cadere a terra!

Ma se anche tu volessi danzare davanti a me e saltare con tutte le tue capriole: nessuno mi potrà dire: “Guarda, qui danza l’ultimo uomo contento!”<sup>8</sup>.

Invano verrebbe su questa cima chi vi cercasse *quell’uomo: caverne* egli troverebbe certo e caverne dietro le caverne, nascondigli per rimpiazzati, ma non miniere di felicità e tesori e nuovi filoni auriferi di felicità.

Felicità: come si potrebbe trovare la felicità presso tali eremiti sepolti vivi? Devo io cercare ancora l’ultima felicità su isole beate e lontano, tra mari dimenticati?

Ma tutto è indifferente, niente vale la pena, a nulla vale cercare e non ci sono più neanche isole beate!» —

Così sospirava l’indovino; ma al suo ultimo sospiro Zarathustra ridivenne sereno e sicuro, come chi ritorni alla luce da una profonda voragine. «No, no e tre volte no! gridò egli a gran voce accarezzandosi la barba; *questo* lo so bene! Ci sono ancora isole beate! Taci *di ciò*, o sospiroso sacco di tristezza!

Smettila di grondar lacrime *su ciò*, tu nuvola di pioggia nel mattino! Non sto io qui già tutto bagnato dalla tua afflizione e inzuppato come un cane?

Adesso mi scrollo e scappo via da te per asciugarmi: di ciò non puoi meravigliarti! Ti sembro scortese? Ma questa è la *mia* corte.

Ma per quanto riguarda il tuo uomo superiore: ebbene, vado subito a cercarlo in quei boschi: *di là* venne il suo grido. Forse lo incalza lì una bestia feroce.

Egli si trova nei *miei* domini: qui non deve patire alcun danno! E in verità, ci sono molte bestie feroci qui da me».

Con queste parole Zarathustra si voltò per andar via. Allora l’indovino disse: «O Zarathustra, tu sei un briccone!

Lo so già: tu vuoi liberarti di me! Preferisci correre nei boschi e tendere agguati alle bestie feroci!

Ma a che ti serve? Stasera mi riavrai di nuovo, mi metterò a sedere nella tua stessa caverna, paziente e pesante come un ceppo — e ti aspetterò!».

«E sia! esclamò Zarathustra allontanandosi: e ciò che è mio nella mia caverna, appartiene anche a te, mio ospite!

Ma se tu ci trovassi dentro ancora del miele, ebbene, leccalo pure tutto, orso brontolone, e addolcisciti l’anima! Questa sera cioè dobbiamo essere tutt’e due di buon umore,

— di buon umore e lieti che questa giornata sia giunta alla fine! E tu stesso

devi danzare alle mie canzoni come un orso ballerino.

Non ci credi? Scuoti il capo? Orsù, coraggio, vecchio orso! Ma anch'io sono un indovino».

Così parlò Zarathustra.

## COLLOQUIO CON IRE

### 1

Non era ancora un'ora che Zarathustra se ne andava per i suoi monti e i suoi boschi, quando vide a un tratto uno strano corteo. Proprio sul sentiero per il quale voleva discendere, gli venivano incontro due re, adorni di corone e cinture purpuree e sfavillanti di colori come fenicotteri<sup>9</sup>: essi spingevano davanti a sé un asino caricato. «Che vanno cercando questi re nel mio regno?» disse Zarathustra stupito al suo cuore e si nascose sveltamente dietro un cespuglio. Ma quando i re giunsero alla sua altezza, disse a mezza voce, come uno che parli fra sé: «Strano, strano! Come sta in piedi tutto questo? Vedo due re ma un asino solo!».

Allora i due re si fermarono, sorrisero, si voltarono dalla parte da cui era venuta la voce, poi si guardarono in faccia. «Cose del genere si pensano certo anche tra noi, disse il re di destra, ma non si dicono».

Il re di sinistra invece scrollò le spalle e rispose: «Sarà magari un capraio. O un eremita che ha vissuto troppo a lungo fra rupi e alberi. Anche proprio nessuna società guasta i buoni costumi».

«I buoni costumi? replicò sdegnato e amaro l'altro re: ma noi, da che cosa stiamo fuggendo? Non forse dai "buoni costumi"? Dalla nostra "buona società"?<sup>10</sup>

Meglio, in verità, vivere tra eremiti e caprai che non con la nostra plebe dorata, falsa e imbellettata, sebbene si chiami "buona società",

— sebbene si chiami "nobiltà". In essa tutto è falso e marcio, e innanzi tutto il sangue, grazie ad antiche e brutte malattie e a rappresentanti dell'arte medica ancora peggiori delle malattie.

Il tipo migliore e che preferisco è oggi ancora il contadino sano, rozzo, scaltro, cocciuto, tenace: è questa oggi la razza più aristocratica.

Il contadino è oggi l'uomo migliore; e la razza dei contadini dovrebbe essere padrona!<sup>11</sup> Questo è invece il regno della plebe — su ciò non mi lascio più ingannare. E plebe, però, significa: guazzabuglio.

Guazzabuglio plebeo: in esso tutte le cose sono mescolate e confuse, santo e ladrone, nobiletto ed Ebreo e ogni sorta di bestie dell'Arca di Noè.

I buoni costumi! Tutto è da noi falso e marcio. Nessuno è più capace di venerazione: e proprio *da ciò* noi stiamo fuggendo. Sono cani dolciastri e importuni, che indorano foglie di palma.

E questo lo schifo che mi soffoca, che anche noi re siamo diventati falsi, ci siamo travestiti e paludati nell'antica e ingiallita pompa dei padri, medaglioni per i più stupidi e i più furbi, e per chiunque oggi eserciti traffici col potere!

Noi non *siamo* i primi e dobbiamo tuttavia *sembrarlo*: di questa bugiarderia ci siamo infine stufati e disgustati.

Siamo fuggiti dalla plebaglia, da tutti quegli urloni e quelle mosche scacazzacarte, dal puzzo dei mercanti, dall'ambizione sgambettante, dal fiato cattivo: puah, vivere tra la plebaglia,

— puah, dover apparire i primi tra la plebaglia! O schifo, schifo, schifo! Che cosa contiamo più noi re?».

«Ti assale la tua vecchia malattia, disse a questo punto il re di sinistra, ti assale lo schifo, mio povero fratello. E però sai che qualcuno ci sta ascoltando».

Zarathustra, che aveva spalancato occhi e orecchi a questi discorsi, si alzò subito dal suo nascondiglio, si avvicinò ai re e così cominciò:

«Colui che vi ascolta, colui che volentieri vi ascolta, o re, si chiama Zarathustra.

Io sono lo Zarathustra che una volta disse: “Che cosa contano più i re!”. Perdonatemi, mi ha fatto piacere sentirvi dire tra voi: “Che cosa contiamo più noi re?”<sup>12</sup>.

Questo però è il *mio* regno e il mio dominio: che cosa cercate mai nel mio regno? Ma forse avete *trovato* per strada quel che *io* cerco: cioè l'uomo superiore».

Sentendo ciò, i re si batterono il petto ed esclamarono ad una voce: «Siamo scoperti!

Con la spada di questa parola hai squarciato la più profonda tenebra del nostro cuore. Hai scoperto la nostra ambascia, giacché, vedi, noi ci siamo messi in cammino per trovare l'uomo superiore —

— l'uomo che sia più elevato di noi: sebbene siamo re. A lui portiamo questo asino. L'uomo più elevato infatti deve anche essere il signore supremo sulla terra.

In tutto quanto il destino umano non c'è disgrazia peggiore che quando i potenti della terra non sono anche i primi tra gli uomini. Allora tutto diventa falso e storto e mostruoso.

E se sono poi gli ultimi e più bestie che uomini: allora la plebe sale e sale di



prezzo, finché la virtù plebea dice: “Vedi, io soltanto sono virtù!”».

«Che cosa sento mai? rispose Zarathustra; quale saggezza nei re! Ne sono estasiato, e, in verità, già mi vien voglia di farci su una rima:

— anche se verrà fuori una rima che non sarà adatta a tutte le orecchie. Io ho disimparato già da un pezzo a farmi riguardo per le orecchie lunghe. Orsù, coraggio!»

(E qui accadde che anche l’asino si mettesse a parlare: esso disse però distintamente e con malevolenza: I-O sì).

Un giorno — io credo nell’anno di grazia uno —

Esclamò la Sibilla, ubriaca senza vino:

«Ahimè, è tutto uno sconquasso!

Decadenza, rovina! Mai prima cadde il mondo così in basso!

Roma è scaduta a meretrice e a lupanare<sup>13</sup>.

Il Cesare di Roma s’è imbestiato e Dio stesso ebreo s’è fatto fare!»

## 2

I re ebbero molto diletto di queste rime di Zarathustra; ma il re di destra disse: «O Zarathustra, come abbiamo fatto bene a venirti a cercare!

I tuoi nemici infatti ci mostravano la tua immagine nel loro specchio: in esso tu apparivi con il ghigno di un demonio e con un riso di scherno: così che noi avevamo paura di te.

Ma a che serviva? Sempre di nuovo ci pungevi l’orecchio e il cuore coi tuoi detti. Allora ci siamo detti finalmente: ma che importa che aspetto abbia?

Noi lo dobbiamo *sentire*, lui che insegna: “Dovete amare la pace come mezzo per nuove guerre, e la pace breve più di quella lunga!”.

Nessuno ha mai pronunciato parole tanto guerriere: “Che cosa è buono? Essere valorosi è buono. E la buona guerra che santifica ogni causa”<sup>14</sup>.

O Zarathustra, il sangue dei nostri padri si rimescolò nei nostri corpi a tali parole: fu come il discorso della primavera alle vecchie botti di vino.

Quando le spade s’incrociavano come serpenti rossochiazzi, i nostri padri benedicevano la vita; il sole di ogni pace sembrava loro scialbo e tiepido, e la pace lunga faceva vergogna.

Come sospiravano, i nostri padri, quando vedevano appese alla parete spade biancolucenti e disseccate! Simili a loro, essi erano assetati di guerra. Una spada infatti vuol bere sangue e scintilla dal desiderio». —

Mentre in tal modo i re erano infervorati a parlare e a chiacchierare della felicità dei loro padri, Zarathustra fu preso da non piccola voglia di burlarsi del

loro fervore: giacché erano manifestamente re molto pacifici quelli che vedeva davanti a sé, di quelli che hanno le facce vecchie e delicate. Ma si contenne. «Ebbene, disse, questo è il sentiero che va da quella parte, là si trova la caverna di Zarathustra; e questa lunga giornata avrà una lunga serata! Ora però un grido d'aiuto mi chiama urgentemente lontano da voi.

Sarà un onore per la mia caverna, se dei re vorranno sedersi ad aspettare in essa: ma certo voi dovreste aspettare a lungo!

E però, che fa? Dove si impara oggi ad aspettare meglio che a corte? E tutta la virtù dei re, quella che è loro rimasta, non si chiama essa oggi: *saper aspettare?*»

Così parlò Zarathustra.

## LA SANGUISUGA<sup>15</sup>

E Zarathustra si rimise in cammino, meditabondo, addentrandosi nei boschi e costeggiando terreni paludosi; ma, come accade a coloro che riflettono su cose difficili, andò a sbattere alla fine contro qualcuno. E subito gli schizzarono in faccia in una volta un grido di dolore, due bestemmie e una ventina di ingiurie pesanti: sicché egli, per lo spavento, dato di piglio al bastone, bastonò per soprammercato colui che aveva calpestato. Subito dopo però tornò in sé; e il suo cuore rise della stoltezza appena fatta.

«Perdona, disse al malcapitato, che pieno di rabbia si era rialzato e messo a sedere, perdona e ascolta prima di tutto una similitudine.

Come un viandante che sogna di cose lontane va a sbattere improvvisamente, su una strada solitaria, contro un cane che dorme, un cane disteso al sole:

— come allora entrambi sussultano e si assaltano, simili a nemici mortali, questi due spaventati a morte: così è accaduto a noi.

Eppure! eppure — quanto poco è mancato che si accarezzassero tra loro, questo cane e questo solitario! Perché sono entrambi: solitari!»

«Chiunque tu sia, disse ancor sempre arrabbiato l'uomo che era stato calpestato, tu mi calpesti anche con la tua similitudine, e non solo con il tuo piede!

Guarda, sono io forse un cane?» — e nel dir così, da seduto che era si alzò in piedi, traendo il braccio nudo fuori dalla palude. Prima cioè egli stava steso a terra, nascosto e irriconoscibile, come coloro che appostano la selvaggina di palude.

«Ma che stai combinando?» fece Zarathustra spaventato, vedendo che molto sangue scorreva sul braccio nudo; che ti è accaduto? Ti ha forse morsicato, o infelice, una bestiaccia?

L'uomo che sanguinava rise, sempre arrabbiato. «Che te ne importa? disse, e voleva andarsene. Qui sono a casa mia e nel mio regno. Mi interroghi chi vuole: ma sarà difficile che io risponda a uno zotico».

«Ti sbagli, disse Zarathustra preso dalla compassione e trattenendolo, ti sbagli: qui non sei a casa tua, bensì nel mio regno, e in esso nessuno deve patir danno.

Chiamami pure come vuoi; io sono chi devo essere. Io chiamo me stesso Zarathustra.

Orsù, lì sale il sentiero che porta alla caverna di Zarathustra: essa non è lontana; non vuoi attendere presso di me alle tue ferite?

Ti è andata male, o infelice, in questa vita: prima ti ha morsicato la bestia e poi ti ha calpestato l'uomo!» —

Ma appena ebbe sentito il nome di Zarathustra, l'uomo calpestato si trasformò. «Che cosa mi accade mai! esclamò, *chi* mai mi interessa ancora in questa vita se non quest'unico uomo, cioè Zarathustra, e quell'unico animale che vive di sangue, la sanguisuga?

Per la sanguisuga stavo qui disteso sull'orlo di questa palude come un pescatore, e già il braccio che avevo steso era stato morso da dieci sanguisughe, quando una mignatta ancora più bella è venuta a morderlo per succhiare il mio sangue, Zarathustra in persona!

O felicità! O miracolo! Sia lodato questo giorno, che mi ha fatto venire a questa palude! Sia lodata la migliore e più viva ventosa che oggi esista, sia lodata la grande sanguisuga della coscienza, Zarathustra!»

Così parlò il calpestato; e Zarathustra si rallegrò delle sue parole e di quel che avevano di fine e riverente. «Chi sei? chiese dandogli la mano, tra noi rimane molto da spiegare e da rasserenare: ma già, mi sembra, si fa limpido e chiaro giorno».

«Io sono *il coscienzioso dello spirito*, rispose l'interrogato, e le cose dello spirito non è facile che qualcuno le prenda con più rigore, strettezza e durezza di me, eccetto colui dal quale ho imparato, Zarathustra stesso.

Meglio non saper niente che sapere molte cose a metà! Meglio essere uno stolto di testa propria che un saggio per giudizio altrui! Io vado fino in fondo:

— che cosa importa se questo è grande o piccolo? Se si chiama palude o cielo? Un palmo di fondo mi basta: purché sia davvero fondo e fondamento!

— un palmo di fondo: basta per starci sopra. Nella vera scienza coscienziosa non c'è niente di grande e niente di piccolo».

«Allora sei forse il conoscitore della sanguisuga? domandò Zarathustra; e inseguì la sanguisuga fin negli ultimi fondi, o coscienzioso?»

«O Zarathustra, rispose il calpestato, questa sarebbe un'enormità, come potrei osare di far ciò?

Ma ciò di cui sono maestro e conoscitore, è il *cervello* della sanguisuga: questo è il *mio* mondo!

Ed è, anche, un mondo! Ma perdona che qui parli il mio orgoglio, giacché in questo non ho uguali. Perciò ho detto "qui sono a casa mia".

Da quanto tempo già inseguo quest'unica cosa, il cervello della sanguisuga, perché la verità scivolosa qui non mi scivoli più di tra le mani! Questo è il *mio* regno!

— per questo ho gettato via tutto il resto, per questo mi è diventato indifferente tutto il resto; e a ridosso del mio sapere è accampata la mia nera ignoranza.

La mia coscienza dello spirito vuole da me che io sappia ima sola cosa e altrimenti nient'altro: mi fanno schifo tutti i mezzi e mezzi dello spirito, tutti i nebulosi, i fluttuanti, i fantasticanti.

Dove la mia onestà cessa, io sono cieco e voglio anche esserlo. Ma dove voglio sapere, voglio anche essere onesto, cioè duro, rigoroso, stretto, crudele, inesorabile.

Che *tu* avessi detto una volta, o Zarathustra: "Lo spirito è la vita che taglia nella propria carne"<sup>16</sup>, ciò mi sedusse e condusse alla tua dottrina. E, in verità, col mio sangue ho accresciuto il mio sapere!»

«Come l'evidenza insegna», soggiunse Zarathustra; giacché dal braccio nudo del coscienzioso continuava a colare giù il sangue. Vi si erano infatti attaccate dieci sanguisughe.

«O singolare compagno, quante cose mi insegna quest'evidenza qui, cioè tu stesso! E non tutte potrei forse versarle nei tuoi orecchi severi!

Orsù, ora separiamoci! Però mi farebbe piacere ritrovarti. Lì sale il sentiero che porta alla mia caverna: stanotte devi esservi mio gradito ospite!

Mi farebbe anche piacere riparare nel tuo corpo la pestata datati da Zarathustra: ci penserò sopra. Ma ora un grido d'aiuto mi chiama urgentemente lontano da te».

Così parlò Zarathustra.

Ma quando Zarathustra svoltò intorno a una rupe, ecco che vide, non lontano sotto di sé, sullo stesso sentiero, un uomo che agitava le membra come un pazzo furioso e che infine crollò a terra bocconi. «Alt! disse Zarathustra al suo cuore, quello lì sarà certo l'uomo superiore, da lui proveniva quel terribile grido di aiuto — voglio vedere cosa si può fare per aiutarlo». Ma accorso che fu sul posto dove l'uomo era steso a terra, trovò un vecchio tremante con gli occhi sbarrati; e per quanto si desse da fare per risollevarlo e rimetterlo in piedi, tutti i suoi sforzi riuscirono vani. Sembrava fra l'altro che lo sventurato non si accorgesse che c'era qualcuno accanto a lui; anzi non faceva che guardarsi intorno con gesti patetici, come se fosse abbandonato da tutti e solo al mondo. Da ultimo però, dopo molto tremare, fremere e torcersi, cominciò a lamentarsi così<sup>17</sup>:

Chi mi riscalda, chi mi ama ancora?

Date mani ardenti!

Date i bracieri dei vostri cuori!

Prostrato, rabbrividente,

Simile al moribondo a cui si scaldano i piedi —

Squassato, ahimè, da febbri ignote,

Tremante per gli aguzzi gelidi dardi di ghiaccio,

Da te incalzato, pensiero!

Innominabile, velato, orrendo!

Tu, cacciatore dietro le nuvole!

Atterrato dal tuo fulmine,

Tu occhio irridente che mi guati dalle tenebre: così io giaccio, Mi piego,

mi contorco, tormentato Da tutti gli eterni martiri, Colpito

Da te, crudelissimo cacciatore, Da te, Dio sconosciuto!

Colpisci più a fondo,

Colpisci ancora una volta!

Trafiggi, spezza questo cuore!

A che questo martoriare

Con dardi spuntati?

A che torni a guardare,

Non stanco ancora del tormento umano,

Coi tuoi occhi divini fulminanti di malizia?

Non uccidere vuoi tu,

Solo torturare, torturare?

A che torturare *me*,

Maligno Dio sconosciuto?

Ah ah! Ti avvicini pian piano?

In questa mezzanotte,

Che vuoi? Parla!

Tu mi premi, mi opprimi —

Ah! già troppo vicino!

Via, via!

Mi ascolti respirare,

Origli al mio cuore,

Geloso che sei —

Ma di che geloso?

Via, via! A che la scala?

Vuoi *tu penetrare*

Nel cuore,

Introdurti, nei miei pensieri

più segreti introdurti?

Svergognato! Ladro sconosciuto!

Che vuoi rubare?

Che vuoi origliare?

Che vuoi estorcere,

Tu torturatore!

Tu Dio carnefice!

O devo, come il cane,

Rotolarmi davanti a te?

Abbandonandomi, fuori di me dall'entusiasmo,

Scodinzolarti amore?

Invano! Continua a trafiggere,

Crudelissimo pungolo! No,

Non il tuo cane — la tua selvaggina sono io,

Crudelissimo cacciatore!

Il tuo più fiero prigioniero,

O predone dietro le nuvole!

Parla infine,

Che vuoi masnadiero, da *me*?

Tu avvolto nei fulmini! Sconosciuto! Parla,

Che *vuoi*, Dio sconosciuto?

Cosa? Il prezzo del riscatto?

Quanto denaro vuoi per il riscatto?

Chiedi molto! Così ti consiglia il mio orgoglio!  
E parla poco! Così ti consiglia l'altro mio orgoglio  
Ah, ah!

Me, vuoi? Me?

Tutto me?

Ah, ah!

E mi torturi, pazzo che sei,  
E martirizzi il mio orgoglio?  
Dammi *amore*— chi mi riscalda ancora?  
Chi mi ama ancora? Dammi mani ardenti,  
Dammi bracieri di cuori,  
Dà a me, il più solo,  
A cui ghiaccio, ah, settuplo ghiaccio  
Insegna a bramare nemici,  
Perfino nemici,  
Dà, sì, abbandona,  
Nemico crudelissimo,  
A me *tei*

Via!

Ecco che anch'egli è fuggito,  
Il mio ultimo unico compagno,  
Il mio grande nemico,  
Il mio Dio sconosciuto,  
Il mio Dio carnefice!

No! Toma indietro,  
Con tutte le tue torture!  
Dall'ultimo di tutti i solitari  
Oh, toma indietro!  
Tutti i miei torrenti di lacrime corrono  
Il loro corso verso di te!  
E l'ultima fiamma del mio cuore  
Fiammeggia *per te!*  
Oh, toma indietro,  
Mio Dio sconosciuto! Mio dolore! Mia ultima felicità!

bastone e colpì con tutte le forze colui che si lamentava. «Finiscila! gli gridò con una risata di rabbia, finiscila, commediante! Falsario! Mentitore matricolato! Io ti conosco bene!

Adesso te le riscaldo io le gambe, brutto mago, io so benissimo come si fa a riscaldare i tipi come te!»

«Fermati, disse il vecchio balzando in piedi, non battermi più, o Zarathustra! Facevo così solo per scherzo!

Queste cose fanno parte del mio artificio; volevo mettere alla prova te stesso, quando ti ho dato questa prova! E, in verità, tu hai ben scorto le mie intenzioni!

Ma anche tu mi hai dato di te una non piccola prova: sei *duro*, o saggio Zarathustra! Duramente colpisci con le tue “verità”, il tuo randello mi estorce *questa verità!*»

«Non adulare, rispose Zarathustra, ancora irritato e cupo in viso, commediante matricolato! Sei falso: che vai cianciando di verità?

Tu pavone dei pavoni, tu mare di vanità, *che cosa* hai recitato davanti a me, brutto mago, a *chi* dovevo credere, quando ti lamentavi in quella maniera?»

«*Il penitente dello spirito*, disse il vecchio, *quello* recitavo: tu stesso inventasti un giorno questa parola<sup>18</sup> —

— il poeta e mago, che finisce col rivolgere il proprio spirito contro se stesso, l'uomo trasformato, che gela per la sua cattiva scienza e coscienza.

E confessalo pure: c'è voluto molto tempo, o Zarathustra, prima che tu ti accorgessi del mio artificio e menzogna! *Tu credevi* alla mia sofferenza, quando mi tenevi il capo con le due mani —

— io ti ho sentito gemere: “E stato amato troppo poco, amato troppo poco!”. Che io ti ingannassi fino a tal punto, di ciò esultava intimamente la mia cattiveria».

«Avrai ingannato anche gente più fina di me, disse con durezza Zarathustra. Io non sto in guardia contro gli ingannatori, io *devo* essere senza prudenza<sup>19</sup>: così vuole la mia sorte.

Tu invece: *devi* ingannare: in questo ti conosco! Le tue parole devono sempre avere un doppio, triplo, quadruplo e quintuplo senso! Anche ciò che hai ora confessato, non è per me di gran lunga né abbastanza vero né abbastanza falso!

Ma, come potresti far diversamente, impostore matricolato? Imbelletteresti anche la tua malattia, se ti mostrassi nudo al tuo medico.

E così hai imbellettato davanti a me, poco fa, la tua menzogna, quando hai detto: “Facevo così *solo* per scherzo!”. V'era in ciò anche *serietà*, tu *hai* qualcosa di un penitente dello spirito!



Io ti capisco bene: sei diventato l'incantatore di tutti, ma contro di te non ti è restata più nessuna menzogna o astuzia — tu stesso sei per te disincantato!

Hai raccolto il disgusto come tua unica verità. Nessuna parola è più in te autentica, ma lo è la tua bocca: cioè il disgusto che è attaccato alla tua bocca».

—

«Ma chi sei tu? gridò a questo punto il vecchio mago con voce di sfida, chi si permette di parlare così *a me*, il più grande uomo vivente?» — e un verde fulmine scoccò dal suo occhio verso Zarathustra. Ma subito dopo egli cambiò atteggiamento e disse tristemente:

«O Zarathustra, sono stanco, sono nauseato dei miei artifici, io non sono *grande*, a che ingfermi? Ma, tu lo sai bene, io ho cercato la grandezza!

Volevo far la parte del grande uomo e ne persuasi molti: ma questa menzogna era al di sopra delle mie forze. Essa ora mi spezza.

O Zarathustra, in me tutto è menzogna; ma che io mi spezzi — questo mio spezzarmi è *autentico*!»

«Ti fa onore, disse Zarathustra cupamente e con gli occhi fissi a terra, ti fa onore che tu abbia cercato la grandezza, ma anche ti tradisce. Tu non sei grande.

O vecchio mago cattivo, *questa* è la tua cosa migliore e più onesta, che io rispetto in te, che tu ti sia stancato di te stesso e abbia detto: «io non sono grande».

*In questo* ti rispetto come un penitente dello spirito: e anche se soltanto per un soffio e un attimo, in quest'unico momento sei stato *autentico*.

Ma dimmi, che cosa cerchi qui nei *miei* boschi e tra le *mie* rupi? E quando ti sei messo sulla *mia* strada, quale prova volevi da me?

— in che cosa volevi tentare?»

Così parlò Zarathustra, e i suoi occhi scintillavano. Il vecchio mago stette un momento zitto, poi disse: «Io ti ho tentato? Io soltanto tento —

— tento, o Zarathustra, di trovare un uomo autentico, retto, semplice, univoco, un uomo di tutta onestà, un vaso di saggezza, un santo della conoscenza, un uomo grande!

Non lo sai dunque, o Zarathustra? *Io cerco Zarathustra*».

Qui ci fu tra i due un lungo silenzio; e Zarathustra si sprofondò talmente in se stesso, che chiuse gli occhi. Ma poi, tornando al suo interlocutore, prese il mago per la mano e disse, pieno di garbo e di malizia:

«Orsù, lì c'è il sentiero che porta in alto, là si trova la caverna di Zarathustra. In essa puoi cercare colui che vuoi trovare.

E chiedi consiglio ai miei animali, alla mia aquila e al mio serpente: essi ti

aiuteranno a cercare. Ma la mia caverna è grande.

Quanto a me, certo, non ho ancora visto un grand'uomo. Per ciò che è grande, oggi anche l'occhio dei più fini è grossolano. E il regno della plebe.

Ho trovato più d'uno che si stirava e si gonfiava, e il popolo gridava: "Guardate là, un grand'uomo!". Ma a cosa servono tutti i mantici? Alla fine il vento scappa fuori.

Alla fine la rana che si era gonfiata troppo a lungo scoppia<sup>20</sup>, e il vento scappa fuori. Pungere la pancia di un pallone gonfiato, questo io chiamo un bello scherzo. Ricordàtelo, ragazzi!

Quest'oggi appartiene alla plebe: chi *sa* ancora, tra la plebe, che cosa sia grande e che cosa piccolo? Chi potrebbe, tra essa, cercare la grandezza con successo? Un pazzo soltanto: i pazzi ci riescono.

Tu cerchi grandi uomini, pazzo strampalato? Chi te l'ha *insegnato*? È questa l'epoca per ciò? O tu, perfido cercatore, perché mi tenti?» —

Così parlò Zarathustra, col cuore sollevato, e tirò avanti ridendo per la sua strada.

## A RIPOSO<sup>21</sup>

Ma non molto tempo dopo essersi sbarazzato del mago, Zarathustra vide di nuovo qualcuno che stava seduto sul margine del sentiero da lui percorso, ossia un lungo uomo nero dal volto pallido ed emaciato: *questa vista* lo infastidì grandemente. «Ahi, ahi, diss'egli al suo cuore, ecco lì la tristezza imbacuccata, quello mi sembra della razza dei preti: che cosa vogliono *costoro* nel mio regno?

Ma come! Sono appena sfuggito a quel mago e devo subito imbattermi sulla mia strada in un altro negromante?

— in un qualche stregone che impone le mani, in un oscuro taumaturgo per grazia di Dio, in un unto calunniatore del mondo? Che il diavolo se lo porti!

Ma il diavolo non si trova mai là dove si dovrebbe trovare: arriva sempre troppo tardi, quel maledetto nano zoppo!»

Così, con impazienza, imprecava in cuor suo Zarathustra e pensava a come fare per passare oltre l'uomo nero senza guardarlo: ma ecco, le cose andarono diversamente. Nello stesso momento infatti l'uomo che stava seduto aveva visto a sua volta Zarathustra e, non dissimile da uno cui tocchi una fortuna insperata, balzò in piedi e gli si fece incontro.

«Chiunque tu sia, viandante, disse, aiuta uno che s'è smarrito e che cerca la

strada, un vecchio a cui può facilmente capitare qui qualcosa di male!

Questo mondo qui mi è estraneo e lontano, ho anche udito ululare le fiere; e colui che avrebbe potuto offrirmi protezione, egli stesso non è più.

Io cercavo l'ultimo uomo pio, un santo eremita, il quale era l'unico nella sua foresta che non avesse sentito dire ancora niente di quello che tutti quanti sanno oggi».

«*Che cosa* sanno tutti quanti oggi? disse Zarathustra. Forse che il vecchio Dio, nel quale tutti quanti hanno finora creduto, non vive più?»<sup>22</sup>

«L'hai detto, rispose il vecchio tristemente. E io ho servito questo vecchio Dio fino alla sua ultima ora.

Ora però sono a riposo, senza padrone, e tuttavia non libero, e non ho neanche più un'ora di gioia se non nel ricordo<sup>23</sup>.

Perciò sono venuto su questi monti, per celebrare infine di nuovo una festa, come si conviene a un vecchio papa e padre della Chiesa: giacché sappi che io sono l'ultimo papa! Una festa fatta di ricordi pii e servizi divini.

Ora però egli stesso è morto, l'uomo più pio, quel santo che nella foresta lodava costantemente Dio cantando e brontolando<sup>24</sup>.

Lui stesso non ce lo trovai più, quando trovai la sua capanna; ci trovai invece dentro due lupi che ululavano per la sua morte — ché tutti gli animali lo amavano. Allora son corso via.

Ero dunque venuto invano in questi boschi e su questi monti? Allora il mio cuore ha deciso che ne dovevo cercare un altro, il più pio di tutti coloro che non credono in Dio — che dovevo cercare Zarathustra!»

Così parlò il vegliardo, fissando con occhio acuto colui che gli stava di fronte; ma Zarathustra prese la mano del vecchio papa e la considerò a lungo con ammirazione.

«Guarda qua, venerabile uomo, disse poi, che bella mano lunga! Questa è la mano di uno che ha sempre impartito benedizioni. Ora però essa tiene fermo colui che tu cerchi, Zarathustra.

Sono io, Zarathustra il senzadio, che ti dice: chi è più senzadio di me, perché io mi rallegro dei suoi insegnamenti?»<sup>25</sup>

Così parlò Zarathustra, trapassando coi suoi sguardi i pensieri e le intenzioni recondite del vecchio papa. Questi infine cominciò:

«Chi lo amava e possedeva di più, adesso lo ha anche perduto di più:

— ecco, adesso sono io forse quello che di noi due è più senzadio? Ma chi potrebbe rallegrarsene?».

«Tu lo hai servito fino all'ultimo, domandò Zarathustra pensieroso dopo un profondo silenzio, sai *come* è morto? È vero quel che si dice, che è stata la pietà a strangolarlo?

— che egli vide come *l'uomo* fosse inchiodato alla croce e non lo sopportò, sicché l'amore per gli uomini divenne il suo inferno e alla fine la sua morte?»

Ma il vecchio papa non rispose, gettò uno sguardo sfuggente di lato, con un'espressione di cupo dolore.

«Lascialo andare, disse Zarathustra dopo aver riflettuto a lungo, continuando a fissare il vegliardo negli occhi.

Lascialo andare, ormai non c'è più. E anche se ti fa onore che tu dica solo bene di questo morto<sup>26</sup>, sai altrettanto bene di me *chi* egli fosse; e come andasse per vie strane»,

«Detto a tre occhi, disse rasserenato il vecchio papa (giacché era cieco d'un occhio), nelle cose di Dio io sono più illuminato di Zarathustra stesso — e me lo posso anche permettere.

Il mio amore lo servì lunghi anni, la mia volontà seguì in tutto la sua volontà. Ma un buon servitore sa tutto e anche varie cose che il padrone nasconde a se stesso.

Era un Dio nascosto, pieno di segreti. Tanto è vero che anche ad avere un figlio non pervenne che per vie traverse. Davanti alla porta della sua fede sta l'adulterio<sup>27</sup>.

Chi lo esalta come Dio dell'amore, non ha dell'amore un'idea abbastanza alta. Non volle questo dio essere anche giudice? Ma chi ama, ama al di là del premio e del castigo<sup>28</sup>.

Quand'era giovane, questo dio dell'Oriente era duro e vendicativo e si edificò un inferno per la delizia dei suoi prediletti.

Alla fine però divenne vecchio e molle e frollo e pietoso, più simile a un nonno che a un padre, ma simillimo a una vecchia nonna vacillante.

Se ne stava seduto, tutto avvizzito, al suo posticino accanto alla stufa, accorandosi per la debolezza delle gambe, stanco del mondo, stanco di volere, e rimase un giorno soffocato dalla sua troppo grande pietà».

«Vecchio papa, interlocuì a questo punto Zarathustra, hai tu visto ciò con i tuoi occhi? Potrebbe ben essere andata così: così *ma* anche altrimenti. Quando gli dèi muoiono, muoiono sempre di molte specie di morte.

Ma orsù! Così o così, così e così: ora non c'è più! Egli andava contro il gusto delle mie orecchie e dei miei occhi, cose peggiori non vorrei dire di lui.

Io amo tutto ciò che ha lo sguardo chiaro e la parola onesta. Ma egli — tu lo sai bene, vecchio prete, c'era in lui qualcosa della tua specie, della specie dei preti — egli era multivoco.

Era anche oscuro. Quanto baccagliò, quest'uomo sempre sbuffante di collera, per il fatto che lo capivamo male! Ma perché non parlava in modo più limpido?

E se dipendeva dalle nostre orecchie, perché egli ci diede orecchie che lo sentivano male? Se c'era fango nelle nostre orecchie, ebbene, chi ce l'aveva messo?

Troppe cose gli riuscirono male, a questo vasaio che non aveva imparato a fondo! Ma che si vendicasse sui suoi vasi e sulle sue creature del fatto che gli fossero riusciti male, questo fu un peccato contro il *buon gusto*.

Anche nella devozione si dà il buon gusto: e *questo* disse alla fine: “Basta con un dio *così*! Meglio nessun dio, meglio farsi il destino con le proprie mani, meglio essere pazzi, meglio essere noi stessi dio!”<sup>29</sup>».

«Che cosa sento? disse a questo punto il vecchio papa aguzzando le orecchie; o Zarathustra, tu sei più devoto di quel che credi, con una tale incredulità! Un qualche Dio in te ti ha convertito al tuo ateismo.

Non è la tua stessa religiosità, che non ti fa più credere a un dio? E la tua onestà strabocchevole ti porterà anche al di là del bene e del male!

Ma guarda, che cosa ti fu preservato? Tu hai occhi e mani e bocca, essi sono predestinati a benedire dall'eternità. Non si benedice solo con la mano.

In tua vicinanza, per quanto tu voglia essere il più senzadio, sento un segreto profumo d'incenso e di lunghe benedizioni: a me ne viene insieme gioia e dolore.

Fammi essere, o Zarathustra, tuo ospite anche solo per una notte! In nessun luogo della terra sto ora meglio che da te!»

«Amen! E così sia! disse Zarathustra con grande meraviglia, lassù sale il sentiero, lì si trova la caverna di Zarathustra.

Volentieri invero ti ci accompagnerei io stesso, o uomo venerabile, perché io amo tutti gli uomini pii. Ma ora un grido d'aiuto mi chiama urgentemente lontano da te.

Nel mio regno nessuno deve patir danno; la mia caverna è un buon porto. E più di tutto mi piacerebbe riportare sulla terraferma e rimettere su salde gambe ogni persona triste.

Ma chi potrebbe toglierti dalle spalle la *tua* malinconia? Per questo io sono troppo debole. Potremmo in verità aspettare molto a lungo, prima che uno risvegliasse per te il tuo dio.

Questo vecchio dio, infatti, non vive più: è morto fino in fondo».

Così parlò Zarathustra.

E di nuovo i piedi di Zarathustra andarono per monti e foreste, e i suoi occhi cercarono, cercarono, ma in nessun luogo si poté vedere colui che essi volevano vedere, il grande angosciato e invocatore di soccorso. Ma per tutto il cammino egli esultò in cuor suo e si sentì pieno di gratitudine. «Che buone cose mi ha portato questo giorno» disse, «per compensare il suo cattivo inizio! Che strani interlocutori ho trovato!

Voglio ora masticare a lungo le loro parole come buoni semi; il mio dente deve trituarle e maciullarle, finché mi fluiscano come latte nell'anima!»

Quando però il sentiero girò di nuovo intorno a una rupe, il paesaggio cambiò subitamente, e Zarathustra entrò nel regno della morte. Vi si ergevano picchi neri e rossastri: non un filo d'erba, non un albero, non un cinguettio. Era infatti una valle che tutti gli animali evitavano, pettino gli animali da preda; ci veniva solo una specie di brutti, grossi serpenti verdi, quando invecchiavano, per morirvi. Perciò i pastori chiamavano questa valle: Morte del serpente.

Ma Zarathustra sprofondò in un nero ricordo, giacché gli pareva come di essere già stato in quella valle. E molte cose pesanti scesero sulla sua mente: così che egli rallentò il passo, rallentò sempre più il passo e alla fine si fermò. Allora però vide, alzando gli occhi, qualcosa che stava seduto sul margine del sentiero, fatto come un essere umano, ma quasi non un essere umano, qualcosa di indescrivibile. E di colpo Zarathustra fu preso da una grande vergogna per il fatto di aver visto coi suoi occhi qualcosa del genere: arrossendo fino alla radice dei suoi capelli bianchi, distolse lo sguardo da esso e alzò il piede, per abbandonare quel luogo infame. Allora però quella morta desolazione parlò: sorgendo da terra, qualcosa si mise a gorgogliare e a rantolare come gorgoglia e rantola l'acqua di notte nelle condutture intasate; e alla fine si trasformò in voce umana e discorso umano: che così suonò:

«Zarathustra, Zarathustra, risolvi il mio enigma! Dimmi, dimmi, che cos'è *la vendetta contro il testimonia*?

Io ti invito a tornare indietro, qui c'è ghiaccio liscio! Bada, bada che il tuo orgoglio non abbia qui a rompersi le gambe!

Tu ti credi saggio, superbo Zarathustra! Allora risolvi l'enigma, o duro schiaccianoci — l'enigma che io sono! E dunque dimmi: chi sono Io?».

— Ma quando Zarathustra ebbe sentito queste parole — che cosa credete che avvenisse nella sua anima? *Lo assalì la pietà*; ed egli si abbatté di colpo, come una quercia che abbia resistito a lungo a molti boscaioli — pesantemente, improvvisamente, con spavento anche di coloro che volevano abbatte-la. Ma subito si risollevò da terra, e il suo volto si fece duro.

«Ti riconosco benissimo» disse con voce di bronzo: «*tu sei l'assassino di Dio!* Lasciami andare.

Non *sopportasti* colui che *ti* vedeva — che ti vedeva sempre e ti scrutava da parte a parte, tu che sei il più brutto degli uomini! Ti vendicasti di questo testimonio!»<sup>31</sup>

Così parlò Zarathustra e voleva andarsene; ma l'innominabile afferrò un lembo della sua veste e riprese a gorgogliare e a cercare le parole. «Rimani!» disse infine —

«rimani! Non passar oltre! Io ho capito quale scure ti ha atterrato: salute a te, o Zarathustra, che sei di nuovo in piedi!

Tu hai capito, lo so bene, come deve sentirsi colui che lo uccise, l'assassino di Dio. Rimani! Siediti qui, vicino a me, non sarà invano.

Da chi volevo andare io, se non da te? Rimani, siediti! Ma non mi guardare! Onora così la mia bruttezza!

Essi mi perseguitano: ora sei *tu* il mio ultimo rifugio. *Non* col loro odio, *non* coi loro sgherri: oh, di una tale persecuzione mi burlerei e sarei fiero e contento!

Non ha arriso finora ogni successo ai più perseguitati? E chi più perseguita impara facilmente a *seguire*: si trova infatti già dietro! No, è la loro *compassione* —

— è la loro compassione, quella dalla quale fuggo e mi rifugio da te. O Zarathustra, proteggimi, tu mio ultimo rifugio, tu che sei stato l'unico a capirmi:

— tu hai capito come deve sentirsi colui che *lo* uccise. Rimani! E se vuoi andar via, o impaziente: non andare per la strada per la quale sono venuto io. *Quella* strada è cattiva.

Sei in collera con me perché già da troppo tempo ciancico e farfuglio? Perché già ti do consigli? Ma sappi che sono io, l'uomo più brutto,

— che ha anche i piedi più grossi e pesanti. Dove passo *io*, lì la via è cattiva. Il mio piede uccide e sconfigge tutte le strade.

Ma che tu mi passavi accanto, in silenzio; che tu arrossivi, lo vidi bene: da ciò ti riconobbi come Zarathustra.

Chiunque altro mi avrebbe gettato la sua elemosina, la sua compassione, con lo sguardo e la parola. Ma per questo io non sono mendicante abbastanza, tu lo hai capito —

per questo sono troppo *ricco*, ricco di cose grandi, terribili, delle cose più brutte, più indicibili! La tua vergogna, o Zarathustra, mi ha *onorato*!

A fatica venni fuori dalla ressa dei compassionevoli — per trovare l'unico che oggi insegna: “La compassione è troppo invadente” — te, o Zarathustra!

— sia la compassione di un dio, sia quella degli uomini: la compassione va contro il pudore. E non voler aiutare può essere più nobile di quella virtù che

accorre.

Ma *questa* è ritenuta oggi la virtù stessa da tutta la genterella, la compassione: quelli non hanno rispetto per la grande infelicità, la grande bruttezza, il grande fallimento.

Io lascio scorrere lo sguardo al di sopra di tutti costoro, come il cane lascia scorrere il suo al di sopra delle groppe delle greggi brulicanti. E genterella grigia di buona lana e di buona lena.

Come l'airone lascia correre lo sguardo sopra gli stagni bassi, sprezzantemente, con la testa arrovesciata: così io lascio correre il mio sopra il brulichio delle grigie piccole onde e volontà e anime.

Per troppo tempo si è data loro ragione, a questa genterella: *così* si è dato loro alla fine anche il potere — e ora insegnano: “è buono solo ciò che la genterella approva”.

E “verità” si chiama oggi ciò che disse il predicatore, che egli stesso venne fuori da loro, quel santo singolare e intercessore della genterella, che di sé testimoniò: “Io sono la verità”<sup>32</sup>.

Già da un pezzo quest'uomo immodesto ha fatto alzar la cresta alla piccola gente — lui che non insegnò un piccolo errore quando insegnò “Io sono la verità”.

Fu mai risposto a un uomo immodesto più cortesemente?<sup>33</sup>

— Tu invece, o Zarathustra, passasti oltre a lui e dicesti: “No, no, tre volte no!”.

Tu mettesti in guardia contro il suo errore, tu fosti il primo a mettere in guardia contro la compassione — non tutti, non nessuno<sup>34</sup>, ma te e quelli della tua razza.

Tu ti vergogni della vergogna dei grandi sofferenti; e in verità, quando tu dici: “Dalla compassione si leva una grossa nuvola, state attenti, uomini!”

— quando insegni: “Tutti coloro che creano sono duri, ogni grande amore è al di sopra della sua stessa compassione”<sup>35</sup>: o Zarathustra, come mi sembri ben edotto sui segni del tempo!

Ma quanto a te — metti in guardia anche te stesso contro la *tua* compassione! Perché molti sono in cammino alla tua volta, molti che soffrono, dubitano, disperano, annegano, gelano —

Io ti metto in guardia anche contro di me. Tu hai risolto il mio migliore, più brutto enigma, me stesso e quel che ho fatto. Io conosco la scure che ti abbatte.

Ma egli *doveva* morire: egli vedeva con occhi che vedevano *tutto*— vedeva le profondità e gli abissi dell'uomo, tutta la sua nascosta ignominia e bruttezza.

La sua compassione non conosceva il pudore: egli penetrava nei miei angoli più sporchi. Questo curiosissimo, super-indiscreto e super-compassionevole



doveva morire.

Guardava sempre *me*: di un tale testimonio mi volli vendicare — o io stesso non vivere più.

Il dio che vedeva tutto, *anche l'uomo*: questo dio doveva morire! L'uomo non *sopporta* che un tale testimonio viva».

Così parlò l'uomo più brutto. Ma qui Zarathustra si alzò e si accinse ad andarsene: giacché si sentiva gelare fin dentro le viscere.

«Tu, innominabile» disse «mi hai messo in guardia contro la tua strada. Per ringraziarti di ciò io ti loderò la mia. Guarda, lassù si trova la caverna di Zarathustra.

La mia caverna è grande e profonda e ha molti angoli; lì anche chi più si nasconde trova il suo nascondiglio. E proprio accanto ad essa ci sono cento anfratti e trafori per animali che strisciano, svolazzano e saltano.

Tu, scacciato, che scacciasti te stesso, tu non vuoi soggiornare in mezzo agli uomini e alla loro compassione? Ebbene, fa come faccio io! Impara anche tu da me; solo chi fa impara.

E parla anzitutto e come prima cosa coi miei animali! L'animale più superbo e l'animale più accorto — essi potrebbero ben essere, per tutt'e due noi, i consiglieri adatti!»

Così parlò Zarathustra e se ne andò per la sua strada, più pensieroso e più lentamente di prima: giacché si faceva molte domande alle quali non trovava facilmente risposta.

«Com'è misero l'uomo!» pensava in cuor suo «come è brutto, com'è rantolante, com'è pieno di nascosta vergogna!

Mi si dice che l'uomo ami se stesso: ah, quanto dev'essere grande questo amore di sé! Quanto disprezzo esso ha contro di sé!

Anche quello lì si amava, come si disprezzava — egli è per me un uomo che ha un grande amore e un grande disprezzo.

Non ho trovato ancora nessuno che si sia disprezzato più profondamente: anche *questa* è altezza. Ahimè, era forse *quello* l'uomo superiore di cui udii il grido?

Io amo i grandi disprezzatori<sup>36</sup>. Ma l'uomo è qualcosa che deve essere superato».

Quando Zarathustra ebbe lasciato l'uomo più brutto, provò un gelo, e si sentì solo: cioè gli passavano per la mente molte cose fredde e solitarie, così che per esse anche le membra gli si raggelavano. Ma a forza di spingersi sempre più avanti, per monti e per valli, passando ora accanto a pascoli ubertosi e ora invece su greti selvaggi e pietrosi, dove forse una volta un qualche ruscello impaziente aveva avuto il suo letto: ecco che a un tratto riprese calore e si sentì rinfrancato in cuor suo.

«Che cosa mi è accaduto?» si domandò, «qualcosa di caldo e di vivo mi ristora, dev'essere nelle mie vicinanze.

Sono già meno solo; ignoti compagni e fratelli sciamano intorno a me, il loro caldo respiro tocca la mia anima».

Ma quando si guardò intorno cercando i consolatori della sua solitudine: guarda, erano vacche, che stavano l'una accanto all'altra su un'altura; la loro vicinanza e il loro odore avevano riscaldato il suo cuore. Ma queste vacche sembravano tutte intente ad ascoltare qualcuno che stesse parlando loro e non fecero attenzione a colui che sopraggiungeva. Ma come Zarathustra fu vicinissimo a loro, sentì distintamente che in mezzo alle vacche c'era un uomo che parlava; e manifestamente tutte quante tenevano la testa rivolta verso colui che parlava.

Allora Zarathustra si lanciò premuroso in mezzo alle bestie e le sospinse di lato, giacché temeva che lì fosse accaduto a qualcuno qualcosa di male, a cui difficilmente la compassione delle vacche potesse porre rimedio. Ma in ciò si era sbagliato; perché, guarda, c'era lì un uomo seduto per terra che sembrava discorrere con le vacche, in modo tale che esse non ne avevano alcun timore, un uomo pacifico, un predicatore della montagna<sup>37</sup>, dai cui occhi parlava la bontà stessa. «Che cosa cerchi qua?» gridò Zarathustra stupito.

«Che cosa cerco qua?» rispose l'altro: «la stessa cosa che cerchi tu, guastafeste! cioè la felicità sulla terra.

E a tal fine vorrei imparare da queste vacche. Giacché, sappilo, è già mezza mattinata che parlo a loro, e proprio ora volevano rispondermi. Perché le disturbi?

Se non cambiamo e non diventiamo come le vacche, non entreremo nel regno dei cieli<sup>38</sup>. Da loro cioè noi dovremmo imparare una cosa: il ruminare.

E in verità, se anche l'uomo conquistasse tutto il mondo, ma non imparasse quest'unica cosa<sup>39</sup>, il ruminare: a che gli servirebbe? Non si libererebbe dalla sua afflizione

— dalla sua grande afflizione: e questa si chiama oggi *disgusto*. Chi non ha oggi il cuore, la bocca e gli occhi pieni di disgusto? Anche tu, anche tu! Guarda invece queste vacche!»

Così parlò il predicatore della montagna, e poi rivolse lo sguardo verso Zarathustra — giacché fino allora aveva continuato a guardare con amore le vacche — qui però si trasformò. «Chi è colui con cui parlo?» gridò spaventato balzando in piedi.

«E l'uomo senza disgusto, è Zarathustra in persona, il superatore del grande disgusto, è l'occhio, è la bocca, è il cuore di Zarathustra in persona».

E così dicendo baciò le mani a colui al quale aveva parlato con gli occhi pieni di lacrime, e si comportò in tutto come uno a cui sia piovuto dal cielo inaspettatamente un dono e gioiello prezioso. Le vacche intanto stavano a guardare tutto ciò meravigliandosi.

«Non parlare di me, o uomo singolare e amabile! disse Zarathustra schermendosi dalla sua tenerezza, parlami anzitutto di te! Non sei tu il mendicante volontario che rifiutò una volta una grande ricchezza?<sup>40</sup>

— che si vergognò della sua ricchezza e dei ricchi e fuggì dai più poveri, per donare loro la sua abbondanza e il suo cuore? Ma essi non lo accolsero».

«Ma essi non mi accolsero, disse il mendicante volontario, lo sai bene. E così finii per andare dagli animali e per venire da queste vacche».

«Allora apprendesti, Zarathustra interruppe così il suo interlocutore, come sia più difficile fare del bene che ricevere del bene, e che il saper donare è *un'arte* e l'estrema e più astuta arte maestra della bontà».

«Specialmente oggi, rispose il mendicante volontario, cioè oggi che tutto quanto è basso è diventato ribelle e ombroso e altezzoso a modo suo: ossia al modo della plebe.

Giacché è giunta l'ora, lo sai bene, della grande infausta lunga e lenta insurrezione della plebe e degli schiavi: la quale non cessa di crescere!

Ormai coloro che stanno in basso si indignano di ogni beneficenza e piccola munificenza; e gli straricchi stiano in guardia!

Chi oggi come le bottiglie panciute sgocciola da colli troppo stretti — a tali bottiglie si rompe oggi volentieri il collo.

Avidità lasciva, invidia biliosa, sorda sete di vendetta, superbia plebea: tutto ciò mi saltò in faccia. Non è più vero che i poveri sono beati<sup>41</sup>. E il regno dei cieli è dalle vacche».

«E perché non dai ricchi?» domandò Zarathustra per tentarlo, mentre teneva a bada le vacche che, stronfiando, annusavano confidenzialmente quell'uomo pacifico.

«Che stai a tentarmi? rispose questi. Lo sai tu stesso anche meglio di me. Che cosa mi spinse ad andare dai più poveri, o Zarathustra? Non fu il disgusto per i nostri più ricchi?

— per i forzati della ricchezza, che raccattano il loro vantaggio da ogni spazzatura, con occhi freddi, pensieri libidinosi, per questa plebaglia il cui fetore sale fino al cielo,

— per questa plebe dorata e adulterata, i cui padri erano grinfie-lunghe, avvoltoi o straccivendoli, con mogli condiscenti, lascive, volubili — tra loro e una prostituta la distanza cioè è breve —

Plebe in alto, plebe in basso! Che cosa vuol dire più oggi “povero” e “ricco”? Questa distinzione l’ho disimparata — perciò son fuggito via, lontano, sempre più lontano, finché sono arrivato tra queste vacche».

Così parlò quell’uomo pacifico e parlando stronfiava e sudava anche lui: così che le vacche si meravigliarono di nuovo. Ma Zarathustra continuò a guardarlo in viso sorridendo, mentre così duramente parlava, e scosse il capo in silenzio.

«Tu fai violenza a te stesso, o predicatore della montagna, quando fai uso di tali parole dure. La tua bocca, il tuo occhio non sono fatti per tale durezza.

E neanche, come mi sembra, il tuo stomaco stesso: *a questo* ripugna ogni siffatto infuriare e odiare e schiumar di rabbia. Il tuo stomaco vuole cose più blande: non sei un carnivoro.

Mi sembri piuttosto uno che si nutra di piante e di radici. Forse mastichi semi. Ma sicuramente rifuggi dalle gioie della carne e ami il miele».

«Mi hai ben capito, rispose il mendicante volontario, col cuore alleviato. Amo il miele, mastico anche i semi, giacché ho cercato ciò che fa la bocca buona e l’alito puro:

— anche ciò che richiede molto tempo, l’opera di un giorno e di una bocca per oziosi e perdigiorno delicati.

Certo le più brave in ciò sono state queste vacche: esse hanno inventato per sé il ruminare e il giacere al sole. Si astengono anche da tutti i pensieri gravi che gonfiano il cuore».

«Ebbene, disse Zarathustra: dovresti vedere anche i *miei* animali, la mia aquila e il mio serpente — essi non hanno oggi uguali sulla terra.

Guarda, quello è il sentiero che porta alla mia caverna: sii questa notte suo ospite. E parla con i miei animali della felicità degli animali—

— finché tornerò a casa anch’io. Perché ora un grido d’aiuto mi chiama urgentemente lontano da te. Da me troverai anche miele nuovo, miele dorato, miele di favo fresco come ghiaccio: mangialo!

Ma adesso prendi subito congedo dalle tue vacche, uomo singolare e amabile, sebbene possa riuscirci difficile. Perché esse sono i tuoi più caldi amici e maestri!» —

— «Eccettuato uno, che ho ancora più caro, rispose il mendicante volontario. Tu stesso sei buono e ancora migliore di una vacca, o Zarathustra!»

«Va' via, va' via, perfido adulatore! gridò Zarathustra con cattiveria, che stai a corrompermi con tale lode e miele di lusinghe?»

«Va' via, va' via da me!» gridò ancora una volta e alzò il bastone sulla testa del tenero mendicante; ma questi se la svignò alla svelta.

## L'OMBRA

Ma il mendicante volontario era appena scappato via e Zarathustra si era appena ritrovato solo con se stesso, quando senti dietro di sé un'altra voce che gridava: «Fermati, Zarathustra! Aspetta dunque! Sono io, sì, Zarathustra, io, la tua ombra!»<sup>42</sup>. Ma Zarathustra non aspettò, perché era stato improvvisamente colto da fastidio per tutto quell'afflusso e ressa sui suoi monti. «Dov'è andata a finire la mia solitudine?» disse.

«Comincio davvero ad averne abbastanza; queste montagne brulicano, il mio regno non è più di *questo* mondo<sup>43</sup>, ho bisogno di altre montagne.

Mi chiama la mia ombra? E che mi importa della mia ombra? Mi corra pure dietro! Io invece correrò via da lei».

Così parlò Zarathustra al suo cuore e fuggì via. Ma colei che gli stava dietro lo seguì: sicché presto furono in tre a correre l'uno dietro l'altro, cioè prima il mendicante volontario, poi Zarathustra e, terza ed ultima, la sua ombra. Non era molto che correvano così, che Zarathustra si rese conto della sua stoltezza e di colpo si scrollò di dosso ogni fastidio e disgusto.

«Ma come!» disse, «non sono sempre accadute a noi vecchi eremiti e santi le cose più ridicole?

In verità, a forza di stare sulle montagne, la mia stoltezza è cresciuta ben alta! Ed ora sento scricchiolare l'una dietro l'altra sei vecchie gambe di matti!

Ma può mai Zarathustra aver timore di un'ombra? Mi sembra anche da buon ultimo che essa abbia le gambe più lunghe delle mie».

Così parlò Zarathustra, ridendo con gli occhi e con gli intestini, poi si fermò e si voltò di scatto — ed ecco che per poco non buttava a terra il suo inseguitore, la sua ombra: tanto già essa lo stringeva da presso e gli stava alle calcagna, e tanto debole era anche. Quand'egli infatti la esaminò con lo sguardo, se ne spaventò come per l'apparizione improvvisa di un fantasma: così sottile, nerastra, scavata e come sopravvissuta gli sembrò questa inseguitrice.

«Chi sei?» domandò Zarathustra con foga, «che cosa fai qui? E perché ti chiami la mia ombra? Tu non mi piaci».

«Perdonami» disse l'ombra, «se sono quella che sono; e se non ti piaccio, ebbene, o Zarathustra, non posso che complimentarmi con te per il tuo buon gusto.

Io sono una che va errando e che ha già fatto molta strada alle tue calcagna: sempre in cammino, ma senza meta, e anche senza casa: sicché mi manca veramente poco per essere l'eterno Ebreo errante, a parte che non sono né eterna né ebrea.

Come, non potrò fermarmi mai? Dovrò essere sempre in balia di tutti i venti, sospinta senza posa da ogni parte? O terra, tu mi sei diventata troppo rotonda!

Io mi sono già posata su ogni superficie, come polvere stanca, mi sono addormentata su specchi e vetri di finestre: tutti prendono da me, ma nessuno mi dà, e io mi assottiglio — sono diventata l'ombra di me stessa.

Ma più di tutto, Zarathustra, sono volata e sono corsa dietro a te, e se qualche volta mi nascondevo ai tuoi occhi, ero pur sempre la tua ombra migliore: dovunque ti sei seduto tu mi sono seduta anch'io.

Con te mi sono aggirata nei mondi più remoti e glaciali, simile a una fantasima che corra volontariamente sui tetti invernali e sulla neve.

Con te mi sono inoltrata in ogni cosa più proibita, più cattiva e più lontana: e se c'è in me qualcosa che possa dirsi virtù, è che non ho avuto mai paura di nessun divieto.

Con te ho infranto tutto ciò che il mio cuore venerava, ho rovesciato tutte le pietre di confine e i simulacri, sono corsa dietro a tutti i desideri più pericolosi — veramente, non c'è delitto al mondo sul quale io non sia passata già una volta.

Con te ho disimparato a credere alle parole e ai valori e ai grandi nomi.

Quando il diavolo cambia pelle, non si distacca da esso anche il nome? Anche questo infatti è pelle. Lo stesso diavolo è forse nien-t'altro che pelle.

“Niente è vero, tutto è permesso”<sup>44</sup>: così mi sono detta. Mi sono lanciata nelle acque più gelide, con testa e cuore. Ah, quanto spesso, poi, me ne sono stata nuda come un gambero rosso!

Ah, dov'è finita tutta la mia bontà, tutto il mio pudore e tutta la mia fede nei buoni? Ah, dov'è finita quella mentita innocenza che possedevo una volta, l'innocenza dei buoni e delle loro nobili menzogne?

Troppo spesso, invero, seguendo la verità le sono stata troppo sui calcagni: ed essa allora mi ha calpestato la testa. Altre volte pensavo di mentire e, guarda, proprio allora coglievo la verità.

Troppe cose mi si sono chiarite: e ora non mi importa più di niente. Non vive più niente che io ami; come potrei amare ancora me stessa?

“Vivere come ne ho voglia, o non vivere affatto”: così voglio io, così vuole anche il più santo. Ma, ahimè, ne ho io ancora voglia?

Ho *io* ancora una meta? Un porto verso cui corra la *mia* vela?

Un buon vento? Oh, solo chi sa *verso dove* sta andando, sa anche quale vento sia buono e il suo vento propizio.

Che cosa mi è restato? Un cuore stanco e insolente; una volontà incostante; ali tarplate; una spina dorsale spezzata.

Questo ricercare la *mia* casa: o Zarathustra, tu lo sai bene, questa ricerca è stata la *mia* tribolazione, essa mi consuma.

“Dov’è la *mia* casa?” Questo domando e cerco e ho cercato, e questo non ho trovato. O eterno essere dappertutto, o eterno non essere in nessun luogo, o eterna inanità del tutto!»

Così parlò l’ombra, e a queste parole il volto di Zarathustra si fece più lungo. «Tu sei la mia ombra» diss’egli alla fine, con tristezza.

«Il tuo pericolo non è piccolo, spirito libero ed errabondo! Hai avuto una cattiva giornata: bada che non ti tocchi una serata ancora peggiore!

A coloro che non trovano pace come te anche un carcere finisce per sembrare un luogo di beatitudine. Hai mai visto come dormono i delinquenti in prigione? Dormono tranquilli, si godono la loro nuova sicurezza.

Sta’ in guardia perché non ti catturi alla fine una qualche fede stretta, una qualche illusione dura e severa! Ormai ti seduce e tenta, infatti, qualunque cosa sia stretta e salda.

Hai perduto la meta: ahimè, come ti giocherai questa perdita e come te ne rifarai? Con la meta hai perduto anche la strada!

Tu, povera vagabonda, errabonda, tu farfalla stanca! Vuoi tu avere stasera una sosta e una dimora? Allora va’ su alla mia caverna!

Quello è il sentiero che porta alla mia caverna. E ora mi allontanerò subito da te. Si è già posata come un’ombra su di me.

Andrò solo, affinché si faccia di nuovo chiaro intorno a me. Per questo dovrò camminare allegramente ancora per un pezzo. Però stasera da me si ballerà!»

Così parlò Zarathustra.

## AL MERIGGIO

E Zarathustra camminò, camminò e non trovò più nessuno e fu solo e trovò sempre di nuovo sé e godette e sorseggiò la sua solitudine e pensò a cose

buone — per ore. Ma nell'ora del mezzogiorno, quando il sole stava proprio a picco sul suo capo, giunse a un vecchio albero ricurvo e nodoso, che era abbracciato tutt'intorno e nascosto a se stesso dal ricco amore di una vite: da esso pendevano, incontro al viandante, grappoli gialli in abbondanza. Allora gli venne voglia di spegnere una piccola sete e di cogliere un grappolo; ma quando aveva già steso il braccio per farlo, gli venne ancor più voglia di qualcos'altro: cioè di stendersi sotto l'albero, nell'ora del perfetto meriggio, e di dormire.

Ciò fece Zarathustra; e appena fu steso a terra, nel silenzio e nel segreto dell'erba multicolore, aveva anche già dimenticato la sua piccola sete e si addormentò. Giacché, come dice il proverbio di Zarathustra: una cosa è più necessaria dell'altra<sup>45</sup>. Solo che i suoi occhi rimanevano aperti: essi infatti non si stancavano di guardare e benedire l'albero e l'amore della vite. E così nell'addormentarsi Zarathustra parlò al suo cuore:

Zitto, zitto! Non è diventato proprio ora perfetto il mondo? Che mi accade mai?

Come un vento leggiadro, non veduto, danza sul mare liscio come una tavola, lieve, leggero come una piuma: così danza su me il sonno.

Non mi chiude gli occhi, mi lascia l'anima sveglia. Esso è lieve, veramente! leggero come una piuma.

Mi persuade, non so come; con mano lusinghevole mi tocca dentro delicatamente, mi costringe. Sì, costringe la mia anima a distendersi:

— come mi diventa lunga e stanca, la mia anima stravagante! E giunta per lei la sera di un settimo giorno proprio a mezzogiorno?<sup>46</sup> Vagò essa troppo a lungo già beata fra cose buone e mature?

Essa si distende, si fa lunga, lunga, più lunga! giace in silenzio, la mia anima stravagante. Ha già gustato troppe cose buone, questa tristezza dorata la opprime, essa storce la bocca.

— Come una nave che sia entrata nella sua baia più tranquilla: e ora si appoggi alla terra, stanca dei lunghi viaggi e dei mari incerti. Non è la terra più fedele?

Come una tale nave si appoggia, si stringe alla terraferma — per questo basta che un ragno tessa da terra un filo fino a lei. Non c'è bisogno qui di funi più forti.

Come una tale nave stanca nella baia più tranquilla: così mi riposo ora anch'io vicino alla terra, ad essa fedele, fiducioso, in attesa, ad essa legato dai fili più sottili.

O felicità, o felicità! Vuoi forse cantare, o anima mia? Giaci nell'erba. Ma



questa è l'ora segreta, solenne, in cui non un pastore suona il suo flauto.

Guardatene! L'ardente meriggio dorme sui campi. Non cantare! Taci! Il mondo è perfetto<sup>47</sup>.

Non cantare, capinera, o anima mia! Non sussurrare nemmeno! Guarda — zitta! il vecchio meriggio dorme, muove la bocca: non sta proprio ora bevendo una goccia di felicità?

— una vecchia goccia bruna di felicità dorata, di vino dorato? Qualcosa guizza su di lui, la sua felicità ride. Così ride un dio. Zitta!

— «Per essere felici — quanto poco basta già per essere felici!» Così dissi una volta, e mi sembrò di aver detto una cosa intelligente. Ma era una bestemmia: *questo* l'ho imparato ormai. I pazzi intelligenti parlano meglio.

Proprio ciò che è minimo, più tenue, più lieve, il fruscio di una lucertola, un soffio, un guizzo, un batter d'occhi - *Il poco* fa la *migliore* specie di felicità. Zitta!

— Che cosa mi è accaduto: Ascolta! E forse il tempo volato via? Non cado io? Non sono io caduto — ascolta! nel pozzo dell'eternità?

— Che cosa mi accade? Zitta! Mi trafigge — ahi — il cuore? Il cuore! Oh, spezzati, spezzati, cuore, dopo tale felicità, dopo tale trafittura!

— Come? Non è diventato proprio ora perfetto il mondo? Rotondo e maturo? Oh, il rotondo cerchio d'oro dove vola mai? Io gli corro dietro! Presto!

Zitta — (e qui Zarathustra si stirò e sentì che dormiva).

In piedi! disse a se stesso, dormiglione! Dormiglione del mezzogiorno! Suvvia, forza, vecchie gambe! È tempo e più che tempo, vi è rimasto ancora qualche buon pezzo di strada da fare —

Adesso avete dormito abbastanza, ma per quanto? Una mezza eternità! Suvvia, forza dunque, mio vecchio cuore! Quanto tempo ti ci vuole per svegliarti del tutto dopo tale sonno?

(Ma qui si addormentò di nuovo, e la sua anima parlò contro di lui e si schermì e si rimise a giacere) — «Lasciami stare! Zitto! Non è divenuto proprio ora perfetto il mondo? Oh, la rotonda palla d'oro!»

«Alzati» disse Zarathustra, «piccola ladra, rubagiorni! Come, continui a stirarti, a sbadigliare, a sospirare, a cadere dentro pozzi profondi?

Ma chi sei tu? O anima mia!» (e qui egli si spaventò, perché un raggio di sole era caduto dal cielo sulla sua faccia).

«O cielo sopra di me» disse sospirando e si mise a sedere «tu mi guardi? Ascolti la mia anima stravagante?

Quando berrai questa goccia di rugiada che è caduta su tutte le cose della terra — quando berrai quest'anima stravagante —

quando, pozzo dell'eternità, sereno raccapricciante abisso del meriggio,

quando riberrai in te l'anima mia?»

Così parlò Zarathustra e si alzò dal giaciglio sotto l'albero come da un'ebbrezza sconosciuta: e guarda, il sole stava sempre a picco sul suo capo. E qualcuno potrebbe dedurne con ragione che allora Zarathustra non avesse dormito a lungo.

## IL SALUTO

Fu solo nel tardo pomeriggio che Zarathustra, dopo lungo e vano cercare e vagare, fece ritorno alla sua caverna. Ma allorché fu di fronte ad essa, a non più di venti passi di distanza, ecco che avvenne quello che meno, allora, egli si sarebbe aspettato: udì di nuovo il grande *grido d'aiuto*. E, cosa stupefacente! questa volta esso proveniva proprio dalla sua caverna. Ma era un grido lungo molteplice strano, e Zarathustra distinse nettamente che era composto di molte voci: anche se, udito da lontano, poteva suonare come il grido emesso da un'unica bocca.

Allora Zarathustra balzò verso la sua caverna e, guarda! quale spettacolo si offrì ai suoi occhi subito dopo quello che si era offerto ai suoi orecchi! Giacché sedevano lì tutti quanti insieme coloro che egli aveva incontrato sul suo cammino durante il giorno: il re di destra e il re di sinistra, il vecchio mago, il papa, il mendicante volontario, l'ombra, il coscienzioso dello spirito, il triste indovino e l'asino; l'uomo più brutto s'era messo una corona in testa e si era cinto con due fasce di porpora — perché amava, come tutti i brutti, travestirsi e farsi bello. E in mezzo a quest'afflitta compagnia stava l'aquila di Zarathustra, arruffata e inquieta, perché doveva rispondere a troppe cose per le quali il suo orgoglio non aveva risposta; dal collo le pendeva però l'accorto serpente.

Zarathustra contemplò tutto ciò con grande meraviglia; poi esaminò uno per uno i suoi ospiti con affabile curiosità, lesse nelle loro anime e di nuovo si meravigliò. Frattanto gli invitati si erano alzati dai loro seggi e aspettavano con rispetto che Zarathustra parlasse. E così Zarathustra parlò:

«O voi che disperate, esseri stravaganti! Ho dunque udito il *vostro* grido di aiuto? E ora so anche dove sia da cercare colui che ho cercato oggi invano: *l'uomo superiore*:

— si trova proprio nella mia caverna, l'uomo superiore! Ma di che mi meraviglio! Non l'ho io stesso attirato a me con il sacrificio del miele e con gli astuti allettamenti della mia felicità?

Però mi sembra che non siate tanto adatti a farvi compagnia tra voi, che vi

amareggiate il cuore reciprocamente, voi che gridate al soccorso, trovandovi qui tutti insieme? Deve prima venire qualcuno,

— qualcuno che vi faccia di nuovo ridere, qualche buon pagliaccio allegro, un ballerino e vento e furia scatenata, un qualche vecchio pazzo? Che ve ne sembra?

Perdonatemi però, voi che disperate, se davanti a voi parlo con tali piccole parole, indegne in verità di tali ospiti! Ma voi non indovinate *che cosa* renda il mio cuore così petulante:

— voi stessi lo rendete e la vostra vista, perdonatemelo! Chiunque veda qualcuno disperato diventa infatti coraggioso. Parlare a uno che sia disperato — per questo ognuno si ritiene abbastanza forte.

Anche a me voi avete dato questa forza — un buon dono, miei nobili ospiti! Un eccellente dono ospitale! Ebbene ora non adiratevi se a mia volta vi offro del mio.

Questo qui è il mio regno e il mio dominio: ma ciò che è mio, per questa sera e questa notte sarà vostro. I miei animali vi serviranno: sia la mia caverna il vostro luogo di riposo!

Da me, a casa mia, nessuno deve disperare, nel mio territorio io proteggo ognuno contro le sue bestie feroci. E questa è la prima cosa che vi offro: la sicurezza!

E la seconda è: il mio dito mignolo. E una volta che abbiate preso *quello*, ebbene, prendetevi pure tutta la mano, e il cuore ancora! Benvenuti quassù, benvenuti, ospiti miei!».

Così parlò Zarathustra, ridendo d'amore e di cattiveria. Dopo questo saluto, i suoi ospiti si inchinarono nuovamente e tacquero riverenti; e il re di destra gli rispose a nome loro.

«Da come, o Zarathustra, ci hai porto la mano e il saluto, noi ti riconosciamo come Zarathustra. Tu ti sei abbassato davanti a noi; quasi hai fatto male alla nostra riverenza:

— ma chi sarebbe capace di abbassarsi come te con tale orgoglio? *Questo* solleva anche noi, è un ristoro per i nostri occhi e cuori.

Anche solo per vedere questo, saliremmo volentieri su monti anche più alti di quanto non sia questo. Siamo infatti venuti per il piacere di vedere, volevamo vedere ciò che rischiara gli occhi offuscati.

Ed ecco, tutto il nostro gridare al soccorso è passato. Già ci si sono aperti mente e cuore, già essi sono estasiati. Manca poco: e il nostro coraggio diventerà petulante.

Niente, o Zarathustra, cresce sulla terra di più rallegrante di una volontà alta e forte: è questa la sua pianta più bella. Tutto un paesaggio si ristora a un

tale albero.

Io paragono al pino, o Zarathustra, chi cresce verso l'alto come te: lungo, tacito, duro, solitario, fatto del legno migliore e più duttile, magnifico —

— ma alla fine proteso con forti e verdi rami verso il *suo* dominio, e con forti domande verso venti e temporali e tutto ciò che abita le altezze,

— con risposte ancora più forti, imperioso, vittorioso: oh, chi non salirebbe su alti monti per vedere tali piante?

Del tuo albero qui, o Zarathustra, si allegra anche chi è afflitto, chi è fallito, la tua vista dà sicurezza anche a chi è malfermo e risana il suo cuore.

E in verità, verso il tuo monte e albero si rivolgono oggi molti sguardi; si è formata una grande aspettazione, e più d'uno ha cominciato a domandarsi: chi è Zarathustra?

E a chi tu abbia mai versato nell'orecchio gocce del tuo canto e del tuo miele: tutti coloro che stanno nascosti, che vivono da eremiti, da soli o in coppia, hanno detto a un tratto al loro cuore:

“Vive ancora Zarathustra? Non vale più la pena di vivere, tutto è indifferente, tutto è vano — oppure dobbiamo vivere con Zarathustra!”.

“Perché non viene, lui che si è annunciato già da tanto tempo? così domandano molti; lo ha ingoiato la solitudine?<sup>48</sup> O dobbiamo forse andare noi da lui?”

Accade ormai che la stessa solitudine si infrollisca e si spacchi, come una tomba che si spacca e non può più contenere i suoi morti. Dappertutto si vedono risorti<sup>49</sup>.

Sempre più in alto montano ormai le onde intorno al tuo monte, o Zarathustra. E per quanto alta sia la tua cima, molti dovranno salire fino a te; la tua navicella non rimarrà più per molto all'asciutto.

E che noi disperati siamo ora venuti nella tua caverna e già non disperiamo più: è solo un segno e un annuncio che altri migliori sono in cammino verso di te —

— giacché esso stesso è in cammino verso di te, l'ultimo resto di Dio tra gli uomini, cioè: tutti gli uomini del grande anelito, del grande disgusto, del grande tedio,

— tutti coloro che non vogliono vivere, a meno che non riescano a *sperare* di nuovo — a meno che non imparino da te, o Zarathustra, la *grande speranza*!»

Così parlò il re di destra e prese la mano di Zarathustra per baciarla; ma Zarathustra si schermì dalla sua venerazione e indietreggiò spaventato, in silenzio e improvvisamente come rifugiandosi in remote lontananze. Ma dopo poco era già di nuovo con i suoi ospiti. Li fissò con occhi chiari e scrutatori e disse:

«Ospiti miei, uomini superiori, io voglio parlare con voi tedesco e chiaro. Non *voi* aspettavo io qui su questi monti».

(«Tedesco e chiaro? Che Dio ne guardi!» disse allora il re di sinistra, fra sé; «si vede che non conosce i bravi Tedeschi, questo saggio dell'Oriente!»)

Ma egli vuol dire “tedesco e rude” — ebbene, oggigiorno non è ancora questo il gusto peggiore!»)

«In complesso sarete invero uomini superiori» continuò Zarathustra: «ma per me non siete abbastanza alti e forti.

Per me significa: per l'inesorabile che in me tace ma non sempre tacerà. E se anche appartenete a me, non però come il mio braccio destro.

Chi infatti si regge egli stesso su gambe malate e delicate come voi, vuole soprattutto, che lo sappia o se lo nasconda, essere *risparmiato*.

Ma io non risparmio le mie braccia e le mie gambe, *io non risparmio i miei guerrieri*: come potreste voi essere adatti alla *mia* guerra?

Con voi mi rovinerei ogni vittoria. E più d'uno di voi cadrebbe a terra già solo al sentire il rullo dei miei tamburi.

Inoltre, per me non siete abbastanza belli e bennati. Per le mie dottrine ho bisogno di specchi puri e lisci; sulla vostra superficie si deforma la mia stessa immagine.

Più d'un peso, più d'un ricordo opprime le vostre spalle; più d'un cattivo nano si annida nei vostri angoli. Anche in voi c'è plebe nascosta.

E per quanto siate elevati e di specie superiore: molte cose sono in voi storte e malformate. Non c'è fabbro al mondo che possa aggiustarvi e raddrizzarvi per me.

Voi siete soltanto ponti: possano uomini più elevati passare sopra di voi per andare dall'altra parte! Voi siete gradini: perciò non adiratevi con colui che passa su di voi per salire alla *sua* altezza!

Dal vostro seme può anche nascere per me un giorno un vero figlio e perfetto erede: ma ciò è lontano. Voi stessi non siete di coloro cui appartengono la mia eredità e il mio nome.

Non voi aspetto qui su questi monti, non con voi posso discendere per l'ultima volta. Voi siete venuti da me solo come segni premonitori che già uomini più elevati sono in cammino verso di me —

— *non* gli uomini del grande anelito, del grande disgusto, del grande tedio e quello che avete chiamato il resto ultimo di Dio.

— No, no, tre volte no! *Altri* attendo io qui su questi monti e senza di loro non staccherò il piede di qua,

— uomini più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti, tali che siano squadrati nel corpo e nell'anima: *leoni ridenti* devono venire!

Oh, miei ospiti stravaganti, non avete ancora sentito niente dei miei figli? E che essi sono in cammino per venire da me?

Ma parlatemi dunque dei miei giardini, delle mie isole beate, della mia nuova e bella specie — perché non me ne parlate?

Questo dono ospitale chiedo per me al vostro amore, che mi parliate dei miei figli. Per questo sono ricco, per questo sono diventato povero: che cosa non ho sacrificato,

— che cosa non sacrificherei per avere una sola cosa: *questi* figli, *questa* vivente piantagione, *questi* alberi di vita della mia volontà e della mia suprema speranza!»<sup>50</sup>.

Così parlò Zarathustra e improvvisamente smise di parlare: poiché era stato preso dalla sua grande nostalgia, e chiuse gli occhi e la bocca per la commozione del cuore. E anche tutti i suoi ospiti tacquero e si fermarono costernati: soltanto il vecchio indovino faceva segni con le mani e coi gesti.

## LA CENA<sup>51</sup>

A questo punto cioè l'indovino interruppe lo scambio di saluti tra Zarathustra e i suoi ospiti: si spinse innanzi come uno che non ha tempo da perdere, prese la mano di Zarathustra ed esclamò: «Ma Zarathustra!

Una cosa è più necessaria dell'altra<sup>52</sup>, così dici tu stesso: ebbene, una cosa *mi* è ora più necessaria di ogni altra.

Una parola al momento giusto: non mi hai invitato a *cenai* E qui ci sono molti che hanno fatto una lunga strada. Non vorrai mica satollarci con dei discorsi!

Inoltre voi tutti avete già fin troppo per me menzionato il gelare, l'annegare, il soffocare e altre affezioni del corpo: ma nessuno si è ricordato della *mia* affezione, cioè la fame —».

(Così parlò l'indovino; ma appena sentirono queste parole, gli animali di Zarathustra se ne scapparono spaventati. Giacché videro che tutto quello che avevano portato a casa durante il giorno non sarebbe bastato neanche a riempire il solo indovino.)

«Compresa la sete, continuò l'indovino. E sebbene io senta qui mormorare l'acqua, come i discorsi della saggezza, cioè abbondante e instancabile: io voglio *il vino*!

Non tutti sono come Zarathustra bevitori d'acqua nati. L'acqua non fa bene neanche agli stanchi e avvizziti: *per noi* ci vuole il vino — solo *questo* dà

immediata guarigione e salute istantanea!»

In questa occasione, quando l'indovino disse che voleva il vii», accadde che anche il re di sinistra, silenzioso, prendesse una volta la parola. «Per il vino, disse, ci siamo preoccupati *noi*, io e mio fratello, il re di destra: abbiamo abbastanza vino, tutt'un asino pieno. Sicché non manca che il pane».

«Pane? rispose Zarathustra e si mise a ridere. Ma proprio il pane gli eremiti non ce l'hanno. Però l'uomo non vive di solo pane<sup>53</sup>, ma anche della carne di buoni agnelli e io ne ho due:

- *Questi* bisogna subito macellarli e prepararli con aromi e salvia: così mi piacciono. E non mancano neppure radici e frutta, abbastanza buone anche per i ghiottoni e i buongustai; nemmeno noci e altri enigmi da schiacciare.

Così prepareremo in breve un buon pranzo. Ma chi vuole mangiare con noi deve anche prestarvi mano, pure i re. Da Zarathustra infatti anche un re può fare il cuoco».

Con questa proposta aveva parlato secondo il cuore di tutti: solo che il mendicante volontario era contrario alla carne, al vino e ale spezie.

«Ma sentitelo un po', questo crapulone di Zarathustra! diss'egli scherzosamente: ci si ritira per questo nelle caverne e sulle alte montagne, per fare tali pranzi?

Ora certo capisco ciò che egli ci ha una volta insegnato: "Sia lodata la piccola povertà!"<sup>54</sup>. E perché egli voglia abolire i mendicanti».

«Sta' di buon umore, gli rispose Zarathustra, come lo sono io. Resta fedele al tuo costume, o uomo eccellente, mastica i tuoi semi, bevi la tua acqua, loda la tua cucina: purché ti faccia contento!

Io sono una legge solo per i miei, non sono una legge per tutti. Ma chi mi appartiene, dev'essere fatto di ossa robuste, e anche di piedi leggeri,

— allegro alle guerre e alle feste, non un ipocondriaco, non un sognatore svanito, pronto alle cose più difficili come a una festa fatta per lui, sano e integro.

Il meglio appartiene ai miei e a me; e se non ce lo danno ce lo prendiamo: il cibo migliore, il cielo più limpido, i pensieri più forti, le donne più belle!»

Così parlò Zarathustra; e il re di destra rispose: «Strano! Si sono mai sentite dire cose così giudiziose dalla bocca di un saggio?

E in verità, questa è la cosa più strana in un saggio, che egli sia, oltretutto, giudizioso e non asino».

Così parlò il re di destra meravigliandosi; e l'asino gli rifece il verso con un raglio cattivo. E questo fu l'inizio di quel lungo convito che nei libri di storia è chiamato «La cena». Nel quale non si parlò di nient'altro che *dell'uomo superiore*.

1

Quando venni la prima volta tra gli uomini, commisi la stoltezza degli eremiti, la grande stoltezza: mi misi sul mercato.

E quando parlai a tutti, non parlai a nessuno. E la sera i miei compagni erano funamboli, e cadaveri; e io stesso ero quasi un cadavere.

Ma il mattino seguente mi portò una nuova verità: fu allora che imparai a dire: «Che m'importa del mercato e della plebe e del chiasso della plebe e delle orecchie lunghe della plebe?»<sup>56</sup>.

E voi, uomini superiori, questo imparate da me: sul mercato nessuno crede agli uomini superiori. E se proprio volete parlare lì, sia pure! Ma la plebe ammiccherà: «Noi siamo tutti uguali».

«O uomini superiori — così dice ammiccando la plebe — non ci sono uomini superiori, noi siamo tutti uguali, l'uomo è l'uomo, davanti a Dio siamo tutti uguali!»

Davanti a Dio! Solo che questo Dio è morto. Davanti alla plebe invece non vogliamo essere uguali. O uomini superiori, andate via dal mercato!

2

Davanti a Dio! Solo che questo Dio è morto! O uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo.

Solo dacché giace nella tomba, voi siete risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diventerà padrone!

Avete capito questa parola, fratelli? Siete spaventati: hanno i vostri cuori le vertigini? Si spalanca qui davanti a voi l'abisso? Spalanca qui davanti a voi le sue fauci il cane dell'inferno?

Suvvia, animo, uomini superiori! Soltanto ora la montagna sta per partorire l'avvenire degli uomini. Dio è morto: ora noi vogliamo che viva il superuomo<sup>57</sup>.

3

I più solleciti domandano oggi: «Come si conserva l'uomo?». Invece Zarathustra, primo e unico, domanda: «Come si *supera* l'uomo?».

A me sta a cuore il superuomo, per me *egliè* la prima e l'unica cosa — e *non* l'uomo: non il prossimo, non il più povero, non il più sofferente, non il migliore —



Fratelli miei, quel che io posso amare nell'uomo è che egli sia un passaggio e un tramonto<sup>58</sup>. E anche in voi c'è molto che mi fa amare e sperare.

Che voi abbiate disprezzato, o uomini superiori, questo mi fa sperare. Perché i grandi disprezzatori sono anche i grandi veneratori.

Che voi abbiate disperato, in questo c'è molto da onorare. Perché voi non avete imparato a rassegnarvi, non avete imparato le piccole accortezze.

Oggi cioè i piccoli sono diventati padroni: essi predicano tutti la rassegnazione e la modestia e l'accortezza e la diffidenza e il riguardo e il lungo e-così-via delle piccole virtù.

Ciò che è di natura femminile, ciò che proviene da schiatta servile e specialmente il guazzabuglio plebeo: ciò vuole ormai diventare padrone di ogni destino umano — O schifo, schifo, schifo!

Ciò domanda, domanda e non si stanca mai: «Come si conserva l'uomo? nel modo migliore, il più a lungo possibile, nel modo più piacevole?». Con ciò, essi sono i padroni di oggi.

Sgominatemi, fratelli, questi padroni di oggi, questa gente piccola: *questi* sono il più grande pericolo per il superuomo!

Debellatemi, uomini superiori, le piccole virtù, le piccole accortezze, i riguardi dei granelli di sabbia, il brulichio delle formiche, il benessere miserabile, la «felicità del maggior numero»!

E disperate piuttosto che rassegnarvi. In verità, io vi amo per *questo*, uomini superiori, che oggi non sapete vivere. Così invero voi vivete nel modo migliore!

#### 4

Avete coraggio, fratelli? Avete cuore? *Non* il coraggio davanti a testimoni, ma il coraggio dei solitari, il coraggio delle aquile, che neanche più un dio sta a guardare?

Le anime fredde, le bestie da soma, i ciechi, gli ebbri non sono per me coraggiosi. Ha cuore chi conosce la paura ma la *domina*, chi guarda l'abisso, ma con *fierezza*.

Chi guarda l'abisso, ma con occhi d'aquila, chi *adunghia* l'abisso con artigli d'aquila: questi ha coraggio.

#### 5

«L'uomo è cattivo» — così mi dicevano per consolarmi tutti i più saggi. Oh, se fosse vero ancora oggi! Giacché la cattiveria è la forza migliore dell'uomo<sup>59</sup>.

«L'uomo deve diventare più buono e più cattivo»<sup>60</sup> questo insegno *io*. Il peggio è necessario per il meglio del superuomo.

Ciò poteva andar bene per quel predicatore della piccola gente<sup>61</sup>, soffrire e scontare il peccato dell'uomo. Io invece gioisco del grande peccato come della mia più grande *consolazione*.

Ma questo non è detto per le orecchie lunghe. E neanche sta bene qualunque parola in ogni bocca. Queste sono cose delicate e lontane: verso di esse non devono allungarsi gli unghielli delle pecore!

## 6

Voi uomini superiori, credete che io sia qui per riparare al vostro malfatto?

O che io voglia d'ora in poi preparare un giaciglio più comodo per voi che soffrite? O mostrare a voi che siete malfermi, che vi siete smarriti, che vi siete perduti nella salita passaggi nuovi e più facili verso l'alto?

No, no, tre volte no! Sempre di più e sempre di migliori della vostra specie dovranno perire — giacché voi dovrete avere una vita sempre peggiore, sempre più dura. Solo così —

— solo così l'uomo crescerà in altezza *fin dove* lo coglierà e schianterà il fulmine<sup>62</sup>: abbastanza alto per il fulmine!

Al poco, al lungo, al lontano sono rivolti la mia mente e il mio anelito: che importa a me della vostra piccola, molteplice, breve miseria?

Per me voi non soffrite ancora abbastanza! Giacché voi soffrite per voi stessi, non avete ancora sofferto *per l'uomo*. Mentireste se diceste altrimenti! Voi tutti non soffrite per ciò per cui ho sofferto *io*.

## 7

Non mi basta che il fulmine non faccia più danno. Non voglio pararlo: esso deve imparare a lavorare: per *me*.<sup>62</sup>

La mia saggezza si addensa già da un pezzo come una nuvola, si fa più silenziosa e scura. Così fa ogni saggezza che dovrà *un giorno* partorire fulmini.

Per questi uomini di oggi non voglio essere *luce*, non voglio significare luce. *Costoro*, io li voglio accecare: fulmine della mia saggezza, cava loro gli occhi!<sup>64</sup>

## 8

Non vogliate nulla al di sopra delle vostre capacità: c'è una terribile falsità in coloro che vogliono al di sopra delle loro capacità.

Specialmente se vogliono grandi cose! Giacché provocano diffidenza verso le

grandi cose, questi sottili falsificatori e commedianti:

— finché diventano falsi davanti a se stessi, guerci, verminai imbiancati, ammantati di parole forti, di virtù di facciata, di opere false e luccicanti.

Fate qui uso di sana prudenza, o uomini superiori! Niente invero è per me oggi più prezioso e raro dell'onestà<sup>65</sup>.

Non appartiene quest'oggi alla plebe? Ma la plebe non sa che cosa sia grande e che cosa piccolo, che cosa diritto e che cosa onesto: essa è innocentemente storta, essa mente sempre.

9

Abbiate oggi una sana diffidenza, voi uomini superiori, voi animosi, voi cuori aperti! E tenete segrete le vostre ragioni! Quest'oggi infatti è della plebe.

Ciò che la plebe ha preso un giorno a credere senza ragione, chi potrebbe rovesciarglielo con dei ragionamenti?

E sul mercato si convince con i gesti. Invece i ragionamenti rendono la plebe diffidente.

E quando per una volta vince la verità, chiedetevi con sana diffidenza: «Quale forte errore ha combattuto per essa?».

Guardatevi anche dai dotti! Essi vi odiano: perché sono sterili! Hanno occhi freddi e prosciugati, davanti ad essi ogni uccello appare spennato.

Costoro si vantano di non mentire: ma l'impotenza a mentire non è affatto ancora amore della verità. State in guardia!

La libertà dalla febbre non è ancora affatto conoscenza! Io non credo agli spiriti raffreddati. Chi non sa mentire non sa neanche che 'cosa sia la verità.

10

Se volete salire in alto, adoperate le vostre gambe! Non fatevi *portare* in alto, non vi mettete a sedere su schiene e teste altrui!

Invece tu sei salito a cavallo? E cavalchi ora di gran carriera verso la tua meta elevata? Ebbene, amico mio, anche il tuo piede zoppo va a cavallo con te! Quando sarai giunto alla meta, quando balzerai giù da cavallo: proprio sulla tua *vetta*, o uomo superiore, inciamperei!

11

Voi creatori, voi uomini superiori! Si è gravidi solo del proprio figlio.

Non lasciatevi ingannare, non lasciatevi persuadere! Chi è mai il *vostro* prossimo? E anche se agite «per il prossimo», lo stesso non create per lui!

Disimparatemi questo «per», voi creatori: la vostra stessa virtù vuole che non facciate alcuna cosa col «per» e «al fine di» e «poiché». Contro queste parolette bugiarde dovete turarvi le orecchie.

La virtù «per il prossimo» è soltanto la virtù della piccola gente: qui vale il «tutti uguali» e «una mano lava l'altra»: essa non ha né il diritto né la forza per il *vostra* egoismo!

Nel vostro egoismo, o creatori, è la previdenza e la provvidenza della donna gravida! Ciò che nessuno ha ancora visto coi suoi occhi, il frutto: questo protegge e risparmia e nutre tutto il vostro amore.

Dove è tutto il vostro amore, presso il vostro figlio, lì è anche tutta la vostra virtù! La vostra opera, la vostra volontà è il *vostra* «prossimo»: non lasciatevi ingannare da falsi valori!

## 12

Voi creatori, voi uomini superiori! Chi deve partorire è malato; ma chi ha partorito è impuro<sup>66</sup>.

Chiedetelo alle donne: non si partorisce perché fa piacere. Il dolore fa starnazzare i polli e i poeti.

O creatori, in voi c'è molto di impuro. E ciò perché doveste essere madri.

Un nuovo figlio: oh, quanta nuova sporcizia è anche venuta al mondo! Mettetevi in disparte! E chi ha partorito si lavi e purifichi l'anima!

## 13

Non siate virtuosi al di sopra delle vostre forze! E non vogliate da voi niente che non sia verosimile!

Seguitate le orme là dove già passò la virtù dei vostri padri! Come vorreste salire in alto se non sale con voi la volontà dei vostri padri?

E chi vuol essere primo, badi di non essere anche l'ultimo! E dove ci sono i vizi dei vostri padri, non dovete voi voler fare i santi!

Che cosa avverrebbe se colui, i cui padri amavano le donne, i vini forti e la carne di cinghiale, volesse da sé la castità?

Sarebbe una follia! Molto in verità mi sembra già se uno così è marito di una o di due o di tre donne.

E se fondasse conventi e scrivesse sopra la porta: «Via verso la santità», io direi: A che prò? E una nuova follia!

Ha fondato per se stesso un reclusorio e un luogo di rifugio: buon prò gli faccia! Ma io non ci credo.

Nella solitudine cresce ciò che si porta in essa, anche l'interna bestia. Per questo la solitudine è per molti sconsigliabile.

C'è stato finora sulla terra qualcosa di più sporco degli anacoreti nel deserto? *Intorno a costoro* non si scatenava solo il demonio, ma anche il maiale.

14

Schivi, umiliati, goffi, simili a una tigre che ha fallito il balzo: così, o uomini superiori, vi ho visti spesso scivolare in disparte. Avete fallito un *lancio*.

Ma, o giocatori di dadi, che importa ciò? Non avete imparato a giocare e a scherzare come si deve giocare e scherzare! Non sediamo noi ancor sempre a un grande tavolo dove si gioca e si scherza?

E se avete fallito qualcosa di grande, siete voi stessi per questo falliti? E se anche siete voi stessi falliti, è per questo fallito l'uomo? E anche se l'uomo è fallito: ebbene, fatevi animo!

15

Quanto più una cosa è di specie elevata, tanto più raramente riesce. Voi uomini superiori che siete qui, non siete tutti quanti malriusciti?

Fatevi coraggio, che importa ciò? Quante cose sono ancora possibili! Imparate a ridere di voi stessi come si deve!

Che c'è da meravigliarsi, anche, che voi siate malriusciti o riusciti a metà, voi che siete a metà frantumati? Non si agita e fa ressa in voi *l'avvenire* dell'uomo?

Le cose più lontane, profonde, stellarmente alte dell'uomo, la sua forza immensa: non schiumano e sbattono tutte queste cose tra loro nella vostra pignatta?

Che c'è da meravigliarsi se più d'una pignatta si rompe? Imparate a ridere di voi come si deve! Oh, uomini superiori, quante cose sono ancora possibili!

E in verità, quante cose sono già riuscite! Com'è ricca questa terra di piccole cose buone e perfette, di cose riuscite!

Circondatevi di piccole cose buone e perfette, o uomini superiori! La loro maturità dorata risana il cuore. Ciò che è perfetto insegna a sperare.

16

Qual è stato finora sulla terra il peccato più grande? Non è stata la parola di colui che disse: «Guai a coloro che ridono»?<sup>67</sup>

Non trovò egli stesso sulla terra nessun motivo per ridere? Ma allora cercò male. Anche un bambino ne trova sempre qualcuno.

Quegli non amava abbastanza: altrimenti avrebbe amato anche noi che ridiamo! Invece ci odiò e schernì, ci promise pianti e stridor di denti<sup>68</sup>.

Bisogna dunque subito maledire là dove non si ama? Ciò mi sembra di cattivo gusto. Ma così egli fece, questo assolutista. Veniva dalla plebe.

E anche lui non amava abbastanza: altrimenti non si sarebbe tanto arrabbiato per il fatto di non essere amato. Ogni grande amore non *vuole* amore: vuole di più.

Scansate tutti questi assolutisti! È una povera razza malata, una razza plebea: essi guardano a questa vita con malevolenza, gettano su questa terra il malocchio.

Scansate tutti questi assolutisti! Essi hanno piedi pesanti e cuori afosi: non sanno danzare. Come potrebbe, per costoro, esser lieve la terra?

## 17

Tutte le cose buone si avvicinano ricurve alla loro meta. Come i gatti, esse inarcano il dorso e fanno le fusa dentro di sé per l'approssimarsi della loro felicità — tutte le cose buone ridono.

Il passo rivela già se uno sta procedendo sulla *propria* strada: e allora guardate come cammino io! Ma chi si avvicina alla sua meta balla.

E, in verità, io non sono diventato una statua, né me ne sto qui rigido, ottuso, impietrito come una colonna; io amo l'andar celere.

E anche se sulla terra ci sono paludi e spese afflizioni: chi ha piedi leggeri corre anche sul fango e vi danza sopra come su ghiaccio levigato.

In alto i cuori, fratelli, in alto, più in alto! E non dimenticatemi neanche le gambe! Alzate anche le gambe, miei bravi ballerini, e meglio ancora: reggetevi sulla testa!

## 18

Questa corona di Zarathustra il ridente, questa corona del risa-rio: io stesso me la son posta sul capo<sup>69</sup>, io stesso ho proclamato saero il mio riso. Nessun altro ho trovato oggi forte abbastanza per farlo.

Zarathustra il danzatore, Zarathustra il lieve, che ammicca con le ali, uno che è pronto a spiccare il volo, che fa cenno a tutti gli uccelli, che è ben preparato e disposto, beatamente spensierato:

Zarathustra che predice il vero, che preride il vero, non uno impaziente, non

uno intollerante, bensì uno che ama i salti e gli scarti; io stesso mi sono posto sul capo questa corona!

19

In alto i cuori, fratelli, in alto, più in alto! e non dimenticatemi neanche le gambe! Alzate anche le gambe, miei bravi ballerini, e meglio ancora: reggetevi sulla testa!

Anche nella felicità ci sono animali pesanti, essi hanno piedi tozzi fin dall'origine. Armeggiano stranamente, simili a un elefante che si sforzi di mettersi a testa in giù.

Ma ancor meglio essere pazzi di felicità che pazzi di infelicità, meglio ballare goffamente che zoppicare. E allora imparate da me la mia saggezza: anche la cosa peggiore ha due rovesci buoni —

— anche la cosa peggiore ha buone gambe per danzare e allora imparate, o uomini superiori, a stare sulle gambe giuste!

Disimparate invece ad affettare afflizione e ogni tristezza plebea! Oh, come mi appaiono ancor oggi tristi i pagliacci della plebe! Ma quest'oggi è della plebe.

20

Fate come il vento, quando si precipita giù dalle sue caverne montane: esso vuol danzare al suono del suo proprio piffero, i mari tremano e saltellano sotto lo stampo del suo piede.

Che dà ali agli asini, che munge le leonesse, sia lodato quest'ottimo spirito scatenato, che si abbatte su ogni oggi e su ogni plebe come un vento di tempesta,

— die è nemico delle teste spinose e arzigogolanti e di tutte le foglie ed erbacce appassite: sia lodato quest'ottimo selvaggio libero spirito di tempesta, che danza su paludi e tristezze come su verdi prati!

Che odia i cani intisichiti della plebe e la trista genia dei falliti: sia lodato questo spirito di tutti gli spiriti liberi, la tempesta ridente che soffia polvere negli occhi di tutti gli immalinconiti, esulcerati.

O uomini superiori, la vostra cosa peggiore è: che voi tutti non abbiate imparato a danzare come si deve — a danzare al di là di voi stessi! Che importa se siete falliti?

Quante cose sono ancora possibili! E allora *imparate* dunque a ridere al di là di voi stessi! In alto i cuori, miei bravi ballerini, in alto, più in alto! E non dimenticatemi neanche il buon riso!

Questa corona di Zarathustra il ridente, questa corona del risa-rio: a voi, fratelli miei, io getto questa corona! Ho proclamato sacro il riso; o uomini superiori, *imparate dunque* a ridere!

## IL CANTO DELLA MALINCONIA

### 1

Zarathustra aveva tenuto questi discorsi stando presso l'entrata della sua caverna; ma quand'ebbe pronunciato le ultime parole, uscì per qualche momento all'aperto sottraendosi ai suoi ospiti.

«O puri odori intorno a me, esclamò, o pace beata intorno a me! Ma dove sono i miei animali? Qui, qui, aquila mia e mio serpente!

Ditemi dunque, animali miei: questi uomini superiori tutti insieme, mandano forse *cattivo odore*? O puri odori intorno a me! Soltanto adesso so e sento quanto vi amo, animali miei!»

— E Zarathustra disse ancora una volta: «Io vi amo, animali miei!». L'aquila e il serpente si strinsero a lui, quando egli disse queste parole, guardandolo da terra. In questo modo rimasero in silenzio tutt'e tre annusando e sorseggiando tra loro l'aria pura. Giacché l'aria là fuori era migliore che presso gli uomini superiori.

### 2

Ma Zarathustra aveva appena lasciato la sua caverna che il vecchio mago si alzò, si guardò furbescamente intorno e disse: «E uscito!

E già, o uomini superiori — per solleticarvi anch'io con questo nome di elogio e di lusinga, come fa lui — già mi assale il mio spirito malefico, il mio spirito d'inganno e di magia, il mio demonio malinconico,

— che è un avversario capitale di questo Zarathustra<sup>70</sup>: perdonateglielo! Adesso egli *vuol* fare i suoi incantesimi davanti a voi, è appunto scoccata la *sua* ora; inutilmente lotto io contro questo spirito malefico!

A voi tutti, qualunque onore vi attribuiate con le parole, che vi chiamate “gli spiriti liberi” o “i veritieri” o “i penitenti dello spirito” o “i liberati dalle catene” o “gli uomini del grande anelito” —

— a voi tutti, che soffrite come me *della grande nausea*, per i quali il dio vecchio è morto e ancora nessun dio nuovo è in culla e in fasce<sup>71</sup> — a voi tutti il mio spirito malefico e demonio incantatore è propizio.



Io vi conosco, uomini superiori, io lo conosco — io conosco anche questo mostro, che amo contro voglia, questo Zarathustra: egli stesso mi sembra spesso simile a una bella maschera di santo,

— simile a una nuova stramba mascherata, di cui il mio spirito malefico, il demonio malinconico si compiace: io amo Zarathustra, così mi sembra spesso, per amore del mio spirito malefico.

Ma già *egli* mi assale e mi costringe, questo spirito della malinconia, questo demonio dei crepuscoli: e, in verità, o uomini superiori, egli ha voglia —

— aprite bene gli occhi! — egli ha voglia di venire *nudo*, se come uomo o come donna, ancora non so: ma viene, mi costringe, ahimè! aprite i vostri sensi!

Il giorno si spegne, si fa ormai sera per tutte le cose, anche per le cose migliori; sentite ora e guardate, o uomini superiori, che demonio sia, se uomo o donna, questo spirito della malinconia serale!».

Così parlò il vecchio mago, si guardò furbescamente intorno, diede poi di piglio alla sua arpa<sup>72</sup>.

3

Quando l'aria trascolora<sup>73</sup>  
E la consolazione della rugiada  
Già stilla sulla terra,  
Invisibile, anche inaudita —  
Che porta calzari delicati la  
Consolatrice rugiada com'ogni mite consolatore —:  
Ricordi allora, ricordi, ardente cuore,  
Come un dì fosti assetato  
Di lacrime celesti e di rugiade  
Riarso e affranto fosti assetato,  
Mentre sui gialli sentieri erbosi  
Cattivi sguardi del sole all'ocaso  
Intorno ti correvan tra gli alberi neri,  
Sguardi cocenti accecanti, pieni di gioia maligna?

«Il pretendente della *verità*? Tu — così schernivano —  
No! Solo un poeta!  
Un animale, astuto, predace, strisciante,  
Che deve mentire,  
Che sapendolo, volendolo deve mentire:

Àvido di preda,  
Variamente mascherato,  
Maschera a se stesso,  
Preda a se stesso —  
*Questo*, il pretendente della verità?  
No! Solo giullare! Solo poeta!  
Che soltanto straparla,  
Che soltanto stragrida sotto maschere di giullare,  
Che si inerpica su mendaci ponti di parole,  
Su arcobaleni multicolori,  
Tra falsi cieli  
E false terre,  
Che vaga intorno, si libra intorno —  
*Solo giullare! Solo poeta!*  
*Questo*, il pretendente della verità?  
Non tacito, rigido, levigato e freddo,  
Divenuto effigie,  
Colonna di Dio,  
Non collocato davanti ai templi,  
Come guardiano di un dio:  
No! Nemico di tali statue della verità,  
Fatto per stare in ogni luogo selvaggio più che davanti ai templi,  
Pieno di felina petulanza,  
Balzante da ogni finestra,  
Fulmineo! in ogni accidente,  
Annusante verso ogni foresta vergine,  
Annusante smanioso-desioso  
Di correre nelle foreste vergini  
Tra fiere maculate  
Peccaminosamente sano e variegato e bello,  
Con fauci bramose,  
Beatamente schernevole, beatamente infernale,  
beatamente avido di sangue,  
Di correre predando, strisciando, guatando: —  
  
O, simile all'aquila, che a lungo,  
A lungo fissamente scruta gli abissi,  
i *suoi* abissi: —  
Oh, conresse qui si avvolgono in basso,  
In giù, in dentro,

In sempre più fonde profondità!  
Poi,  
Repente, con volo dritto<sup>74</sup>,  
Con volo vibrato,  
Piombano sugli agnelli,  
Giù di colpo, voraci,  
Avide di agnelli,  
Ostili a tutte le anime di agnello,  
Rabbiosamente ostili a tutto ciò che ha sguardo  
Di pecora, occhi di pecora e lana ricciuta,  
Grigio, con benvolere di agnello-pecora!

Così  
D'aquila e di pantera  
Sono i desideri del poeta,  
Sono i *tuo*i desideri sotto mille maschere,  
Di te giullare! Di te poeta!

Di te che nell'uomo vedesti  
Così il dio come la pecora —:  
*Sbranare* il dio nell'uomo  
Come la pecora nell'uomo,  
E sbranando *ridere* —

*Questa, questa* è la tua beatitudine!  
Una beatitudine di pantera e d'aquila!  
Una beatitudine di poeta e di giullare!» —

Quando l'aria trascolora e  
Già la falce della luna  
Verde tra rossi purpurei  
E invidiosa s'insinua:  
— nemica del giorno,  
Segretamente falciando  
Ad ogni passo amache di rose, finché queste  
Finché queste cadono  
Cadono pallide in basso verso la notte: —

Così caddi una volta anch'io  
Dal mio vaneggiamento di verità,  
Dai miei desideri del giorno,

Stanco del giorno, malato di luce,  
— caddi in basso, verso la sera, verso l'ombra:  
Da una sola verità  
Fatto riarso e assetato:  
— ricordi ancora, ricordi, ardente cuore,  
Com'eri allora assetato? —  
Che io sia bandito  
Da *ogni* verità,  
Solo giullare!  
Solo poeta!

## DELLA SCIENZA

Così cantò il mago; e tutti coloro che erano lì adunati caddero come uccelli, senza accorgersene, nella rete tesa dalla sua voluttà maliziosa e malinconica. Soltanto il coscienzioso dello spirito non era stato irretito: subito strappò Tarpa al mago e gridò: «Aria! Fate entrare aria pura! Fate entrare Zarathustra! Tu appesti e avveleni questa caverna, vecchio mago malvagio!

Tu adduci, falso e sottile come sei, a ignote brame e a selvagge contrade. E guai quando la gente come te fa tanto chiasso e baccano intorno alla *vevitai*

Guai a tutti gli spiriti liberi che non stanno in guardia contro *tali* incantatori! La loro libertà è finita: tu insegna e alletti a tornare nelle prigioni,

— tu, vecchio demonio malinconico, nel tuo lamento risuona un flauto allettatore, tu somigli a coloro che con il loro elogio della castità invitano segretamente alle voluttà!».

Così parlò il coscienzioso; il vecchio mago però si guardò intorno, godette della sua vittoria e potette così ingoiare il dispetto che gli faceva il coscienzioso. «Sta' zitto» disse con tono modesto, «i buoni canti vogliono una buona risonanza; dopo i buoni canti si deve tacere a lungo.

Così fanno tutti costoro, gli uomini superiori. Ma tu hai certo capito poco del mio canto. In te non c'è molto spirito magico».

«Tu mi lodi» ribatté il coscienzioso, «quando mi distingui da te, bene! Ma voi altri, che cosa vedo mai? Ve ne state tutti lì, ancora seduti con occhi lascivi:

Voi anime libere, dov'è finita la vostra libertà? Quasi, mi sembra, somigliate a uomini che abbiano guardato a lungo ballare nude delle ragazze di malaffare: adesso le vostre anime danzano anche loro!

In voi, uomini superiori, ci dev'essere ancor più di ciò che il mago chiama il suo cattivo spirito di magia e d'inganno: noi dobbiamo certo essere differenti.

E in verità, abbiamo parlato e pensato insieme abbastanza, prima che Zarathustra facesse ritorno alla sua caverna, perché io non sappia che noi *siamo* diversi.

Noi *cerchiamo* cose diverse anche quassù, voi ed io. Io infatti cerco *più sicurezza*, perciò sono venuto da Zarathustra. Egli è invero ancora la torre e la volontà più ferma —

— oggi che tutto vacilla, che tu’ta la terra trema. Ma voi, a vedere gli occhi che fate, quasi mi sembra che cerchiate *più insicurezza*,

— più brivido, più pericolo, più terremoto. Voi avete voglia, quasi mi sembra così, perdonate la mia presunzione, uomini superiori—

— voi avete voglia della vita peggiore e più pericolosa, che *a me* fa più paura, della vita delle belve, delle foreste, delle caverne, dei ripidi monti e delle gole labirintiche.

E non guide che vi traggano *fuori* dal pericolo, vi piacciono più di tutto, bensì quelle che vi portano fuori da ogni cammino, i seduttori e sviatori. Ma, anche se in voi questa voglia è *reale*, essa mi sembra nondimeno *impossibile*.

La paura infatti è il sentimento ereditario e fondamentale dell’uomo; con la paura si spiega qualunque cosa, il peccato originale e la virtù ereditata. Dalla paura si è sviluppata anche la *mia* virtù, che si chiama: la scienza.

La paura cioè degli animali feroci è stata la cosa più a lungo inculcata nell’uomo, insieme con la belva die egli porta e teme in se stesso: Zarathustra la chiama “la bestia interiore”<sup>75</sup>.

Tale lunga antica paura, finalmente affinata, spiritualizzata e intellettualizzata, oggi, mi sembra, si chiama: *la scienza*.

Così parlò il coscienzioso; e Zarathustra, che era appena rientrato nella caverna e aveva sentito e indovinato le ultime parole, gettò al coscienzioso una manciata di rose e rise delle sue «verità». «Come!» esclamò, «che cosa ho appena sentito? In verità, mi sembra che tu sia matto o che lo sia io: e la tua “verità”, io te la capovolgo in quattro e quattr’otto.

La *paura* invero è la nostra eccezione. Invece il coraggio e l’avventura e il piacere dell’ignoto, dell’intentato — il *coraggio* mi sembra l’intera preistoria dell’uomo<sup>76</sup>.

Egli ha invidiato e predato agli animali più selvaggi e coraggiosi tutte le loro virtù: soltanto così è diventato uomo.

*Questo* coraggio, finalmente affinato, spiritualizzato e intellettualizzato, questo coraggio umano con ali d’aquila e accortezza di serpente: *questo*, mi sembra, si chiama oggi...»

«Zarathustra!» gridarono quasi in coro coloro che sedevano insieme, facendovi seguito con una grande risata; e fu come se una greve nuvola si

allontanasse da loro. Rise anche il mago e disse saviamente: «Ebbene! Se n'è andato, il mio spirito malefico!

E non vi ho io stesso messi in guardia contro di esso, quando ho detto che esso è un imbroglione, uno spirito di menzogna e di inganno?

Specie cioè quando si mostra nudo. Ma che posso fare io contro le sue perfidie? Ho creato *io* lui e il mondo?

E dunque! Stiamocene di nuovo buoni e di buon umore! E sebbene Zarathustra guardi male — guardatelo un po', egli me ne vuole!

— prima che scenda la notte riprenderà ad amarmi e a lodarmi, non sa stare a lungo senza fare di tali sciocchezze.

*Lui* ama i suoi nemici<sup>77</sup>: conosce quest'arte meglio di chiunque altro. Ma se ne vendica coi suoi amici!».

Così parlò il vecchio mago, e gli uomini superiori lo applaudirono: sicché Zarathustra andò intorno a stringere, con cattiveria e amore, la mano agli amici, quasi come uno che abbia fatto qualcosa di male e abbia qualcosa da farsi perdonare da tutti. Ma quando, così facendo, giunse sulla soglia della caverna, guarda, gli venne di nuovo voglia dell'aria buona là fuori e dei suoi animali, e voleva scappar fuori.

## TRA LE FIGLIE DEL DESERTO

### 2

«Non te ne andare!» disse allora il viandante che si faceva chiamare l'ombra di Zarathustra, «rimani con noi<sup>78</sup>, altrimenti potrebbe ancora assalirci la vecchia cupa afflizione.

Già il vecchio mago ha dato spettacolo dei suoi lati peggiori, e guarda un po', il buon pio papa là ha le lacrime agli occhi e si è di nuovo affatto imbarcato sul mare della malinconia.

Davanti a noi questi re faranno magari buon viso: questo infatti essi l'hanno imparato oggi da noi tutti nel modo migliore! Ma se non avessero testimoni, scommetto che anche con loro ricomincerebbe il tristo gioco —

— il tristo gioco delle nuvole vaganti<sup>79</sup>, dell'umida malinconia, dei cieli coperti, dei soli rubati, degli ululanti venti autunnali,

— il tristo gioco del nostro urlare e gridare al soccorso: rimani con noi, Zarathustra! Qui c'è molta miseria nascosta che vuol parlare, molta sera, molta nuvola, molta aria intanfità!

Tu ci hai nutriti con forte cibo d'uomini e vigorose sentenze non permettere che a fine pranzo ci assalgano di nuovo gli spirili molli e femminei!

Soltanto tu fai l'aria intorno a te forte e chiara! Ho mai trovato sulla terra un'aria altrettanto buona che da te nella tua caverna?

Eppure ho visto molti paesi, il mio naso ha imparato ad assaggiare e a valutare molte specie di aria: ma da te le mie narici provano il loro godimento massimo!

A meno che, a meno che... Oh, perdona un vecchio ricordo! Perdonami un vecchio canto post-conviviale, che composi una volta tra le figlie del deserto:

— presso le quali cioè c'era un'aria orientale ugualmente buona e chiara; lì io ero il più lontano possibile dalla nuvolosa umida malinconia della vecchia Europa!

Allora io amavo siffatte fanciulle dell'Oriente e un altro azzurro regno dei cieli, che è sgombro da nuvole e da pensieri.

Non potete immaginare come sedevano acconciamente, quando non danzavano, profonde ma senza pensieri, come piccoli misteri, come enigmi infiocchettati, come noci per il dessert —

piene di colori ed esotiche davvero! ma senza nubi: enigmi che si lasciano indovinare: per amore di tali fanciulle composi allora un salmo post-conviviale».

Così parlò il viandante e ombra: e prima che qualcuno gli rispondesse, aveva già dato di piglio all'arpa del vecchio mago, aveva incrociato le gambe e si guardava tranquillamente e saviamente attorno: con le narici però aspirava lentamente l'aria con espressione interrogativa, come uno che, capitato in un paese nuovo, assapori la nuova aria straniera. Subito dopo, con una specie di ruggito, cominciò a cantare<sup>80</sup>.

## 2

*Il deserto cresce: guai a colui che alberga deserti!*

— Ah, solenne!

Effettivamente solenne!

Un degno inizio!

Africanamente solenne!

Degno d'un leone<sup>81</sup>,

O d'un'urlante scimmia morale —

— ma niente per voi,

Dilettissime amiche,

Ai cui piedi m'è dato

Per la prima volta,  
A me Europeo, sotto le palme  
Sedere. Selah<sup>82</sup>.

Mirabile invero!  
Qui siedo io ora,  
Vicino al deserto e già  
Così lontano dal deserto,  
In nulla fatto ancor io deserto:  
Bensì inghiottito  
Da questa piccolissima oasi:  
— mentre apriva per sbadigliare  
Il suo grazioso musetto.  
Il più odoroso di tutti i musetti:  
Io ci son cascato dentro,  
Caduto giù, tutto attraverso, fin qui a voi,  
Dilettissime amiche! Selah.

Salute, salute a quella balena,  
Se altrettanto bene  
Trattò il suo ospite! — capite  
La mia dotta allusione?<sup>83</sup>  
Salute al suo ventre,  
Se esso dunque  
Era un così grazioso ventre-oasi  
Come questo: del che però io dubito,  
— non per niente vengo dall'Europa,  
Che è più scettica di tutte  
Le vecchie comari.  
Che Dio l'aiuti!  
Amen!

Ed ora son qui assiso,  
In quest'oasi piccolissima,  
Simile a un dattero,  
Scuro, inzuccherito, trasudante oro, cupido  
D'una rotonda bocca di fanciulla,  
Ma ancor più cupido di denti  
Di fanciulla taglienti  
Freddi come ghiaccio bianchi come neve:



Per cui spasima cioè  
L cuore di tutti i datteri ardenti. Selah.

Ai frutti del sud suddetti  
Simile, troppo simile,  
Qui ghiaccio, circondato  
Dal gioco e dalla danza  
Di piccoli maggiolini  
E da ancor più piccoli  
Più pazzi più cattivi  
Desideri e capricci,  
Assediato da voi,  
Voi mute, presaghe  
Gatte-fanciulle,  
Dudù e Suleika,  
- *circosfingiato*<sup>84</sup>, per stipare in una  
Sola parola molti sentimenti:  
(Dio mi perdoni questo  
Peccato contro la lingua!)  
— qui siedo annusando  
L'aria migliore,  
Aria di paradiso veramente,  
Aria leggera, luminosa, striata doro,  
L'aria più buona che sia mai caduta  
Giù dalla luna —  
Sia che fosse caso,  
e sia che fosse per la mia baldanza.  
Come narrano gli antichi poeti<sup>85</sup>.  
Ma io dubitator lo revoco  
In dubbio, non per niente vengo  
Dall'Europa,  
Che è più scettica di tutte  
Le vecchie comari.  
Che Dio l'aiuti!  
Amen!

Bevendo quest'aria bellissima,  
Con enfiare narici come coppe,  
Senza futuro e senza ricordi  
Così qui siedo,

Dilettissime amiche,  
E guardo la palma,  
Com'essa a danzatrice simile  
Si pieghi, si adagi e sull'anca ondeggi,  
— si fa lo stesso a forza di guardarla!  
Simile a danzatrice che, mi vuol sembrare,  
Già troppo a lungo, pericolosamente a lungo  
Sempre, sempre e solo stette su una gamba  
— e per questo dimenticò, come mi vuol sembrare,  
L'altra sua gamba.

Invano almeno  
Cercavo il perduto  
Gioiello gemello  
— cioè l'altra gamba —  
Nella sacra vicinanza  
Del graziosissimo, leggiadrissimo  
Suo gonnellino a ventaglio a svolazzi a lustrini.  
Sì, se volete, mie belle amiche,  
Credermi appieno:  
Essa l'ha perduta!  
Se n'è andata,  
Andata per sempre,  
L'altra gamba!  
Oh, peccato per quell'altra gamba leggiadra!  
Dove sarà mai rimasta triste e abbandonata?  
La gamba solitaria?  
Impaurita forse davanti a un  
Mostruoso leone fulvo pieno di rabbia  
Dalla criniera biondo-ricciuta. O addirittura già  
Rosicchiata, sbocconcellata —  
Misera, ahì, ahì! sbocconcellata! Selah.

Oh, non piangete,  
Teneri cuori!  
No, non piangete, voi,  
Cuori di dattero! Seni di latte!  
Voi cuori-sacchetti  
Di liquirizia!  
Non piangere più,  
Mia pallida Dudù!

Sii uomo, Suleika! Coraggio, coraggio!

— O ci vorrebbe forse

Qualcosa qui di corroborante,

Di corroborante del cuore?

Una sentenza piena di unzione?

Solenni conforti religiosi?

Ah! Vieni su, dignità!

Dignità virtuosa! Dignità europea!

Soffia, soffia ancora,

Mantice della virtù!

Ah!

Ruggire ancora una volta,

Ruggire moralmente!

Come leone morale

Ruggire davanti alle figlie del deserto!

— Giacché l'ululato della virtù,

Diletteissime fanciulle,

E più di tutto

La passione degli europei, la lor fame ardente!

Ed eccomi già pronto,

Come Europeo,

Non posso altrimenti, Dio m'aiuti!

Amen!

*Il deserto cresce: guai a colui che alberga deserti!*<sup>86</sup>

## IL RISVEGLIO<sup>87</sup>

### 1

Dopo il canto del viandante e ombra, la caverna si riempì a un tratto di clamori e di risate; e poiché gli ospiti lì adunati parlavano tutti insieme, e anche l'asino, per un tale incoraggiamento, non se ne stava più zitto, Zarathustra fu preso da un piccolo disgusto e scherno per i suoi invitati: quantunque si rallegrasse della loro contentezza. Giacché essa gli sembrava un segno di guarigione. Così scivolò fuori all'aperto e parlò ai suoi animali.

«Dov'è andato a finire il loro tormento?» disse, e già respirava anche lui più liberamente dopo quel piccolo fastidio; da me essi hanno disimparato, come mi

sembra, a gridare aiuto!

— anche se non ancora, purtroppo, a gridare». E Zarathustra si turò le orecchie, giacché proprio allora il raglio dell'asino si era stranamente mescolato alle grida di giubilo degli uomini superiori.

«Si divertono» riprese, «e chi sa? forse a spese del loro anfitrione; e anche se hanno imparato da me a ridere, non è il mio riso, che essi hanno imparato.

Ma che importa ciò! E gente anziana: guariscono alla loro maniera, ridono alla loro maniera; i miei orecchi hanno già sopportato di peggio senza adontarsi.

Questa giornata è una vittoria: ecco che si ritrae, che fugge, lo spirito di gravità, mio vecchio arcinemico! Come si vuole concludere bene questa giornata, che era cominciata così male e con tanta difficoltà!

E concludersi vuole. Già viene il vespero: viene cavalcando sul mare, il buon cavaliere! Come caracolla beato, tornando a casa, sulle sue selle di porpora!

Il cielo chiaro sta a guardare, il mondo giace profondo: oh, voi tutti esseri bizzarri, che siete venuti da me, vale certo la pena di vivere da me!»

Così parlò Zarathustra. E di nuovo vennero dalla caverna l'urlo e le risate degli uomini superiori: allora egli ricominciò.

«Essi abboccano, la mia esca fa effetto, anche da loro si ritrae il loro nemico, lo spirito di gravità. Già imparano a ridere di se stessi: è giusto quel che sento?

Il mio nutrimento mascolino fa effetto, la mia sentenza piena di succo e di forza: e in verità, non con legumi flatulenti, io li ho nutriti! Bensì con cibo di guerrieri, con cibo di conquistatori: ho risvegliato nuove brame.

Nuove speranze sono nelle loro braccia e gambe, il loro cuore si stira. Essi trovano nuove parole, ben presto il loro spirito respirerà la petulanza.

Certo un tal cibo non sarà adatto ai fanciulli e neanche alle donnette sentimentali giovani e vecchie. Con altri argomenti si persuadono le viscere di costoro; e io non sono né il loro medico né il loro maestro.

Il *disgusto* si ritrae da questi uomini superiori: bene! questa è la mia vittoria. Nel mio regno acquistano sicurezza, ogni sciocco pudore se ne va via, essi si sfogano.

Scaricano il loro cuore, ritornano per loro le ore liete, essi tornano a far festa e a ruminare — diventano *riconoscenti*.

*Questo* io prendo come il segno migliore: diventano riconoscenti. Non passerà molto tempo ed escogiteranno feste ed innalzeranno monumenti in ricordo delle gioie passate.

Sono *convalescenti*». Così parlava Zarathustra lietamente al suo cuore e guardava in lontananza; e i suoi animali si stringevano a lui rispettando la sua

felicità e il suo silenzio.

2

Improvvisamente però l'orecchio di Zarathustra si spaventò: nella caverna infatti, che fino allora era stata piena di chiasso e di risate, si era fatto a un tratto un silenzio di morte; e al suo naso giunse un effluvio e incenso beneodorante, come di pigne bruciate.

«Che accade? Che stanno facendo?» si domandò e si avvicinò all'entrata pian piano, per poter osservare, non visto, i suoi ospiti. Ma, meraviglia delle meraviglie, cosa non gli toccò vedere coi suoi occhi?

«Sono tutti ridiventati *devoti*, *pregano*, sono impazziti!» — disse, stupito oltre ogni misura. E, davvero! tutti quegli uomini superiori, i due re, il papa a riposo, il mago cattivo, il mendicante volontario, il viandante e ombra, il vecchio indovino, il coscienzioso dello spirito e l'uomo più brutto: stavano tutti inginocchiati come fanciulli e credule vecchiette e adoravano l'asino. E proprio allora l'uomo più brutto cominciò a gorgogliare e a sbuffare, come se da lui volesse uscire qualcosa di inesprimibile; e quando infine riuscì ad articolare delle parole, guarda, era una strana litania devota, in lode dell'asino adorato e incensato. E così suonava la litania:

Amen! E sia gloria e onore e sapienza e riconoscenza e lode e forza del nostro Dio, nei secoli dei secoli!<sup>88</sup>

— E l'asino ragliò I-O sì.

Egli porta il nostro fardello<sup>89</sup>, egli prese forma di servo<sup>90</sup>, egli è mansueto di cuore<sup>91</sup> e non dice mai di no; e chi ama il suo Dio, lo castiga<sup>92</sup>.

— E l'asino ragliò I-O sì.

Egli non parla: se non per dire sempre sì al mondo che ha creato<sup>93</sup>: così glorifica il suo mondo. E la sua furberia, che non lo fa parlare: così ha raramente torto.

— E l'asino ragliò I-O sì.

Egli va per il mondo senza farsi notare. Grigio è il colore del suo corpo, in cui vela la sua virtù. Se ha spirito, lo nasconde; ma tutti credono alle sue orecchie lunghe.

— E l'asino ragliò I-O sì.

Quale nascosta saggezza è questa, che egli porti orecchie lunghe e dica solo sì e mai no! Non ha egli creato il suo mondo a sua immagine<sup>94</sup>, cioè il più stupido possibile?

— E l'asino ragliò I-O *st*.

Tu vai per vie diritte e storte; poco t'importa di ciò che a noi uomini sembra diritto o storto. Il tuo regno è al di là del bene e del male. Ed è tua innocenza di non sapere che cosa sia l'innocenza.

E l'asino ragliò I-O sì.

Ma vedi, tu non respingi da te nessuno, non i mendicanti, non i re. I fanciulli li lasci venire a te<sup>95</sup>, e se i cattivi soggetti ti tentano<sup>96</sup>, dici semplice semplice I-O sì.

— E l'asino ragliò I-O sì.

Tu ami le asine e i fichi freschi, non sei uno che disprezzi il cibo. Basta un cardo a solleticarti il cuore, quando ti vien fame. V'è in questo la saggezza di un dio.

— E l'asino ragliò I-O sì.

## LA FESTA DELL'ASINO<sup>97</sup>

### 1

A questo punto della litania però Zarathustra non poté più padroneggiarsi e, gridando anche lui I-O sì ancora più forte dell'asino, balzò nel bel mezzo dei suoi ospiti impazziti. «Ma che state facendo, figliuoli? gridò, rialzando da terra gli oranti. Guai se qualcun altro vi vedesse, oltre a Zarathustra!

Chiunque giudicherebbe che, con la vostra nuova fede, siete o i peggiori bestemmiatori di Dio o le più stolte di tutte le vecchiette!

E anche tu, vecchio papa, come si accorda con te stesso il fatto che tu adori qui in questa forma un asino come Dio?»

«O Zarathustra, rispose il papa, perdonami, ma nelle cose di Dio io sono più illuminato di te. Come è giusto.

Meglio adorare Dio così, in questa forma, che in nessuna forma! Rifletti su questo detto, mio nobile amico: capirai subito che in tale detto c'è saggezza.

Colui che ha detto “Dio è uno spirito” è colui che ha fatto finora sulla terra il passo e il salto più grande verso l'incredulità: a questa parola non si potrà facilmente rimediare, sulla terra!

Il mio vecchio cuore fa salti e saltelli all'idea che ci sia sulla terra ancora qualcosa da adorare. Perdonalo, o Zarathustra, a un vecchio e devoto cuore di papa!»

«E tu, disse Zarathustra al viandante e ombra, tu ti dici e ti credi uno spirito libero? E ti dai qui a questi riti idolatrici e preteschi?

Ti stai qui comportando peggio, in verità, che con le tue cattive amiche brune, tu cattivo nuovo credente!»

«Abbastanza cattivo, rispose il viandante e ombra, hai ragione: ma che ci posso fare? Il vecchio Dio vive di nuovo, o Zarathustra, puoi dire quello che vuoi.

La colpa di tutto è dell'uomo più brutto: è lui che lo ha risvegliato. Anche se dice di averlo ucciso in passato: la morte presso gli dèi non è che un pregiudizio».

«E tu, disse Zarathustra, tu vecchio mago cattivo, che cosa hai fatto tu? Chi ti crederà più, in quest'epoca libera, se tu credi a tali asinerie di dèi?

E stata una stupidaggine, quella che hai fatta; come hai potuto, tu che sei così accorto, fare una tale stupidaggine?»

«O Zarathustra, rispose il mago accorto, hai ragione, è stata una stupidaggine, e mi è costata anche troppo».

«E tu poi, disse Zarathustra al coscienzioso dello spirito, pensaci un po' e mettiti il dito sul naso! Non c'è qui niente che vada contro la tua coscienza? Non è il tuo spirito troppo pulito per queste preghiere e per il tanfo di questi bigotti?»

«C'è qualcosa in ciò, rispose il coscienzioso ponendosi il dito sul naso, c'è qualcosa in questo spettacolo che fa addirittura bene alla mia coscienza.

Forse non mi è lecito credere in Dio: ma è certo che Dio mi sembra in questa forma ancora il più credibile.

Dio sarebbe eterno secondo la testimonianza dei più pii: chi ha tanto tempo, si dà tempo. Il più lentamente e stupidamente possibile: in questo modo uno come lui può arrivare molto lontano.

E chi ha troppo spirito vorrebbe magari anche lui incapricciarsi della stupidaggine e della stoltezza. Rifletti su te stesso, Zarathustra!

Anche tu, veramente! anche tu potresti magari, per sovrabbondanza e saggezza, diventare un asino.

Non ama un perfetto saggio andare per le vie più storte? L'evidenza lo insegna, o Zarathustra, la tua evidenza!»

«E anche tu infine, disse Zarathustra volgendosi verso l'uomo più brutto, che stava sempre inginocchiato col braccio levato verso l'asino (gli dava infatti da bere del vino). Dimmi, tu innominabile, che hai combinato?

Mi sembri trasformato, hai l'occhio ardente, il manto della sublimità avvolge la tua bruttezza: che cosa hai fatto?

E vero ciò che dicono quelli, che lo hai risvegliato? E perché? Non era stato con ragione ucciso e liquidato?

Anche tu mi sembri risvegliato: che cosa hai fatto? Che cosa hai rivoltato?

Perché ti sei convertito? Parla, o innominabile!»

«O Zarathustra, rispose fuomo più brutto, tu sei un briccone!

Se *quello* viva ancora o viva di nuovo o sia morto per sempre, chi di noi due lo sa meglio? Io ti domando.

Ma una cosa so io, l'ho imparata una volta da te stesso, o Zarathustra: chi vuol uccidere nel modo più sicuro, ride.

«Non con la collera, ma col riso si uccide»<sup>98</sup>, così dicesti una volta. O Zarathustra, uomo segreto, distruttore senza collera, santo pericoloso, tu sei un briccone!»

## 2

Ma qui avvenne che Zarathustra, meravigliato di tutte queste risposte col briccone, balzasse indietro verso la porta della sua caverna e, rivolto a tutti i suoi ospiti, gridasse a gran voce:

«Buffoni tutti quanti, pagliacci! A che dissimularvi e nascondervi davanti a me?

Mentre a ciascuno di voi il cuore sgambettava di piacere e di cattiveria per essere voi infine ritornati come i fanciulli<sup>99</sup>, cioè credenti,

— per tornare finalmente a fare come fanno i fanciulli, cioè a pregare, a giungere le mani e a dire “buon Dio”!

Ora però lasciate questa stanza dei bambini, la mia propria caverna, dove oggi ogni bambinata si sente a casa sua. Raffreddate qua fuori la vostra accaldata petulanza infantile e il tumulto del vostro cuore!

Certo: se non diventate come i fanciulli, non entrerete in quel regno dei cieli<sup>100</sup> (e Zarathustra accennò con le mani al cielo).

Ma noi non vogliamo affatto andare nel regno dei cieli: noi siamo diventati uomini, e quindi vociamo il regno della terra».

## 3

E ancora una volta Zarathustra cominciò a parlare. «Miei nuovi amici, disse, uomini bizzarri, uomini superiori, quanto mi piacete ora,

— da quando siete di nuovo allegri! Siete tutti veramente rifioriti: e mi sembra che a fiori come voi occorranو nuove feste,

— una piccola assurdità valorosa, un qualche servizio divino e festa dell'asino, un qualche vecchio allegro matto come Zarathustra, un turbine che col suo soffio ripulisca le vostre anime.

Non dimenticate questa notte e questa festa dell'asino, uomini superiori!



Questo voi lo avete inventato da me e questo io prendo come buon auspicio; cose del genere le inventano solo coloro che stanno guarendo!

E quando la celebrerete ancora, questa festa dell'asino, fatelo per amor vostro e fatelo anche per amor mio! E in ricordo di mei»<sup>101</sup>

Così parlò Zarathustra.

## IL CANTO DEL NOTTAMBULO<sup>102</sup>

Frattanto erano usciti uno dopo l'altro, all'aperto e nella notte fredda e meditabonda; Zarathustra stesso guidava per mano l'uomo più brutto, per mostrargli il suo mondo notturno e la grande luna rotonda e le cascate d'argento presso la sua caverna. Alla fine si fermarono, insieme silenziosi. Erano tutti uomini vecchi, ma con un cuore valoroso e racconsolato, e intimamente stupiti di sentirsi così bene sulla terra; e il mistero della notte penetrava sempre più addentro nei loro cuori. E nuovamente Zarathustra pensò tra sé e sé: «Oh, quanto mi piacciono adesso, questi uomini superiori!». Ma non lo disse, perché rispettava la loro felicità e il loro silenzio.

Allora però accadde quella che, in quella lunga e stupefacente giornata, fu la cosa più stupefacente: l'uomo più brutto cominciò ancora una volta e per l'ultima volta a gorgogliare e a sbuffare, e quando infine riuscì ad articolare delle parole, guarda, dalla sua bocca balzò una domanda linda e tonda, una buona profonda limpida domanda, che fece balzare il cuore in petto a tutti coloro che la sentirono.

«O voi tutti, amici miei» disse l'uomo più brutto, «che cosa ve ne sembra? Grazie a questa giornata, io sono per la prima volta contento di aver vissuto tutta la mia vita.

Ma testimoniare tanto non è ancora abbastanza per me. Vale la pena di vivere sulla terra: una giornata, una festa con Zarathustra mi ha insegnato ad amare la terra.

“Era *questa* la vita?” voglio dire alla morte. “Ebbene, ancora una volta!”<sup>103</sup>

Amici miei, che ve ne sembra? Non volete, come me, dire alla morte: “Era *questa* la vita? Ebbene, per Zarathustra, ancora una volta!”?»

Così parlò l'uomo più brutto; e non mancava più molto alla mezzanotte. E che cosa credete voi che sia allora accaduto? Appena gli uomini superiori ebbero sentito la sua domanda, divennero di colpo consapevoli della loro trasformazione e guarigione e di colui che gliele aveva donate: allora si slanciarono verso Zarathustra, ringraziandolo, attestandogli ossequio,

accarezzandolo, baciandogli le mani, ciascuno al modo che gli era più proprio: sicché alcuni ridevano e altri piangevano. Invece il vecchio indovino ballava dalla gioia; e anche se, come molti cronisti raccontano, egli era allora pieno di dolce vino<sup>104</sup>, era certamente ancora più pieno di dolce vita e aveva deposto ogni stanchezza. Ci sono addirittura di quelli che opinano che anche l'asino danzasse allora: che non invano cioè l'uomo più brutto lo avesse prima abbeverato col vino. Ora, le cose possono essere andate Così oppure altrimenti; ma anche se in verità l'asino non danzò quella sera, avvennero allora prodigi più grandi e straordinari di quello che sarebbe la danza di un asino. Insomma, come dice il motto di Zarathustra: «Che importanza ha?».

## 2

Ma Zarathustra, mentre avvenivano queste cose con l'uomo più brutto, se ne stava lì come un ubriaco: il suo sguardo era spento, la sua lingua farfugliava, i suoi piedi vacillavano. E chi potrebbe anche solo indovinare quali pensieri passassero allora per l'anima di Zarathustra? Manifestamente però il suo spirito si era ritratto da lui slanciandosi in avanti e soggiornava in remote lontananze e, per così dire, «su un alto giogo, come sta scritto, fra due mari<sup>105</sup>,

— errando tra passato e futuro come nuvola pesante». Ma pian piano, mentre gli uomini superiori lo sostenevano tra le loro braccia, ritornò un poco in sé e si schermì con le mani dalla calca degli ospiti veneranti e preoccupati; ma non parlò. A un tratto però voltò di scatto la testa, perché gli era sembrato di udire qualcosa: poi si pose un dito sulla bocca e disse: «Venitel».

Subito intorno si fece silenzio e mistero; e dal basso venne lentamente su il suono di una campana. Zarathustra stette in ascolto, come gli uomini superiori; poi però si mise un'altra volta il dito sulla bocca e disse di nuovo: «Venite, venitel Si avvicina la mezzanotte!» e la sua voce si era trasformata. Ma continuò a non muoversi da dov'era: tutto si fece allora ancora più silenzioso e misterioso, e tutti stavano in ascolto, anche l'asino, e gli animali d'onore di Zarathustra, l'aquila e il serpente, così pure la caverna di Zarathustra e la gran luna fredda e la notte stessa. Ma Zarathustra si pose per la terza volta la mano sulla bocca e disse:

*Venite, venite, venitel Mettiamoci in cammino! E giunta l'ora: incamminiamoci nella notte!*

## 3

O uomini superiori, si avvicina la mezzanotte: e io voglio dirvi qualcosa all'orecchio, come questa vecchia campana lo dice al mio,

— così segretamente, così terribilmente, così amorevolmente, come lo dice a me questa campana di mezzanotte, che ha vissuto più cose di qualunque uomo:  
— che contò già tutti i battiti del cuore e del dolore dei vostri padri — ahi, ahi, com'essa sospira! come ride in sogno! La vecchia profonda profonda mezzanotte!

Zitti, zitti! Ora si sente qualcosa che non può farsi sentire durante il giorno; ora invece, nell'aria fredda, quando anche ogni tumulto dei vostri cuori è placato,

— ora parla, ora si sente, ora si insinua nelle notturne anime insonni: ahi, ahi! come sospira! come ride in sogno!

— non senti come segretamente, terribilmente, amorevolmente parla a te la vecchia profonda profonda mezzanotte?

*O uomo, fa' attenzione!*

4

Misero me! Dov'è fuggito il tempo? Non son io caduto in pozzi profondi? Il mondo dorme —

Ahi, ahi! Il cane ulula, la luna splende. Preferirei morire, morire, che dirvi ciò che il mio cuore di mezzanotte sta pensando.

Sono ormai già morto. E finita. Ragno, a che tessi la tela intorno a me? Vuoi sangue? Ahi, ahi! Cade la rugiada, giunge l'ora —

— l'ora che gela e agghiaccia, che chiede, chiede, chiede: «Chi ha abbastanza cuore per questo?

— chi dev'essere il signore della terra? Chi vuol dire: così dovete scorrere, voi fiumi grandi e piccoli!»

— l'ora si approssima: o uomo, uomo superiore, fa' attenzione! Questo discorso è per le orecchie fini, per le tue orecchie — *che cosa dice la profonda mezzanotte?*

5

Mi sento portar via, la mia anima danza. Opera giornaliera, opera giornaliera, chi dev'essere signore della terra?

La luna è fredda, il vento tace. Ahi, ahi! Siete già volati abbastanza in alto? Avete danzato: ma una gamba non è un'ala.

O bravi danzatori, ogni piacere è ormai svanito, il vino è fatto feccia, ogni calice si è sbriciolato, le tombe balbettano.

Non siete volati abbastanza in alto: ora le tombe balbettano: «Liberate i

morti! Perché dura tanto la notte? Non ci fa la luna ubriachi?».

Voi, uomini superiori, liberate le tombe, svegliate i cadaveri! Ahi, a che scava ancora il verme? Si avvicina, si avvicina l'ora,

— brontola la campana, ancora stride il cuore, ancora scava il tarlo, il tarlo del cuore. Ahi, ah! Il mondo è profondo!

6

Dolce lira, dolce lira! Io amo il tuo suono, il tuo ebbro suono di bufone! Da quale passato, da quale distanza mi giunge il tuo suono, da molto lontano, dagli stagni dell'amore!

O vecchia campana, o dolce lira! Ogni dolore ti ha lacerato il cuore, il dolore del padre, il dolore dei padri, il dolore dei padri dei padri, il tuo discorso è diventato maturo,

— maturo come dorato autunno e pomeriggio, come il mio cuore di eremita — ora tu parli: il mondo stesso è diventato maturo, l'uva s'imbruna,

— ora vuole morire, morire di felicità. Uomini superiori, non lo odorate? Si sprigiona e sale un misterioso odore,

— un profumo e odore di eternità, un rosabeato bruno odore di vino d'oro, un aroma di vecchia felicità,

— dell'ebbra felicità-di-morire di mezzanotte, che canta: il mondo è profondo e più profondo che non pensasse il giorno!

7

Lasciami, lasciami! Io sono troppo puro per te. Non mi toccare! Non era proprio ora divenuto perfetto il mio mondo?

La mia pelle è troppo pura per le tue mani. Lasciami, stupido, balordo, ottuso d'un giorno! Non è la mezzanotte più chiara?

I signori della terra devono essere i più puri, i più sconosciuti, i più forti, le anime di mezzanotte, che sono più chiare e profonde di qualunque giorno.

O giorno, tu brancichi verso di me? Cerchi a tastoni la mia felicità? Sono per te ricco, solitario, un tesoro sotterrato, una camera dei forzieri?

O mondo, tu vuoi me? Sono io per te mondano? Sono per te spirituale? Sono per te divino? Ma giorno e mondo, voi siete troppo goffi,

— abbiate mani più accorte, tendetele verso una più profonda felicità, verso una più profonda infelicità, tendetele verso un qualche dio, non tendetele verso di me:

— la mia infelicità, la mia felicità è profonda, o giorno bizzarro, ma io non

sono un dio, non l'inferno di un dio: profondo è il suo dolore.

8

Il dolore di Dio è più profondo, o mondo bizzarro! Cerca di afferrare il dolore di Dio, non me! Che sono io mai? Una dolce lira ubriaca,

— una lira di mezzanotte, un bufone di campana che nessuno capisce, ma che deve parlare, davanti ai sordi, o uomini superiori! Giacché voi non mi capite!

E finita, è finita! O giovinezza! O meriggio! O pomeriggio! Ora è giunta la sera e la notte e la mezzanotte — il cane ulula, il vento:

— non è il vento un cane? Esso guaisce, abbaia, ulula. Oh, oh, com'essa sospira! come ride, come rantola e ansima, la mezzanotte!

Come parla ora sobriamente, quest'ebbra poetessa! Ha forse affogato la sua stessa ebbrezza nel bere? Si è troppo svegliata? Si è messa a ruminare?

— rumina il suo dolore, in sogno, la vecchia profonda mezzanotte, e ancor più il suo piacere. Il piacere cioè sebbene il dolore sia profondo: // piacere è ancora più profondo della sofferenza.

9

O vite, perché mi lodi? Io ti ho tagliata! Io sono crudele, tu sanguini: che vuole la tua lode della mia ebbra crudeltà?

«Ciò che è divenuto perfetto, tutto ciò che è maturo, vuole morire!» così dici tu. Benedetto, benedetto sia il falcetto del vignaiuolo!<sup>106</sup> Ma tutto ciò che è immaturo vuol vivere: ahimè!

Il dolore dice: «Passa! Va' via, dolore!». Ma tutto ciò che soffre vuole vivere, per diventare maturo e allegro e desideroso,

— desideroso di quel che è più lontano, più alto, più chiaro. Io voglio eredi, questo dice tutto ciò che soffre, voglio figli, non voglio me —

Invece il piacere non vuole eredi, non vuole figli, il piacere vuole se stesso, vuole l'eternità, il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-uguale.

Il dolore dice: «Spezzati, sanguina, cuore! Cammina, gamba! Vola, ala! Avanti, in alto, dolore!». Orsù, coraggio, mio vecchio cuore: *il dolore dice:* «Passa!».

10

O uomini superiori, che ve ne sembra? Sono io un indovino? Un sognatore? Ubriaco? Un interprete di sogni? Una campana di mezzanotte?

Una goccia di rugiada? Un vapore e profumo di eternità? Non lo sentite? Non lo odorate? Il mio mondo è or ora divenuto perfetto, mezzanotte è anche mezzogiorno, il dolore è anche un piacere, la maledizione è anche una benedizione, la notte è anche un sole — andatevene o imparerete che un saggio è anche un pazzo.

Avete mai detto Sì a un piacere? Allora, amici miei, avete detto Sì anche a tutta la sofferenza. Tutte le cose sono concatenate, intrecciate, innamorate,

— se avete mai voluto l'ima volta due volte, se avete mai detto «Tu mi piaci, felicità, soffio, attimo!», allora avete voluto che tutto ritornasse!

— tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto concatenato, intrecciato, innamorato, oh, allora avete amato il mondo,

— voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche alla sofferenza dite: passa, ma ritorna! Giacché *ogni piacere vuole eternità!*

## 11

Ogni piacere vuole l'eternità di tutte le cose, vuole miele, vuole feccia, vuole ebbra mezzanotte, vuole tombe, vuole consolazione delle lacrime versate sulle tombe, vuole rosso-dorati tramonti —

— che cosa non vuole il piacere! Esso è più assetato, amoroso, affamato, terribile, segreto di ogni sofferenza, esso vuole se stesso, morde se stesso, in esso lotta la volontà dell'anello,

— vuole amore, vuole odio, è straricco, dona, getta via, mendica per essere preso, ringrazia chi lo prende, amerebbe essere odiato,

— così ricco è il piacere, che è assetato di sofferenza, di inferno, di odio, di ignominia, di storpiatura, di mondo — giacché questo mondo, oh, voi lo conoscete!

O uomini superiori, esso anela a voi, il piacere, il piacere indomabile, beato — alla vostra sofferenza, o falliti! A ciò che è fallito anela ogni eterno piacere.

Giacché ogni piacere vuole se stesso, perciò esso vuole anche la sofferenza! O felicità! O dolore! Oh, spezzati, cuore! Uomini superiori, imparatelo dunque, il piacere vuole eternità,

— il piacere vuole l'eternità di *tutte le cose, vuole profonda, profonda eternità!*

## 12

Avete allora imparato la mia canzone? Avete indovinato che cosa essa vuole? Ebbene, orsù, uomini superiori, allora cantatemi il mio canto che sempre ritorna!

Cantatemi allora voi stessi la canzone il cui nome è «Ancora una volta» e il cui senso è «Per tutta l'eternità!», cantate, o uomini superiori, il canto che sempre ritorna di Zarathustra!

*O uomo, fa' attenzione!*

*Che cosa dice la profonda mezzanotte?*

*«Io dormivo, dormivo —*

*«Mi sono svegliato da un sogno profondo:*

*«Il mondo è profondo,*

*«E più profondo che non pensasse il giorno.*

*«Profondo è il suo dolore —*

*«Il piacere, più profondo ancora della sofferenza:*

*«Il dolore dice: passa!*

*«Ma ogni piacere vuole eternità —*

*«Vuoleprofonda, profonda eternità!»<sup>107</sup>*

## IL SEGNO

Ma il mattino dopo quella notte Zarathustra balzò su dal suo giaciglio, si cinse i lombi<sup>108</sup> e venne fuori dalla sua caverna, ardente e forte, come un sole del mattino che sbuchi dietro scure montagne.

«O grande astro» diss'egli, come aveva già detto una volta, «o occhio profondo di felicità, che cosa sarebbe tutta la tua felicità se tu non avessi coloro ai quali risplendi?

E se essi se ne rimanessero nelle loro camere, mentre tu sei già desto e vieni e doni e dispensi? Come se ne adonterebbe il tuo orgoglioso pudore!

Ebbene, essi dormono ancora, questi uomini superiori, mentre io sono desto: questi non sono i miei veri compagni! Non essi attendo io qui sui miei monti.

Voglio accingermi alla mia opera, alla mia giornata: ma essi non capiscono quali sono i segni del mio mattino, il mio passo non è per loro un grido di risveglio.

Essi dormono ancora nella mia caverna, il loro sogno rumina ancora sulle mie mezzenotti. L'orecchio che si protenda in ascolto verso di me, l'orecchio che mi stia a sentire manca nelle loro membra».

— Questo aveva detto Zarathustra al suo cuore, mentre il sole sorgeva: poi lanciò uno sguardo interrogativo verso l'alto, perché aveva sentito sopra di sé l'acuto strido della sua aquila. «Bene!» esclamò, col viso rivolto in alto, «così mi piace e così mi si conviene. I miei animali sono svegli perché io sono

sveglio.

La mia aquila è sveglia e onora come me il sole. Con artigli d'aquila ghermisce la nuova luce. Voi siete gli animali giusti per me; io vi amo.

Ma ancora mi mancano gli uomini giusti per me!»

Così parlò Zarathustra; ma accadde poi che egli si sentisse improvvisamente come circondato dallo sciamare e svolazzare di innumerevoli uccelli; e il frullio di tanti uccelli e il loro addensarsi intorno al suo capo erano Così grandi, che egli chiuse gli occhi. E veramente, simili a una nube essi si erano abbattuti su di lui, simili a un nugolo di dardi che si rovesci su un nuovo nemico. E però, guarda, qui era una nuvola d'amore, che si rovesciava su un nuovo amico.

«Che cosa mi accade?» pensò Zarathustra nel suo cuore stupefatto e si lasciò cadere lentamente sul grosso masso che si trovava accanto all'uscita della caverna. Ma, mentre agitava le mani intorno a sé, sopra di sé e sotto di sé, schermendosi dalle tenerezze degli uccelli, guarda, gli accadde qualcosa di ancor più strano: affondò cioè la mano senza avvedersene in una folta criniera calda; e nello stesso tempo sentì risuonare davanti a sé un ruggito, un mansueto lungo ruggito di leone.

«*Ecco il segno che viene*», disse Zarathustra e il suo cuore si trasformò. E in verità, quando si fece di nuovo chiaro davanti a lui, una possente fiera fulva giaceva ai suoi piedi. Essa premeva la testa contro le sue ginocchia e non voleva staccarsi da lui per l'amore e faceva come un cane che abbia ritrovato il suo vecchio padrone. Ma le colombe non erano meno zelanti del leone col loro amore; e ogni volta che una colomba guizzava sul naso del leone, il leone scuoteva la testa meravigliandosi e ridendo.

Di fronte a tutto ciò, Zarathustra disse solo una parola: «J miei figli sono vicini, i miei figli» — poi ammutolì del tutto. Ma il suo cuore si era sciolto, e dagli occhi gli sgorgavano lacrime che cadevano sulle sue mani. Ed egli non si curò più di nessuna cosa e se ne stette seduto lì, immobile e senza più difendersi dagli uccelli. Allora le colombe si misero a svolazzare di tanto in tanto e a posarglisi sulle spalle e ad accarezzargli i capelli bianchi, e non si stancavano di manifestare la loro tenerezza e il loro giubilo. Il forte leone, intanto, leccava tutte le lacrime che cadevano sulle mani di Zarathustra, ruggendo e brontolando timidamente. Così si comportavano questi animali.

Tutto questo durò molto tempo o poco tempo: giacché, a dire il vero, per simili cose il tempo non esiste, sulla terra. Nel frattempo gli uomini superiori che stavano nella caverna di Zarathustra si erano svegliati e si mettevano in corteo per andare incontro a Zarathustra e porgergli il saluto del mattino: giacché svegliandosi avevano visto che egli già non era più fra loro. Ma quando giunsero alla porta della caverna, preceduti dal rumore dei loro passi,



il leone si adombrò violentemente, si voltò di colpo via da Zarathustra e balzò, ruggendo selvaggiamente, verso la caverna; e gli uomini superiori, sentendolo ruggire, gridarono tutti come con una bocca sola, fuggirono indietro e in un attimo furono spariti.

Invece Zarathustra stesso, stordito e stranito, si alzò dal sedile, si guardò intorno, rimase in piedi attonito, interrogò il suo cuore, si raccolse e si ritrovò solo. «Che cosa ho sentito?» disse infine lentamente, «che cosa mi è accaduto?»

E già gli tornavano i ricordi, ed egli comprese con uno sguardo tutto quello che si era prodotto tra Fieri e l'oggi. «Ecco qui il masso» disse accarezzandosi la barba, «su cui stavo seduto ieri mattina; e qui l'indovino si è avvicinato a me, e qui ho sentito per la prima volta il grido che ho sentito anche poco fa, il grande grido d'aiuto.

O uomini superiori, è stato il vostro affanno, quello che ieri mattina mi ha predetto il vecchio indovino,

— con il vostro affanno egli voleva sedurmi e tentarmi: o Zarathustra, mi ha detto, vengo per indurii a commettere il tuo ultimo peccato.

Il mio ultimo peccato?» esclamò Zarathustra e rise di collera per le sue stesse parole: «che cosa mi è stato riservato come mio ultimo peccato?».

— E ancora una volta Zarathustra sprofondò in se stesso e si risedette sul grande masso a riflettere. All'improvviso balzò in piedi,

«*Compassione! ha compassione per l'uomo superiore!*» gridò, e la sua faccia divenne di bronzo. «Ebbene, *questo* ha fatto il suo tempo!

Il mio dolore e la mia compassione — che importanza hanno? Cerco io forse la *felicitai* Io cerco la mia *opera*!

Or dunque! Il leone è venuto, i miei figli sono vicini, Zarathustra è diventato maturo, la mia ora è giunta:

Questo è il *mio* mattino, comincia la *mia* giornata: su *dunque*, *vieni su*, *grande meriggio!*» —

Così parlò Zarathustra e lasciò la sua caverna, ardente e forte, come un sole del mattino che spunti dietro scure montagne.

Fine di *Così parlò Zarathustra*

1. Zarathustra si fa pescatore d'uomini, come Gesù voleva che fossero i suoi discepoli; cfr. Matteo, 4, 19.

2. PINDARO, Seconda *Pitica*, verso 72. Cfr. anche FW af. 335.

3. L'attesa su alti monti è il motivo dell'epodo *Da alti monti*, alla fine di JGB, composto, a parte le due ultime strofe, nel 1882.

4. Traslitterazione dell'arabo *az-zahr*, «dado» o «gioco di dadi».

5. Cfr. *Apocalisse*, 20; PLATONE, *Phaedr.*, 249 a sg.
6. Sul significato di questo grido d'aiuto, cfr., sotto, *L'uomo più brutto*.
7. Cfr. Za II, *L'indovino*.
8. Nietzsche si ispira probabilmente a una cantata di Goethe dedicata «all'uomo più contento di questo secolo». E un requiem per il principe di Ligne, morto il 15 dicembre 1814.
9. Cfr. Za IH, *Belle tavole vecchie e nuove*, 12.
10. cfr. GM, n, 2.
11. In un appunto di Nietzsche: «Il contadino come la specie più volgare di *noblesse*: perché dipende più di ogni altro da se stesso. Il sangue contadino in Germania è ancora il migliore: per esempio Lutero, Niebuhr, Bismarck. Dov'è una famiglia nobile nel cui sangue non si trovino infezioni veneree e corruzione? [...] La nobiltà della Marca e in generale la nobiltà prussiana (e il contadino di certe regioni della Germania settentrionale) contengono attualmente le nature *più virili* in Germania. Che gli uomini più virili dominino è nell'ordine delle cose»: O, VI, I, 495.
12. Cfr. Za IH, *Delle tavole vecchie e nuove*, 12.
13. Cfr. *Isaia*, 1, 21 e *Apocalisse*, 17.
14. Cfr. Za I, *Della guerra e dei guerrieri*. Nietzsche aveva annotato: «Il paradiso è all'ombra delle spade», una frase che si trova in Emerson come motto del saggio *Eroismo* e che egli attribuiva a Maometto.
15. Titoli precedenti: *Il coscienzioso dello spirito*-. *Lo scientifico coscienzioso*.
16. Cfr. Za II, *Dei sapienti famosi*.
17. Questo «lamento» fu scritto nell'autunno 1884 come poesia a sé. Durante la composizione di Za IV, Nietzsche ne scrisse una versione in prosa, per tornare infine alla poesia. Nel dicembre 1888-gennaio 1889 fece di questo testo il ditirambo di Dioniso intitolato *Il lamento di Arianna*.
18. Cfr. Za II, *Dei poeti*, in *fine*.
19. Cfr. Za II, *Dell'accortezza con gli uomini*.
20. Allusione alla favola della rana e del bue in Fedro, modello di La Fontaine.
21. Titoli precedenti: *Il papa a riposo*; *Il papa (ovvero: dei devoti)*. L'espressione tedesca «*Ausser Dienst*» (fuori servizio) è solitamente apposta sulle macchine che non funzionano.
22. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 2.
23. Esprime bene il travaglio dell'adattamento alla «morte di Dio».
24. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 2.
25. Cfr. Za IH, *Della virtù che rimpicciolisce*, 3.
26. Secondo il detto: «De mortuis nil nisi bene».
27. E la stessa conclusione della breve poesia *Il Nuovo Testamento* del 1884. Cfr. la critica del dogma dell'immacolata concezione *nell'Anticristo*, 34, in *fine*.
28. Cfr. Za IH, *Il viandante*. La degenerazione degli dèi e in particolare del dio giudeo-cristiano è un tema ricorrente nell'opera di Nietzsche. Cfr. per esempio AC, 16-18.
29. Esempio tipico del modo di procedere di Nietzsche, che nel suo slancio passa dalla critica giustificata alla dismisura.
30. Cfr. la caratterizzazione di questo personaggio nella nota alla *Parte quarta e ultima* a p. 624.
31. Al sentimento di libertà tragica, che è alla base dell'uccisione di Dio, si aggiunge dunque il risentimento suscitato dalla sua onnivegenza.
32. *Giovanni*, 14, 6: «Io sono la via, la verità e la vita: nessuno può andare al Padre mio se non per mezzo mio».
33. Annotazione di Nietzsche: «Si racconta che il fondatore del cristianesimo dicesse davanti a Pilato: "Io sono la verità"; la risposta del Romano è degna di Roma: come il più grande atto di urbanità di tutti i tempi». Pilato rispose: «Che cos'è la verità?»: cfr. *Giovanni*, 18, 38; tuttavia Gesù non disse a Pilato: «Io sono la verità» (come in *Giovanni*, 14, 6), bensì: «[...] per questo son venuto nel mondo: per testimoniare della verità. Chiunque è per la verità ascolta la mia voce» (*Giovanni*, 18, 37). La risposta di Pilato a Gesù è citata anche in AC 46.

34. Si ricordi che *Così parlò Zarathustra* è «un libro per tutti e per nessuno».
35. Cfr. Za H, *Dei compassionevoli*.
36. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 4.
37. Allusione al *Sermone della montagna*. Cfr. *Matteo*, 5, 3-27 e *Luca*, 6, 20-49.
38. Cfr. *Matteo*, 18, 3 cit.
39. *Matteo*, 16, 26: «E che gioverà a un uomo se, dopo aver guadagnato tutto il mondo, perde poi l'anima sua?».
40. Qualche commentatore indica qui S. Francesco d'Assisi.
41. *Luca*, 6, 20: «Beati voi che siete poveri, perché a voi appartiene il regno dei cieli».
42. È stato detto che le opere di Nietzsche sono un dialogo continuo con i suoi problemi; gli interlocutori sono spesso la sua anima, il suo cuore e la sua ombra: cioè egli dialoga con se stesso. *Il viandante e la sua ombra* è addirittura il titolo della seconda delle due parti che compongono il secondo volume di *Umano, troppo umano*. All'inizio e alla fine di essa il «viandante» si intrattiene con la sua ombra. Questa compare anche in Za II, *Dei grandi eventi*. D'altra parte, la figura del viandante e ombra si identifica con quella del buon Europeo. Cfr. FW af. 280.
43. Cfr. *Giovanni*, 18, 36.
44. Cfr. GM, III, 24. È questa la fatale conclusione del nichilismo che, negando conoscenza e morale, apre la via a ogni avventura.
45. *Luca*, 10, 42: «Una sola cosa è necessaria».
46. *Genesi*, 2, 2: «Avendo dunque Dio compiuto nel settimo giorno l'opera che aveva fatto, nel settimo giorno si riposò».
47. L'ardente meriggio che dorme sui campi e il mondo che diventa perfetto sono ripresi dal saggio *Natura* di Emerson, in *Versuche* (Hannover, 1858): «Vi sono giorni [...] nei quali il mondo giunge alla perfezione [...] Il giorno infinitamente lungo riposa dormendo sui larghi colli e i grandi campi caldi».
48. Cfr. Za IH, *Degli apostati*, 1.
49. *Matteo*, 27, 52-53: «[...] i sepolcri si aprirono, e molti corpi di santi [...] risuscitarono, e usciti dai sepolcri dopo la resurrezione di lui, entrarono nella città santa, e apparvero a molti».
50. Cfr. Za IH, *Della beatitudine contro voglia*.
51. In tedesco *Das Abendmahl*, che fa pensare subito all'«ultima cena», il termine normale per cena essendo *Abendbrot*.
52. Cfr., sopra, *Al meriggio*.
53. Cfr. *Matteo*, 4, 4.
54. Cfr. Za I, *Del nuovo idolo*.
55. Poiché nello *Zarathustra* coesistono il superuomo, l'uomo superiore, l'ultimo uomo, l'uomo più brutto ecc., e poiché lo stesso uomo superiore viene da Nietzsche definito o caratterizzato, nelle sue annotazioni, in maniera non perspicua e univoca, non è male indicare che gli «uomini superiori» sono in genere gli uomini migliori del suo tempo; migliori ma non ottimi, come si vede dagli incitamenti e dalle critiche che Zarathustra rivolge loro. Più in particolare Nietzsche pensava probabilmente alle cerchie universitarie di Basilea, che lo avevano deluso anche quando, nel giugno del 1884, aveva fatto un «tentativo di incontrarsi al vecchio modo con i Basileesi e con l'Università».
56. Cfr. *Proemio di Zarathustra*.
57. Cfr. Za I, *Della virtù che dona*, 3.
58. Cfr. *Proemio di Zarathustra*, 4.
59. Cfr. Za II, *Dell'accortezza con gli uomini*.
60. Cfr. la filosofia di Dioniso in JGB 295.
61. Gesù. Cfr. *Matteo*, 8, 17.
62. Come l'albero in Za I, *Dell'albero sul monte*.
63. In Emerson si trova l'esortazione a dominare le forze ostili e a sfruttarle a proprio vantaggio:

vapore, fuoco, elettricità ecc.

64. Stessa immagine nell' *Empedocle* di Hölderlin: «Leva se puoi lo sguardo a questa luce / che tutto vede! Ah! Invero / per i subdoli i raggi di Elio son saette»; prima stesura, versi 1327-1328.

65. Cfr. JGB 227.

66. *Levitico*, 12, 2: «Se una donna è stata fecondata e partorisce un maschio, sarà impura per sette giorni, come è impura nel periodo della sua mestruazione».

67. *Luca*, 6, 25: «Guai a voi che ora ridete [...]».

68. Espressione ricorrente nei vangeli. Cfr. *Matteo*, 8, 12.

69. Analogia con Fautoincoronazione di Napoleone, confermata dall'annotazione: «Sempre dovette uno come lui porsi da solo la corona sul capo — sempre trovò i preti troppo vigliacchi».

70. «Avversario» è il termine biblico con cui si indica il diavolo; cfr. *I Pietro*, 5, 8.

71. *Luca*, 2, 7: «[...] e diede alla luce il suo figliuolo primogenito, e, avvolto in fasce, lo adagiò in una mangiatoia, perché non v'era per loro posto nell'albergo».

72. Come il lamento del *Mago* (cfr. sopra), anche *Il canto della malinconia* fu scritto come poesia a sé nell'autunno del 1884. E fu a sua volta trascritto in prosa prima di ritornare alla forma poetica. In seguito diventò il ditirambo *Solo giullare! Solo poeta!*

73. Questo verso si trova in un quaderno del 1874. Fu scritto dunque dieci del *Canto della malinconia*.

74. Annotazione di Nietzsche: «“Le aquile colpiscono piombando diritto”. Saga di Olof Haraldsson».

75. Cfr., sopra, *Dell'uomo superiore*, 13.

76. Cfr. sul coraggio Za III, *Della visione e dell'enigma*, 1, in fine.

77. Cfr. Za I, *Della virtù che dona*, 3. Cfr. anche JGB 216.

78. *Luca*, 24, 29: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è già in declino» (parole dei discepoli di Emmaus a Gesù).

79. Cfr., in Za III, *Prima del levar del sole*.

80. Anche il seguente «salmo postconviviale» fu composto come poesia a sé nell'autunno del 1884. Nel progetto di Nietzsche doveva precedere una raccolta di poesie. Ma poi Nietzsche rinunciò al progetto. Con lo stesso titolo, ma con un nuovo finale, esso fu infine inserito tra i *Ditirambi di Dioniso*.

81. Cfr. W. SHAKESPEARE, *Sogno d'una notte di mezza estate*, atto V, scena I: «Ben hai ruggito, leone». Cfr. anche *Apocalisse*, 10, 3: «[...] gridò a gran voce, come quando ruggisce un leone».

82. Parola di significato non noto. È ripetuta alla fine delle singole sezioni dei *Salmi* e può indicare una pausa per la lettura o per il canto. Nell'uso familiare tedesco valeva come «Basta! d'accordo! Amen!».

83. A *Giona*, 2, 1.

84. «*Umsphinx*», circondato da sfingi (le figlie del deserto).

85. Possibile allusione alla settima delle *Elegie romane* di Goethe.

86. In O, VI, I, 513, Mazzino Montinari nota: «In Z II 5, 9 si trova un frammento incompiuto, somigliante al finale che Nietzsche — più di quattro anni dopo — aggiungerà al ditirambo; quel frammento non venne adoperato nello *zarathustra*, ma ne diamo qui il testo che forse può aiutare a comprendere il significato del primo e ultimo verso di *Tra figlie del deserto*: “Il deserto cresce: guai a chi divenne deserto! / Il deserto è fame che raschia e seppellisce cadaveri / Sia che una sorgente o i nomadi [?] qui si facciano il nido / I denti di drago del deserto masticano, masticano / Perché la sabbia è divorante tormento di dente a dente / Con la mascella porta qui pietra su pietra / rode eternamente / Ganaschia mai stanca — / Una fame insaziabile macina qui dente a dente / I denti di drago del deserto — / Sabbia è morso, è semina di denti di drago / Che stritola e stritola e non si stanca mai / Sabbia è la madre che mastica il figlio / Con rapido pugnale [io scrissi] nella sua pelle —”».

87. La festa dell'asino, che è il titolo del capitolo seguente, si celebra propriamente in questo. Si

suppone che una delle fonti di Nietzsche per «la festa dell'asino» sia W.E.H. LECKY, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (Storia dell'origine e influsso dell'illuminismo in Europa), Leipzig-Heidelberg» 1873. Questo libro, che si trova nella biblioteca di Nietzsche, porta molte sue annotazioni. Egli scrive per esempio: «Attenzione!» là dove, nel secondo volume (pp. 224 sgg.), Lecky si domanda quanto i misteri medioevali, le feste dell'asino e altre rozze rappresentazioni drammatiche del genere, abbiano contribuito ad allentare i vecchi vincoli religiosi prima della Riforma.

88. Citazione letterale dell' *Apocalisse*, 7, 12.

89. Cfr. *Salmi*, 68, 19.

90. Cfr. *Filippesi*, 2, 78.

91. Cfr. per esempio *Numeri*, 14, 18.

92. Inversamente *Ebrei*, 12, 6: «[...] perché il signore castiga colui che egli ama» cit.

93. *Genesi*, 1, 31: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono».

94. *Genesi*, 1, 26: «Poi Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"».

95. Cfr. *Matteo*, 19, 14 cit.

96. *Proverbi*, 1, 10.

97. Titolo precedente: *La vecchia e la nuova fede*. Questo era il titolo del libro di David Friedrich Strauss contro il quale Nietzsche scrisse la prima considerazione inattuale (1873).

98. Cfr. Za I, *Del leggere e scrivere*.

99. Cfr. Za III, *Degli apostati*, 2.

100. *Matteo*, 18, 3.

101. Cfr. *I Corinzi*, II, 23-24.

102. Nel suo esemplare, Nietzsche cambiò il titolo, che divenne: *Il canto ebbro*.

103. Cfr. Za III, *Della visione e dell'enigma*, 1.

104. Espressione biblica. Cfr. *Atti*, 2, 13.

105. Autocitazione; cfr. Za III, *I sette sigilli*, 1.

106. Cfr., in Za III, *Del grande anelito*, in fine.

107. Cfr. Za III, *L'altra canzone da balte*, 3.

108. Espressione biblica. Indica che si è pronti per partire. Cfr. per esempio *I Re*, 18, 46. Cfr. anche il *Proemio di Zarathustra*, 1.

**AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE**

*Sigle usate nelle note*

~~GT~~ *nascita della tragedia*

~~MA~~ *Ano, troppo umano, I*

~~M~~ *urora*

~~Za~~ *sì parlò Zarathustra*

~~GM~~ *Genealogia della morale*

~~GP~~ *Epuscolo degli idoli*

Frammento

~~BN~~ *ri della biblioteca di Nietzsche*

## INTRODUZIONE

Nello *Zarathustra* Nietzsche era infine riuscito a esprimere, nel linguaggio dell'alta poesia, quel messaggio morale, di entusiasmo morale, che è la forma più pregnante dell'amore per la vita. Aveva così realizzato la sua più vera e profonda inclinazione, passione e vocazione di puro Tedesco educato sui Greci. Ma lo *Zarathustra* non era una novità assoluta: con esso Nietzsche tornava al se stesso che già una volta aveva dato voce altamente poetica a tale sua vocazione in un'opera che, per molti versi, può considerarsi un *Urzarathustra*, cioè *La nascita della tragedia*. Quest'opera giovanile, infatti, che si presenta come una ricerca filologica e storica sulle origini della tragedia, quale anche è, è però altresì e soprattutto una «visione totale», «una metafisica», «l'opera più mistica» e insieme «la più difficile» di Nietzsche, con una ricchezza di poesia, per l'appunto, che abbraccia lirica, dramma e satira, e mette in scena, col nome degli antichi filosofi, vere *dra-matis personae*, come è stato rilevato in particolare da Benedetto Croce<sup>1</sup> e da Giorgio Colli<sup>2</sup>.

Che cosa c'era in mezzo a queste due opere sorelle? Che cosa aveva a lungo impedito alla seconda di ricongiungersi con la prima, cioè di venire ad esistenza? Dal punto di vista oggettivo, un mare di aforismi, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*. Dal punto di vista soggettivo, un lungo e faticoso processo di maturazione e di affrancamento da tutti quei vincoli e ostacoli che tenevano inchiodato lo spirito dell'autore e gli impedivano di raggiungere una piena autonomia, di essere completamente se stesso. Nietzsche dovette in particolare metabolizzare i sistemi filosofici che si trovava davanti e che, con le loro affermazioni e negazioni infondate o false o interessate o miopi e comunque inquinate dall'antropomorfismo, gli sbarravano la strada verso quella suprema maturità e sovrana libertà poi celebrate nello *Zarathustra*.

Lo *Zarathustra* era il libro del Sì, del Sì alla vita. Ma questo Sì non era meno che eroico, perché comportava l'accettazione delle «regole del gioco», regole crudeli di un gioco tragico, anche se, all'occasione, bello, voluttuoso, rapinoso. Dunque quest'accettazione, che in pratica è automatica per tutti i viventi che continuano a vivere, in teoria, cioè sul piano della coscienza, è difficile e quasi



impossibile per il coraggio e l'abnegazione che richiede. Questo coraggio e abnegazione può avere soltanto chi, amando la vita per amore e fedeltà a se stesso, ed essendo dotato per soprammercato di un'alta sensibilità poetica, è sostenuto dalla fede nella vita. «Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella fede che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato [...]. Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili: io l'ho battezzata col nome di *Dioniso*» dice Nietzsche, parlando di Goethe, nel *Crepuscolo degli idoli*<sup>3</sup>.

Che cosa hanno fatto, invece, coloro – che sono i più anche tra i pochi che hanno coscienza – ai quali non bastava l'animo per una tale eroica scelta? Essi, non potendo rinunciare a dare e a darsi ragione e giustificazione del loro contraddittorio atteggiamento, si sono inventati i sistemi filosofici, destinati a dar senso alla realtà senza senso, a domare e ammansire la vita selvaggia, a sovrapporre interpretazioni sul testo di base *homo-natura* fino a nascondere e cancellarlo. Ma, nascosto e cancellato a parole, quel testo nella realtà si vendica, e tanto più rovinosamente quanto meno se n'era tenuto conto. Così l'abile gioco cartaceo, l'illusionismo delle parole e dei concetti si trasforma in aperto fallimento, trascinando con sé la coerenza e la dignità umane.

Contro questo sfacelo si levò Nietzsche, ingaggiando con la volontà d'illusione e d'inganno di sé e degli altri, incrostata in pregiudizi morali e filosofici millenari, quella lotta lunga, dura e insidiosa che è testimoniata dalla produzione aforistica precedente allo *Zarathustra*. E dopo? Fu quasi la stessa cosa, ma non proprio la stessa cosa. Era stata, quella, una lotta preparatoria, una guerriglia, pur condotta con accanimento, non proprio fine a se stessa. Con essa Nietzsche tendeva inconsapevolmente, come abbiamo detto, allo scopo precipuo della liberazione o, se si preferisce, a portarsi al punto di incandescenza per la sua più grande eruzione. Giacché «qualcosa di vivente vuole soprattutto *scatenare* la sua forza», come è detto nell'aforisma 13 di *Al di là del bene e del male*, ed egli non faceva eccezione. Del resto egli stesso descrive sia la sua *crucis* verso lo *Zarathustra* sia il momento dell'esplosione, rispettivamente in *Nietzsche contra Wagner*<sup>4</sup> e in *Ecce homo*<sup>5</sup>, nel modo più geniale e affascinante.

Voleva scatenare la sua forza in un'opera che lo esprimesse e realizzasse appieno, come evidentemente non avveniva nel lavoro aforistico, e quando giunse il momento fatidico, mise da parte quelle armi, ancora affilatissime, con cui aveva combattuto fino allora, per impugnare quelle più potenti e a lui più consone, che gli consentiva un'opera poetata invece che semplicemente ragionata. Non per niente egli, che si cantò *nur Narr, nur Dichter* (solo giullare, solo poeta!), si era lamentato già nella *Nascita della tragedia* di non aver poetato invece che ragionato anche quell'opera, mentre, come filosofo,

confessò in più occasioni smarrimento e disperazione. In lui lo slancio, il genio moralistico-poetico (di quel moralista-poeta che era in primo luogo) era più ampio di quello filosofico e lo conteneva al punto da condizionarlo e, anzi, da determinarlo, nel presupposto e nella conclusione. Nietzsche, insomma, non ha fatto tre cose: il filosofo e in più, supererogatoriamente, il moralista e il poeta; ha fatto una cosa sola, il moralista, ma l'ha fatto poeticamente, poiché poetica, coincidente con l'amore e l'immedesimazione con la vita, era l'origine del suo moralismo, e ha difeso il moralismo concreto, integro, problematico, la cui dicotomia bene-male è connessa con l'accrescimento della vita, contro la filosofia astratta, generalizzante, giustificazionista.

Ma così vede la filosofia chi non è in tutto e per tutto filosofo, pur disponendo in tal campo di punte penetrantissime, e non vede né la lotta che essa è contro l'enigma del mondo, né che questa stessa lotta è un accrescimento della vita al più alto livello. Il prezzo da pagare, se tuttavia si pratica la filosofia, è allora la dipendenza, l'instabilità, l'eterna fluidità, che non trova requie da nessuna parte e non può approdare a nessuna conclusione. Dal non aver capito l'insufficienza di Nietzsche come mero filosofo, quale è soprattutto, per non dire esclusivamente, considerato da molto tempo a questa parte, derivano gli almanaccamenti e le oscillazioni sul carattere e il valore della sua filosofia, fortissima nell'esercizio della scepsti ma necessariamente incompiuta, avendo il proprio compimento in altra sfera dello spirito.

Di ciò egli ha lasciato molti segni e anche chiare enunciazioni, da cui però, per mancanza di chiarezza su tale fatto fondamentale, non sono state tratte le debite conseguenze. Egli abbassò i sistemi filosofici a «confessioni», a *«mémoires involontari e inconsapevoli»* dei loro autori, cioè a materiali per lo psicologo; e d'altra parte esaltò i moralisti, specie francesi, al di sopra dei filosofi, specie tedeschi. Perfino nel suo «primo e unico maestro, il grande Arthur Schopenhauer», nell'apofisma 33 di *Opinioni e sentenze diverse*, esaltò il moralista al di sopra del filosofo. D'altro canto, come grandi individui, salvò sempre i filosofi: «Tutti i filosofi! Sono uomini che hanno vissuto qualcosa *dieccezionale*»<sup>6</sup>; «Tutti i sistemi filosofici sono *superati*; i Greci risplendono più che mai, soprattutto i Greci prima di Socrate»<sup>7</sup>; «questo sistema è confutato e sepolto – ma *la personache* vi sta dietro è inconfutabile, la persona non si può affatto confutare – per esempio Platone»<sup>8</sup>. Nell'importantissimo apofisma 295 e penultimo di *Al di là del bene e del male*, fa diventare filosofo anche Dioniso, «grande dio ambiguo e tentatore» di cui si professa «l'ultimo discepolo e iniziato», e fa fare filosofia anche agli dèi più in generale. Contro la positività dei sistemi filosofici, predicò la negatività della scepsti come elemento essenziale della grandezza: «i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La saldezza, la *libertà* che vengono dalla potenza e strapotenza

dello spirito *si dimostrano* con la scepsi»<sup>9</sup>. Già nel Taforisma 168 di *Aurora* aveva messo Tucidide al di sopra di Platone, e al di sopra del platonismo la cultura dei sofisti, cioè la «cultura della più spregiudicata conoscenza del mondo», come «estrema e splendida fioritura» della cultura greca<sup>10</sup>. Ma la scepsi, appunto, serviva non a costruire bensì a distruggere la filosofia, come ciò che vorrebbe prendere il posto di quella libertà e passione che fanno il grande individuo e parallelamente nutrono il moralismo, e che perciò devono rimanere intatte, impregiudicate dalla fede e dalle convinzioni.

Questo carattere strumentale e negativo della filosofia di Nietzsche è del resto posto in risalto da Nietzsche stesso. Nell'accingersi, infatti, a commentare, in *Ecce homo, Al di là del bene e del male*, egli prende spunto dalla durezza di cui aveva avuto bisogno per scolpire la statua del superuomo Zarathustra, dalla durezza che è di tutti i creatori, per affermare: «Un presupposto decisivo per un compito *dionisiaco* è la durezza del martello, il piacere stesso di distruggere»<sup>11</sup>. Dopo di che passa al commento: «Il compito per gli anni seguenti non poteva essere tracciato in modo più rigoroso. Dopo aver risolto quella parte del mio compito che dice sì, toccava ora alla parte che dice no, *che opera il no*: la trasvalutazione stessa di tutti i precedenti valori, la grande guerra»<sup>12</sup>. E se si guarda intorno in cerca di esseri affini, non lo fa per sostenersi e confortarsi nella lotta solitaria ma perché spera gli diano, da una posizione di forza, una mano a distruggere.

D'altro canto definisce *Al di là del bene e del male* una «scuola del gentildomme», che è solo un'altra espressione per moralismo, dato che il concetto è da intendere «nel senso più spirituale *eradicale* che mai gli sia stato dato»<sup>13</sup>, in realtà come formazione superiore, trattandosi di svezarsi dall'«oggettività», dalla «compassione», dal «senso storico» (in quanto servilismo verso il gusto altrui), dalla «scientificità». In questo senso, e l'aveva appena detto, è «una critica della modernità». Per altre cose è una pacata risonanza di temi zarathustriani, sebbene sia «un *volontario* ritraisi dagli istinti che hanno reso possibile uno *Zarathustra*», soprattutto nel senso che lì si guardava lontano («Zarathustra è presbite più dello Zar») mentre qui si guarda vicino, si penetra in ciò che sta intorno. Ma soprattutto è un ristoro, dice Nietzsche, dopo «lo sperpero di bontà» dello *Zarathustra*. E qui chiude il commento con una notazione spiritosa che è insieme un'ipostasi e un vanto geniale come non ne mancano affatto in *Ecce homo*: «statemi ad ascoltare», dice, «perché parlo di rado in veste di teologo – fu Dio stesso, che alla fine della sua giornata di lavoro si mise sotto l'albero della conoscenza in forma di serpente: si ristorava in quel modo dell'essere Dio ... Tutto quello che aveva fatto era troppo bello ... Il diavolo è soltanto l'ozio di Dio ogni settimo giorno ...»<sup>14</sup>.

Ecco che cos'era la sua filosofia: il riposo dalla sua più alta impennata, il

riposo dalla positività della creazione col lavoro del guerriero. Il quale porta tra i valori della tradizione, sotto un tono calmo e pacato, violenza e scompiglio. Basti un piccolo aforisma, il 13, che confuta con un'osservazione apparentemente casuale, buttata lì *connonchalance*, il tetragono e «incanrutabile» Spinoza, per dimostrare la capacità devastante, veramente diabolica, della scepsti di Nietzsche. Spinoza infatti aveva ben combattuto teologia e teleologia, ma le aveva involontariamente reintrodotte affermando 1 principio di conservazione.

A questo punto si potrebbe domandare: ma Nietzsche, non aveva fatto tutto questo già prima? E a questa domanda si deve rispondere che sì, Nietzsche aveva fatto tutto questo già prima, doè nelle altre opere aforistiche, come indica anche la circostanza che le prime stesure di vari aforismi di *Al di là del bene e del male* risalgono ad anni addietro. Molti temi sono ripresi e sviluppati dalle opere precedenti, come per esempio quello dell'origine e della natura delle idee morali, anche se qui sono sviluppati e portati forse a conclusione definitiva, come in un grande riepilogo. Ma proprio questo è un primo carattere che, mentre unisce *Al di là del bene e del male* alle opere precedenti, non solo per la forma aforistica, che dopo di essa viene abbandonata, d'altro lato anche la distingue da esse. Un altro carattere è, come si è visto, «la grande guerra». La guerriglia non basta più, occorre la guerra aperta, un attacco a fondo *esistemico*, sebbene il senso ultimo dell'operazione sia quello di un rastrellamento. Cioè con *Al di là del bene e del male* comincia un grandioso tentativo sistematico, che per un po' viene portato avanti con grande intensità. Poi viene improvvisamente abbandonato senza scotimenti e pentimenti, ma forse solo per il sopravvenire di un'euforia morbosa. Per un tentativo sistematico occorreva comunque un principio positivo intorno al quale raggruppare tutta la realtà, e questo principio fu per Nietzsche la volontà di potenza. Esso viene teorizzato per la prima volta nell'aforisma 36, che è un rifacimento dell'ultimo aforisma della cosiddetta *Volontà di potenza*.

Ma che cos'era la volontà di potenza? Per la sua origine, una variante della volontà di vivere di Schopenhauer, come si sa. E, come criterio d'interpretazione della realtà, un principio metafisico in un pensatore antimetafisico. Una contraddizione dunque? Solo apparentemente, perché per Nietzsche la volontà di potenza potè essere anche soltanto un'ipotesi, un *umbrella term* che copriva tutti i fenomeni, un ultimo filo per infilarli in una sola collana, un'osservazione empirica e un'idea-limite. Sta di fatto che egli, pur avendoci lavorato su di fino, ha scritto anche cose forti in contrario, come per esempio quando, nei *frammenti postumi* 1885-1887, nota: «*Essoterico-esoterico*. 1. Tutto è volontà contro volontà. 2. Non c'è affatto una volontà. 1. Causalismo. 2. Non c'è qualcosa come causa-effetto...»<sup>15</sup>. E questo, se non si dà

troppa importanza all'eisoterico-esoterico, come ci sembra giusto a parte il resto perché per Nietzsche stesso erano vere solo le due negazioni, equivale a un «qui lo dico e qui lo nego». Questo criterio dell'essoterico-esoterico non può neanche valere per mettere d'accordo atteggiamenti o tesi contrastanti in Nietzsche, come si è ritenuto, perché questi si spiegano con l'instabilità e la mutevolezza proprie della scepsi, che, come Hume ha dimostrato nei *Dialoghi sulla religione naturale*, non può essere coerente.

Ma non si può neanche dire per contro, come è stato detto, che Nietzsche non avrebbe sue teorie o opinioni da far valere e che forse gli interessa solo di raccontare se stesso. In primo luogo, sul piano logico non si può neanche cominciare a parlare, cioè a ragionare, se non ci si fonda almeno implicitamente su una base logica, a tal punto la logica è inevitabile. In secondo luogo, Nietzsche una base logica ce l'aveva e come! Era il nichilismo, come oltranzismo ed esacerbazione del pessimismo schopenhaueriano. Ma il nichilismo, che è la grande scoperta filosofica di Nietzsche, è però, senza la mediazione dell'umanità come cielo morale dell'individuo, una scoperta avvelenata, un morbo mortale, che distrugge tutto per distruggere infine se stesso. E in effetti, a forza di negare il senso di questo e il senso di quello, qui la conoscenza e lì la moralità, ora il soggetto e ora l'oggettività; a forza di esaltare la falsità e la cattiveria e di svalutare la verità e la bontà, di pregiare l'inimicizia e l'esclusione contro la solidarietà e la compassione, la maschera contro la sincerità, l'individuo sciolto da vincoli contro la massa condizionata, il benriuscito contro i malriusciti, i superflui e le noci cave, di trovare intellettuali tutti i fenomeni di piacere e dispiacere da un lato e di vincolare dall'altro agli affetti i principi filosofici, di identificare pensiero e istinto, di cancellare le antitesi, di auspicare guerre, violenze e prepotenze, di capovolgere il valore dei libri di filosofia (che lodano quando non sono d'accordo e si scrivono per non dire): «i fili si intrecciano, aggrovigliati senza rimedio. La ricerca teoretica spinta in profondità, alla ricerca delle inafferrabili condizioni della coscienza, della falsificazione della coscienza, incespica, annaspa, sembra arenarsi alla fine, senza ormai trovare appagamento nello scetticismo, poiché il suo tormento non può acquietarsi», come dice Giorgio Colli<sup>16</sup>. Questo tormento è lo stesso che, nell'aforisma 278, spinge il viandante a invocare: «Ancora una maschera! Una seconda maschera!».

Sulla maschera, per la verità, si è teorizzato troppo. Tutti i sensi che la maschera ha in Nietzsche e in *Al di là del bene e del male* in particolare sono indicati chiaramente negli aforismi 40, 270 e 289 oltre che nel già citato 278. Si tratta in sostanza di pudore e di sicurezza. Sul pudore non ci sarebbe niente da aggiungere se non fosse per questa particolarità che non si può non notare, dato che l'aforisma 270 e anche gli altri sono chiaramente autobiografici: sotto

un velo trasparente lo scrittore rivela a tutti, cioè al pubblico, quel che secondo lui va tenuto gelosamente nascosto. Qualcosa si può aggiungere invece sulla sicurezza, perché ha a che fare con la scepse. Se tutto ciò che è profondo ama la maschera e se le cose più profonde nutrono addirittura odio per quel che è immagine e somiglianza, come recita F aforisma 40, è perché le cose profonde sono fluide, e la fluidità è insieme scomoda e indecorosa; e tuttavia esse non vogliono essere negate come tali dalla fissità deU'immagine e della somiglianza. L'uomo ha bisogno di stabilità, di orizzonti ben definiti non solo all'esterno, come è detto nella seconda *Considerazione inattuale*<sup>17</sup>, ma anche all'interno; ha bisogno di una chiara identità, e se non ce l'ha, soffre e si ammala. Ora, se Nietzsche era, come dice Mazzino Montinari, «una malattia», «un simbolo di disordine spirituale» e «una vittima dei contrasti della sua epoca», lo era certo proprio in questo senso della mancanza di stabilità e di una ferma identità. Lo stesso «istinto di pulizia» dell'aforisma 271, che divide e isola, che fa tut-t'uno con la nobiltà e la santità, ma che a noi appare piuttosto schifiltosità e delicatezza, in definitiva debolezza, è una copertura e difesa dell'instabilità interiore. Solo che è una copertura e difesa inefficace e alla lunga autodistruttiva, al pari della solitudine che anche è presentata qui come virtù. Si capisce quindi che verso la fine Nietzsche provasse talvolta la «sensazione angosciata di chi – nella ricerca della verità – è caduto in una trappola mortale e senza uscita»<sup>18</sup>.

La nona e ultima parte<sup>19</sup> di *Al di là del bene e del male* (ribattezzato da qualcuno, non infondatamente, *Al di là del vero e del falso*), è comunque diversa dalle otto che la precedono. Affiora in essa, e spicca sempre più quanto più si va avanti, quel *pathos* personale che era stato taciuto o tenuto in sottotono nelle parti precedenti. Già la radicalizzazione iniziale della distinzione aristocratico-plebeo, coi suoi aspri toni e concetti, annuncia una fin troppo personale partecipazione del moralista Nietzsche.

Poi è come se si scoprisse il gioco che era stato fino allora condotto con serietà e sottile sapienza. Già nell'aforisma 40 si era domandato: «Non è *Yoppostoil* solo travestimento giusto in cui può incedere il pudore di un dio?». Ma ora, nell'aforisma 289, non si esita ad affermare: «L'eremita non crede che un filosofo... abbia mai espresso nei libri le sue autentiche e ultime opinioni: non si scrivono i libri proprio per nascondere ciò che si alberga in sé? – anzi egli dubiterà che un filosofo possa avere in genere opinioni “ultime e autentiche”, che in lui non ci sia, non ci debba essere, dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda – un mondo più vasto più estraneo e più ricco sopra una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni “fondazione”. Ogni filosofia è una filosofia di proskenion – è questo un giudizio eremitico: “c'è qualcosa di arbitrario nel fatto che egli si sia fermato qui, che si sia guardato

indietro, che si sia guardato attorno, che non abbia scavato *quì* più a fondo e abbia messo via la vanga – c'è in questo anche qualcosa di sospetto". Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera».

Ma dicendo chiaro e tondo che la filosofia è menzogna interessata, Nietzsche non fa che svalutare e abbandonare la lotta fatta fino allora; sposta il problema dal piano filosofico al piano incerto, ambiguo e aleatorio del soggetto, cioè del carattere, del sentire e dell'isolarsi per poi cercare accuratamente i simili e gli amici, come si vede in particolare dall'epodo finale. Del resto, una volta obliterato l'oggetto, una volta tagliate le vie di comunicazione con la realtà, non resta che ritirarsi nell'«anima», i cui confini non si trovano per quanto si cammini. Si va dunque verso il mistero, anzi i misteri eleusini, verso Dioniso. Si passa così, con salto obbligato, dallo scetticismo al misticismo.

Tuttavia *Al di là del bene e del male* è un libro al limite dell'umano, di drammatica grandiosità, ricco di pensiero, umanità e poesia fin nelle pieghe più riposte, attraversato da una piena di dolore, prima segreta, poi palese, con intuizioni della mente e del cuore che ne fanno il capolavoro del rutilante tramonto del Nietzsche scrittore di aforismi, e nello stesso tempo è un grande e involontario (molto più che volontario) ritratto dell'autore. Come tale, un banco di prova decisivo per la tempra del lettore.

\* \* \*

## IL CONTESTO BIOGRAFICO

All'inizio del 1885 troviamo Nietzsche a Nizza, alloggiato, tra vecchie conoscenze, alla «Pension de Genève». È intento alla composizione della IV parte dello *Zarathustra* di appunti e aforismi che in qualche modo commentano lo *Zarathustra* e ne riprendono i temi: passeranno poi in *Al di là del bene e del male*. Questa IV parte, che sarà stampata a sue spese in aprile in soli 40 esemplari, contiene soprattutto una caricatura dei cosiddetti «uomini superiori», da cui Nietzsche si era inutilmente aspettato comprensione e solidarietà. Aveva addirittura sognato di fondare con essi una specie di ordine monastico. Ma non ne aveva ricevuto che amarezza e delusione.

A Nizza gli fa compagnia, in particolare, il poeta tedesco Paul Lanzky, ma in lettere alla madre e alla sorella egli lamenta che, invece di intrattenerlo, Lanzky si fa intrattenere da lui: «sospira» scrive «ha anche l'aspetto di un ciabattino e non sa ridere né mostrare dello spirito. Insopportabile a lungo andare». E all'amico Franz Overbeck: «Sarebbe meglio un Pulcinella». Soffre infatti di depressione e avrebbe soprattutto bisogno di compagnie allegre e frizzanti. La città stessa gli appare «orribile», «chiassosa». Il tempo è cattivo ed

egli ha male agli occhi: «Puntini, offuscamento e anche lacrimazione». A tavola devono sempre servirlo.

Intanto stanno per scadere (a giugno) i sei anni per i quali, dalla rinuncia alla cattedra di Basilea, l'università gli aveva assegnato la pensione. Nobilmente Overbeck s'impegna e rimedia, ma non senza difficoltà. Perdura il conflitto con l'editore Schmeitzner, a cui Nietzsche vuol togliere le prime tre parti dello *Zarathustra*. Parte da Nizza il 9 aprile per raggiungere a Venezia l'amico musicista Peter Gast. Questi non sembra essere una compagnia migliore di Lanzky: «È un babbeco e un inetto nel trattare col prossimo» scrive «e io devo *passar sopra a molte cose* che non mi vanno a genio». Gli era andata male anche con un altro amico, Heinrich Von Stein, a cui aveva dedicato la poesia *Struggimento di solitario*, un grido d'angoscia poi messo a conclusione di *Al di là del bene e del male* col titolo: *Da alti monti*. Von Stein gli aveva risposto con una lettera che egli giudicava «oscura» e lo aveva irritato parlandogli di una comunità da fondarsi nel nome di Wagner, a cui lo invitava ad aggregarsi.

A Venezia sta male e analizza la sua situazione nelle lettere che scrive agli amici. Terminata la «pausa creativa» dello *Zarathustra*, si trova ad aver maturato una nuova visione filosofica al di là del bene e del male, appunto che, essendo un allargamento e sviluppo di quella già espressa nelle opere aforistiche pre-zarathustriane, fa sì che egli si volga indietro verso questa fase per rinnovarla e passare a una filosofia sistematica che possa fra l'altro servirgli per una non mai smessa aspirazione a una cattedra di filosofia. Ma a questo disegno si oppone la sostanza stessa della sua visione, che non è sistematica bensì scettica, non edificazione bensì decostruzione, sebbene il concetto di *volontà di potenza*, insieme con quello di *innocenza del divenire*, si offra come possibile centro di un sistema. Questa crisi traspare chiaramente dalle ultime pagine di *Al di là del bene e del male*, dove lo scetticismo tocca il culmine e in realtà contrasta con i tanti stringati ragionamenti che lo precedono.

A giugno 1885 si reca a Sils-Maria, in Engadina. Vi resta fino a settembre. Detta alla signora Louise Röder-Wiederhold, amica di Gast che si presta per aiutare anche lui, aforismi che faranno parte di *Al di là del bene e del male*. Nell'«Alpenrose Hotel», dove alloggia, ci sono, oltre alla signora Röder, la musicista russa Mansuroff, la signora inglese Emily Fynn e sua figlia, che aveva già incontrate lì e con cui intrattiene rapporti amichevoli.

Fa altre conoscenze, fra cui quella del musicista e compositore Adolf Ruthardt, il quale così, poi, lo descrive: «L'aspetto esteriore di Nietzsche mi fece un'impressione molto simpatica. Più alto della media, snello, ben fatto, di portamento eretto ma non rigido, i movimenti armoniosi, tranquilli e sobri, i



capelli quasi neri, i folti baffi alla Vercingetorige, il vestito chiaro di ottimo taglio, che contrastava così vivamente col resto, lo faceva assomigliare così poco al tipo dello studioso tedesco, da ricordare piuttosto quello di un aristocratico della Francia meridionale o di un ufficiale superiore italiano o spagnolo in borghese. I nobili tratti del volto, che mostrava una sana abbronzatura dovuta alla lunga permanenza all'aria aperta e al sole, e i suoi grandi occhi scuri tradivano una profonda serietà, ma non certo l'espressione cupa, angolosa, demoniaca che gli è stata attribuita nei ritratti e nei busti»<sup>20</sup>.



Friedrich Nietzsche (primo a sinistra) tra i membri della  
Società Filologica di Lipsia0000  
(1866).

Tra le letture a cui si dedica con nuova lena c'è *Corsica* di Gregorovius, donde trae spunto per un'opera lirica da proporre a Gast. E una storia di vendetta che si conclude come storia d'amore. Gast ne è entusiasta e vi si lancia a capofitto. Ma dopo un anno di tentativi, rinuncia all'impresa, non sentendosene all'altezza. E un'altra delusione per Nietzsche, che, dopo la morte prematura di Bizet, avrebbe voluto usare Gast in funzione antiwa-gnenana.

Un serio problema costituisce per lui il matrimonio della sorella con l'agitatore antisemita Bernhard Forster il 22 maggio 1885, che è anche l'anniversario della morte di Wagner. Dopo aver a lungo esitato, decide di non presenziarvi e se ne scusa con la sorella: «... un filosofo così "morboso" non sarebbe adatto ad accompagnare la sposa all'altare». Decide invece di andare a Naumburg (il 13 settembre) quando gli sposi stanno per partire per il Sudamerica. Dalla visita si era aspettato conforto dalla sorella e dall'ambiente familiare e difficoltà per l'incontro con il cognato, ma avvenne esattamente il contrario. Da Naumburg fa varie puntate a Lipsia. Legge il romanzo *Im Kampfe um Gott*, di Lou Salomé e vi trova molti echi dei colloqui avuti con lei al tempo della loro amicizia.

Da Naumburg scende in Italia senza meta fissa. A Monaco gli viene incontro Lanzky, che lo accompagna a Bologna e a Firenze, quindi a Vallombrosa dove possiede un albergo. A Firenze, visitando l'osservatorio di Arce-tria a San Miniato, Nietzsche fa la conoscenza di un vecchio astronomo tedesco che gli recita a memoria interi passi di *Umano, troppo umano*. Ma in Italia fa freddo ed egli ripara sulla Costa Azzurra. Stavolta, nella parola *Nice*, sente il suono della parola greca *Niké* «vittoria». E anche se dapprima stenta a trovare alloggio, poi ne trova uno ottimo, con un giardino e con vista sul mare e sulla montagna. Il buon clima, la buona musica e le buone letture – in particolare Paul Bourget – lo allietano al punto che egli sogna di far venire a Nizza anche Peter Gast e gli amici di Sils-Maria. Lavora alla continuazione e rielaborazione di *Umano, troppo umano*, che diventa continuazione di *Aurorae* infine *Al di là del bene e del male*.

Dopo una sola settimana a Venezia, a maggio torna dalla madre a Naumburg, per farsi curare da lei, come le scrive. A Lipsia incontra per l'ultima volta l'amico Erwin Rohde, a cui fa un'impressione di grande estraneamento: «Lo circondava un'indescrivibile atmosfera di estraneità, qualcosa di assolutamente sinistro... Come se venisse da una contrada dove nessun altro abita». A Lipsia cerca inutilmente un editore per la sua nuova opera. Da Sils-Maria la farà poi stampare in agosto a sue spese dall'editore Nau-marm.

A Sils-Maria, dove si trattiene da fine giugno a fine settembre 1886, dopo un breve soggiorno a Coira, scrive tre prefazioni: alla *Nascita della tragedia* ai due volumi di *Umano, troppo umano*. Riceve la visita dell'amica Meta von Salis, che si trattiene all'Alpenrose Hotel sette settimane. In ottobre toma in Italia. Si stabilisce a Ruta Ligure, dove scrive le prefazioni a *Aurorae* alla *Gaia scienza*. A questa aggiunge l'importantissimo V libro e l'ampliamento degli *Idilli di Messina* col titolo *Canti del principe Vogelfrei*. La sera accende falò sul promontorio in compagnia di Lanzky. La sorella dal Paraguay gli chiede denaro in prestito. Egli scrive a Overbeck che vorrebbe mandarglielo perché non si sente di dirle di no, ma l'amico lo esorta alla prudenza. Egli commette l'imprudenza di parlare alla sorella di questo consiglio dell'amico, e questo fu forse all'origine del dissidio con Overbeck quando la sorella si impadronì dell'Archivio Nietzsche.

Tra le reazioni alla pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, la più violenta fu quella di Rohde, che era stato il suo amico più caro. Non abbiamo le lettere che si scambiarono ma solo la lettera di Rohde a Overbeck del 1° settembre 1886. Rohde aveva letto «con stizza» quei «discorsi di uno troppo sazio di cibo». Trovava l'elemento filosofico «miserevole e quasi infantile» e quello politico «insulso per inesperienza del mondo». C'erano anche *aperçus* geniali e passi ditirambici, ma il ratto campato in aria; «Sono

visioni d'un eremita e bolle di sapone concettuali» comunicate come un vangelo. Insomma «una cosa indicibilmente ripugnante». Overbeck non gli dà torto, ma distingue la persona dalle opinioni, su cui è «inizialmente d'accordo, ma in complesso e in ultima analisi ci tut'altro parere».

Jacob Burckhardt risponde con una mossa di ju-cb: elogia i passi storici ma, quanto alla filosofia, dice di essere uno di que: professori incapaci di giudicarla che Nietzsche critica nel libro. Conseguenza, Nietzsche ne è dapprima contento, poi triste. Avrebbe voluto che, in spirito di solidarietà e di fratellanza, Burckhardt avesse gridato: «Questo è il miocruccio! E questo chemi ha reso muto!».

Il libro fu recensito da H. Weiti sulla *Zürcher Zeitung*. Ivia la recensione che a Nietzsche fece più piacere fu quella su *Der Bund* di Berna di Joseph Victor Widmann, amico di Brahms e di Cari Spitte\_er. La riduzione della conoscenza e della morale a prospettiva, secondo un termine preso da Teichmüller, fa sì che Widmann paragoni il libro di Nietzsche a quei carri che, inalberando la bandiera nera come segno di pericolo, trasportavano la dinamite attraverso le quiete valli e popolazioni svizzere per il tunnel del San Gottardo. Anche *Al di là del bene e del male* avrebbe dovuto, secondo lui, portare la bandiera nera. In realtà l'idea della dinamite proveniva indirettamente da Nietzsche stesso. Nietzsche apprezzò molto anche un riconoscimento che gli venne da Taine, ma questo fu all'origine della disputa che intorno a Taine (vuoto o pieno) si accese poi tra Rohde e lui e che terminò con la rottura della loro vecchia amicizia.

1. *Le «Origini della tragedia» di F. Nietzsche*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1967, pp. 406-410.

2. FRIEDRICH NIETZSCHE: *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali I-III*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [in seguito OFN], vol. III, tomo I, Adelphi, Milano, 1972, pp. 461-464.

3. Cfr. p. 492.

4. F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'Anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, OFN, vol. VI, tomo III, 1970, p. 407.

5. *Op. cit.*, pp. 348-349.

6. F. NIETZSCHE: *frammenti postumi* 1884, OFN, vol. VII, tomo II, 1976, p. 240 [26/ 416].

7. *Op. cit.*, p. 144 [26/43].

8. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Sämtliche Briefe*, Berlin, 1986, vol. VI, p. 259, lettera inviata a Lou Salomé da Lipsia presumibilmente il 16/9/1882.

9. F. NIETZSCHE: *L'Anticristo*, cfr. p. 574.

10. F. NIETZSCHE: *Aurora*. OFN, vol. V, tomo I, 1964, p. 124.

11. F. NIETZSCHE: *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 359.

12. *Ibidem*, p. 360.

13. *Ibidem*, p. 360.

14. *Ibidem*, p. 361.

15. F. NIETZSCHE: *Frammenti postumi 1885-1887*, GFN, vol. VIII, tomo I, 1990, pp. 176-177 [5/9].

16. *Frammenti postumi 188y-1888*, OFN, vol. VIII, tomo II, 1979, p. 425.

17. F. NIETZSCHE: *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali I-III*, *op. cit.*, p. 265.

18. F. NIETZSCHE: *Ditirambi di Dioniso*, OFN, vol. VI, tomo IV, 1970, p. 219.

19. Abbiamo preferito tradurre con «parti» il tedesco *Hauptstucke*, equivalente germanico dei capitoli latini, perché oggi si concepisce difficilmente un capitolo che abbracci tanti aforismi, taluni dei quali lunghi essi stessi come capitoli. Anche in latino, queste parti si chiamerebbero piuttosto libri che capitoli.

20. C.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari 1981, p. 361.

**AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE  
PRELUDIO DI UNA FILOSOFIA  
DELL'AVVENIRE<sup>1</sup>**

## PREFAZIONE

Posto che la verità sia donna – ma allora, non sarebbe giustificato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, si intendessero male delle donne? die l'orribile serietà, la goffa petulanza con cui essi sono stati soliti, finora, accostarsi alla verità, siano stati mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? Certo è che lei i favori non li ha concessi – e ogni specie di dogmatismo se ne sta oggi in atteggiamento afflitto e scoraggiato. Se ancora sta! Giacché ci sono degli schernitori i quali affermano che sarebbe caduto, che ogni dogmatismo sarebbe steso al suolo, anzi che ogni dogmatismo starebbe per rendere ranima. Padando seriamente, ci sono seri motivi per sperare che ogni dogmatizzare in filosofia sia stato soltanto una nobile bambocciata e una roba da principianti, per quanto abbia assunto atteggiamenti solenni di validità ultima e definitiva; e forse è vicinissimo il tempo in cui si comprenderà sempre più *che cos*apropriamente sia già bastato per posare la prima pietra di tali sublimi e assoluti edifici filosofici, quali sono stati finora innalzati dai dogmatici – una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima, che in quanto superstizione del soggetto e del *flo* non ha, ancor oggi, cessato di combinar pasticci), un qualche gioco di parole, forse, un fuorviamento provocato dalla grammatica o una temeraria generalizzazione di faccende molto anguste, molto personali, molto umane-troppo umane. La filosofia dei dogmatici è stata, vogliamo sperare, solo una promessa attraverso i millenni; come lo fu, in un tempo ancora più lontano, l'astrologia, al servizio della quale sono stati spesi, finora, più lavoro, denaro, intelligenza e pazienza che per qualunque vera scienza. Si deve a essa e alle sue pretese «ultraterrene» lo stile grandioso dell'architettura in Asia e in Egitto. Sembra che tutte le cose grandi, per iscriversi nel cuore dell'umanità con istanze eterne, debbano prima trascorrere sulla terra come spauracchi mostruosi e terrificanti<sup>2</sup>. Un tale spauracchio è stata la filosofia dogmatica, per esempio la dottrina dei Vedanta in Asia e il platonismo in Europa. Non siamo ingrati verso di essa! Sebbene si debba certo confessare che Terrore peggiore, più lungo e più pericoloso di tutti, è stato finora un errore tipicamente dogmatico, cioè l'invenzione platonica del puro spirito e del bene

in sé<sup>3</sup>. Ma ormai, dov'esso è superato, dove l'Europa respira liberata da quest'incubo e può almeno godere di un sonno più salutare<sup>4</sup>, siamo noi, *che abbiamo come compito il vegliare stesso*, gli eredi di tutta la forza che è stata accumulata nella lotta contro questo errore. Significherebbe veramente capovolgere la verità e negare addirittura *la prospettiva*, condizione fondamentale di ogni vita, parlare dello spirito e del bene così come ha fatto Platone. Anzi si può, come medico, domandare: «Da dove venne un tale morbo alla più bella pianta dell'antichità, a Platone? fu egli corrotto dunque dal malvagio Socrate? sarebbe stato davvero Socrate il corruttore della gioventù? e avrebbe quindi meritato la cicuta?». Ma la lotta contro Platone, o, per dirlo in un modo più comprensibile e adatto al «popolo», la lotta contro la millenaria oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una magnifica tensione dello spirito, quale non era mai esistita sulla terra; con un arco così teso si può ormai mirare ai bersagli più lontani. Certo, l'uomo europeo sente questa tensione come uno stato di emergenza; e sono già stati fatti due tentativi in grande stile per allentare l'arco, la prima volta col gesuitismo e la seconda con l'illuminismo democratico – come quello che con l'aiuto della libertà di stampa e della lettura dei giornali potrebbe effettivamente far sì che lo spirito non sentisse più così facilmente se stesso come «emergenza»! (I Tedeschi hanno inventato la polvere da sparo<sup>5</sup> – tutto il mio rispetto! – ma poi hanno subito pareggiato il conto inventando la stampa). Noi però, che non siamo né gesuiti né democratici e neanche abbastanza tedeschi, noi buoni *Europeie* spiriti liberi, *liberissimi* – noi ce l'abbiamo ancora tutta, l'emergenza dello spirito e tutta la tensione del suo arco! E fors'anche la freccia, il compito e, chissà? *la meta...*<sup>6</sup>

*Sils-Maria, Alta Engadina, giugno 1885*

1. *Al di là del bene e del male* è composto nel periodo che va dalla primavera del 1885 all'inverno del 1885-1886. Nietzsche pensava a una rielaborazione di *Umano, troppo umano*, ma alla fine abbandonò questa idea. In un abbozzo di prefazione della primavera del 1886 poi non utilizzato, egli dice che *Al di là del bene e del male* è fatto di annotazioni stese durante la composizione di *Così parlò Zarathustra*, per ristorarsi, interrogarsi e giustificarsi durante «un'impresa estremamente ardita e gravida di responsabilità». Egli si augura che quest'opera possa servire a uno scopo analogo a quello dello *Zarathustra* come allettamento a tornare «sul terreno pericoloso e vulcanico» dal quale era scaturito quel «libro per tutti e per nessuno». *Al di là del bene e del male* viene anche definito «una specie di glossario nel quale ritornano qua e là e sono chiamate per nome le più importanti innovazioni concettuali dello *Zarathustra*», sebbene non voglia essere un commento di questo. In generale Nietzsche sottolinea i nessi dottrinali con *Così parlò Zarathustra*, come, per esempio, quando scrive a Jacob Burckhardt, il 22 settembre 1886, che *Al di là del bene e del male* dice le stesse cose di *Così parlò Zarathustra*, «sebbene diversamente, molto diversamente». Ma nonostante tutti i nessi, anche naturali in un autore che scrive due opere a breve distanza l'una dall'altra, anzi quasi contemporaneamente, le due opere risultano soprattutto diverse. Anzitutto per il tono,

che fa la musica, e poi per la differenza fondamentale che corre tra lo *Zarathustra* e tutte le altre opere di Nietzsche, salvo *La nascita della tragedia*: lo *Zarathustra* è affermativo, le altre sono scettiche, quindi negative. Dunque Nietzsche può ben dire di *Al di là* in particolare che essa rappresenta il Nodopoil Sì di Zarathustra, la cattiveria dopo lo sperpero di bontà. *Al di là* si collegava alle opere aforistiche pre-zarathustriane in realtà per rilanciarle, come è spiegato nell'*Introduzione*. Alcuni aforismi, per esempio il 192 e il 194, risalgono addirittura al 1881 (ved. F13 [21]), e già nell'estate del 1882 Nietzsche aveva pensato a un'opera col titolo *Al di là del bene e del male* (ved. F3 [1] 432), cioè prima della composizione dello *Zarathustra*. Nel F18[6] febbraio-marzo 1882 *Al di là del bene e del male* è associato alla *Genesi*, mentre nel F26[i93] estate-autunno 1884 è associato ai *Vedanta*.

2. Questo punto è ripreso e sviluppato in GM, Terza dissertazione, § 9.

3. Cfr. in particolare il libro VII della *Repubblica*.

4. Allusione per contrasto al «sonno dogmatico», da cui Kant diceva di essere stato svegliato da Hume. Cfr. anche, nello *Za*, I, *Delle cattedre della virtù*.

5. Questa invenzione era attribuita a torto al monaco Berthold Schwarz, nato a Friburgo nel 1310. Egli inventò comunque un metodo per fondere i cannoni.

6. Espunto da Nietzsche nel manoscritto per la stampa: «Come emergenza la senti per esempio Pascal, il più profondo dell'epoca moderna, in base a una terribile tensione dello spirito, inventò per sé quella specie di riso omicida con cui da allora sommerse nel ridicolo i gesuiti. Forse gli mancò soltanto la salute e un decennio di vita in più – o con espressione morale un cielo del sud al posto del cielo di Port-Royal – per sommergere nel ridicolo anche il suo cristianesimo».



PARTE PRIMA  
DEI PREGIUDIZI DEI FILOSOFI

1

La volontà di verità, che ci spingerà ancora a più d'un'impresa temeraria, quel famoso amore della verità di cui tutti i filosofi hanno finora parlato con venerazione: quali problemi non ci ha già procurati, questa volontà di verità! Quali problemi bizzarri cattivi ed enigmatici! E già una lunga storia – ma non sembra che sia appena incominciata? Qual meraviglia se alla fine diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, ci rigiriamo con insofferenza? che da questa sfinge impariamo anchenoia far domande? Chiè propriamente che qui ci fa delle domande? *Che cosa* in noi vuole propriamente giungere «alla verità»? In realtà ci siamo fermati a lungo davanti al problema della causa di questa volontà – finché non ci siamo fermati del tutto davanti a una questione ancora più radicale. Ci siamo domandati quale fosse ilvaloredi questa volontà. Va bene, vogliamo la verità; ma *perché non piuttosto* la falsità? E l'incertezza? Anzi l'ignoranza? Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – o siamo noi che ci siamo fatti innanzi al problema? Chi di noi è qui Edipo? Chi la sfinge? Sembra che si siano dati convegno interrogazioni e punti interrogativi. E lo si crederebbe che alla fine ci vuol sembrare come se finora il problema non fosse stato mai posto – che sia stato visto, fissato, *osato* da noi per la prima volta? Giacché c'è in esso temerarietà, e forse non ce n'è una più grande.

2

«Come *potrebbe* qualcosa nascere dal suo contrario? Per esempio la verità dall'errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? O l'azione disinteressata dal proprio tornaconto? O la contemplazione pura e solare del saggio dalla bramosia? Un siffatto nascere è impossibile; chi sogna ciò è un pazzo, anzi qualcosa di peggio; le cose di massimo valore devono avere un'origine diversa, un'origine *propria* – da questo mondo transeunte fuorviante

ingannevole e meschino, da questo guazzabuglio di delirio e desiderio non si possono far derivare! Piuttosto nel grembo dell'essere, nell'imperituro, nel Dio nascosto, nella "cosa in sé" – qui dev'essere il loro fondamento, e in nessun altro luogo!» Questo modo di giudicare costituisce il tipico pregiudizio dal quale si possono riconoscere i metafisici di tutti i tempi; questa specie di valutazioni sta sullo sfondo di tutti i loro procedimenti logici; muovendo da questa loro «fede», essi si danno da fare per raggiungere il loro «sapere», qualcosa che alla fine viene solennemente battezzato come «la verità». La credenza fondamentale dei metafisici è la *credenza nelle antitesi dei valori*. Neanche ai più prudenti tra loro è venuto in mente di dubitare qui già sulla soglia, dove ciò era massima-mente necessario, neanche quando avevano proclamato «*de omnibus dubitandum*». Si può cioè dubitare, in primo luogo, che esistano antitesi in genere e domandarsi in secondo luogo se quelle valutazioni e antitesi popolari, su cui i metafisici hanno impresso il loro sigillo, non siano per avventura mere valutazioni di facciata, mere prospettive provvisorie, per di più promananti forse da un angolino, forse da sotto in su, per così dire prospettive-di-batrace, per prendere a prestito un'espressione che è frequente fra i pittori. Con tutto il valore che si può attribuire al vero, all'amore del vero, al disinteresse, è possibile che un valore superiore e più basilare per ogni vita si debba attribuire all'apparenza, alla volontà di illudersi, al tornaconto e alla bramosia. E addirittura possibile che ciò *che* il valore di quelle cose buone e venerate risieda proprio nel loro essere capziosamente apparentate, annodate, agganciate e anzi forse sostanzialmente identiche a quelle cattive e apparentemente antitetiche! Forse! Ma chi ha voglia di preoccuparsi di tali pericolosi «forse»? Per questo bisognerà aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi, di filosofi che abbiano gusti e inclinazioni diversi e contrari a quelli che ci sono stati finora – filosofi del pericoloso «forse» in ogni senso. E detto con tutta serietà: io vedo che tali nuovi filosofi stanno arrivando.

Dopo aver abbastanza a lungo letto i filosofi tra le righe e aver loro riveduto le bucce, mi dico: bisogna ancora annoverare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività istintive, perfino nel caso del pensiero filosofico; in ciò bisogna cambiar modo di pensare, come si è fatto per quanto riguarda reredarietà e l'«innatismo». Allo stesso modo che in tutto il processo e sviluppo dell'ereditarietà Tutto della nascita non viene in considerazione, così in nessun senso decisivo la «coscienza» *si contrappone* all'istinto – la maggior parte del pensiero cosciente di un filosofo è guidato segretamente dai suoi

istinti e costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno giudizi di valore o, detto più chiaramente, esigenze fisiologiche per la conservazione di una particolare forma di vita. Per esempio, che il determinato abbia più valore dell'indeterminato, l'apparenza minor valore della «verità»: simili giudizi di valore potrebbero, con tutta la loro importanza regolativa *per noi*, essere solo giudizi di facciata, una determinata specie *dinai serie*, quale appunto può essere necessaria per la conservazione degli esseri che siamo. Cioè sempreché l'uomo non sia per l'appunto la «misura di tutte le cose»...

4

La falsità di un giudizio non è ancora per noi un'obiezione contro il giudizio stesso; in ciò il nostro nuovo linguaggio manda forse il suono più inaudito. La questione è: fino a che punto esso promuova la vita, conservi la vita, conservi la specie, forse addirittura allevi la specie; e noi siamo in linea di massima inclini ad affermare che i giudizi più falsi (a cui appartengono i giudizi sintetica *priori*) sono per noi quelli di cui più difficilmente possiamo fare a meno, che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza misurare la realtà alla stregua del mondo puramente inventato dell'assoluto, dell'uguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che il rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non-verità come condizione della vita: ciò significa, certo, resistere in modo pericoloso ai consueti sentimenti di valore; e una filosofia che osa farlo si pone già solo per questo al di là del bene e del male.

5

Ciò che spinge a guardare a tutti i filosofi per metà con diffidenza e per metà con scherno, non è il fatto di scoprire sempre di nuovo quanto essi siano ingenui – quanto spesso e quanto facilmente si sbagliano e si smarriscano, insomma la loro fanciullaggine e il loro candore – sibbene il vedere che le loro cose non si svolgono con sufficiente onestà: e ciò quantunque levino tutti quanti un gran baccano virtuoso non appena si sfiora anche solo di lontano il problema del rispetto della verità. Fanno tutti le viste di aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso lo svolgimento autonomo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile (a differenza dei mistici di ogni ordine, che sono più onesti e più balordi di loro – questi parlano di «ispirazione»), mentre in fondo una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, un'«illuminazione», per lo più un'intima bramosia resa astratta e

passata al setaccio, vengono da loro difese, con ragioni cercate in seguito – sono tutti quanti avvocati che non vogliono farsi chiamare tali, e anzi sono per lo più scaltriti patrocinatori dei loro pregiudizi, che battezzano come «verità» – *emoltolontani* dalla prodezza della coscienza che si confessa ciò, proprio ciò, molto lontani dal buon gusto della prodezza che fa anche ciò, sia per mettere in guardia un nemico o un amico, sia per baldanza e per prendersi gioco di se stessa. La tartuferia tanto rigida quanto morigerata con cui il vecchio Kant ci attira sulle vie traverse della dialettica che conducono più esattamente seducono al suo «imperativo categorico» – è uno spettacolo che fa sorridere noi viziati, noi che troviamo un non piccolo diletto nello scrutare le sottili malizie dei vecchi moralisti e predicatori di morale. O anche quell'abracadabra in forma matematica, con cui Spinoza mascherò e fasciò come con una bronzea corazza la sua filosofia – «l'amore della *suasaggiezza*», interpretando finalmente l'espressione in modo giusto ed equo – per intimorire in tal modo fin dal principio il coraggio dell'attaccante che osasse gettare lo sguardo su questa invincibile vergine e Pallade Atena – quanta timidezza e vulnerabilità tradisce questa mascherata di un eremita malato<sup>1</sup> !

## 6

A poco a poco mi si è fatto chiaro che cosa sia stata finora ogni grande filosofia: cioè la confessione del suo autore e una specie di *mémoires* involontari e inconsapevoli<sup>2</sup>; parimenti, che gli intenti morali (o immorali) costituiscono in ogni filosofia il vero e proprio germe vitale da cui si è sviluppata ogni volta tutta la pianta. E in effetti si fa bene (e cosa saggia), quando ci si vuol spiegare da dove siano propriamente scaturite le affermazioni metafisiche più remote di un filosofo, a domandarsi sempre prima: a quale morale si vuole (vuole *egli*) arrivare? Per conseguenza, io non credo che il padre della filosofia sia un «istinto di conoscenza», ma che un altro istinto, qui come altrove, si sia servito della conoscenza (e della misconoscenza!) come di uno strumento. Ma chi considera gli istinti fondamentali dell'uomo per vedere fino a che punto proprio essi possano essere qui entrati in gioco come *geni ispiratori* (o demoni e coboldi), troverà che essi hanno tutti fatto già una volta filosofia – e che ciascuno di essi cerca fin troppo volentieri di presentare proprio se stesso come scopo ultimo dell'esistenza e come *signore* legittimo di tutti gli altri istinti. Giacché ogni istinto è assetato di dominio, e come *tal* cerca di filosofare. Certo, le cose possono andare diversamente per i dotti, gli uomini di scienza in senso specifico – «meglio», se si vuole – lì ci può essere veramente qualcosa come un istinto di conoscenza, un qualche piccolo, indipendente congegno di orologeria che, ben caricato, faccia poi il suo bravo lavoro *senz* accoinvolgere

essenzialmente tutti gli altri istinti del dotto. Perciò, i veri «interessi» del dotto risiedono di solito in tutt'altra sfera, per esempio nella famiglia o nel guadagno o nella politica; anzi, è quasi indifferente che il suo piccolo congegno venga applicato in questo o quel punto della scienza e che il giovane lavoratore «di belle speranze» faccia di sé un buon filologo o conoscitore di funghi o chimico – non è il diventare questo o quello che lo caratterizza. Per contro, nel filosofo non c'è assolutamente niente di impersonale; e in particolare la sua morale fornisce una testimonianza decisa e decisiva su ciò che egli è – vale a dire in quale disposizione gerarchica gli istinti più profondi della sua natura si trovino gli uni rispetto agli altri.

7

Come possono essere cattivi i filosofi! Non conosco niente di più velenoso dello scherzo che Epicuro si permise di fare a Platone e ai platonici: li chiamò *dionysiokolakes*. Questa parola significa, secondo il suo senso letterale e in primo luogo, «adulatori di Dionisio», quindi servi e leccapiedi del tiranno; ma in più vuole anche dire «quelli sono tutti commedianti, in loro non c'è niente di autentico» (perché *dionysokolax* era una denominazione popolare dell'attore). E proprio in quest'ultima cosa sta la cattiveria che Epicuro scoccò contro Platone<sup>3</sup>. Lo infastidiva la maniera grandiosa, la messinscena di cui ben s'intendeva Platone con tutti i suoi – di cui non s'intendeva Epicuro! lui, il vecchio maestro di scuola di Samo, che se ne stava rintanato nel suo giardinetto ad Atene e scrisse trecento libri, chi sa? forse per furore e ambizione contro Platone. Ci vollero cent'anni perché la Grecia si accorgesse di chi era stato questo dio degli orti, Epicuro. Se ne accorse?

8

In ogni filosofia c'è un punto in cui entra in scena la «convinzione» del filosofo: o, per dirlo nel linguaggio di un antico mistero:

*adventavit asinus  
pulcher et fortissimus*<sup>4</sup>.

9

«Secondo natura» volete voi vivere? O voi, nobili stoici, che impostura di parole! Se immaginate un essere qual è la natura, sperperatore senza misura, indifferente senza misura, senza intenzioni e attenzioni, senza misericordia e giustizia, fecondo e desolato e incerto insieme; se poi immaginate

Tindifferenza stessa come potenza – come *potreste* voi vivere secondo questa indifferenza? Vivere – non è precisamente ciò un voler essere divearso da quel che è questa natura? Non è vivere valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere diversi? E posto che il vostro imperatilo «vivere secondo natura» non voglia in fondo dire altro se non «vivere secondo la vita» – come potreste voi *non* farlo? Perché fare un principio di ciò che voi stessi siete e non potete non essere? In verità le cose stanno del tutto diversamente. Mentre date a divedere che leggete estasiati il canone della vostra legge nella natura, voi volete qualcosa di opposto, o bizzarri commedianti e ingannatori di voi stessi! Il vosero orgoglio vuole prescrivere e incorporare nella natura, finanche nella natura, la vostra morale, il vostro ideale, voi pretendete che essa sia natura «secondo la Stoa» e vorreste far esistere ogni esistenza solo secondo la vostra propria immagine – come un'enorme eterna glorificazione e universalizzazione dello stoicismo! Con tutto il vostro amore della verità, vi costringete così a lungo, con tanta perseveranza, con tonta ipnotica fissità a vedere la natura in modo *falso*, ossia stoico, che alla fine non riuscite più a vederla altrimenti – e qualche superbia abissale vi ispira ancora da ultimo la demenziale speranza che, poiché riuscite a tiranneggiare voi stessi – lo stoicismo è tirannia su se stessi – anche la natura si lasci tiranneggiare: non è forse lo stoico un *pezzodi* natura?... Ma questa è una vecchia eterna storia: ciò che allora accadde oon gli stoici accade ancora oggi, non appena una filosofia comincia *accredere* in se stessa. Essa crea sempre il mondo a sua immagine, non può fare altrimenti; la filosofia non è altro che questo istinto tirannico, la più spirituale volontà di potenza, di «creazione del mondo» di una *causa prima*.

## 10

Il fervore e la sottigliezza, vorrei dire addirittura la furberia, con cui oggi dappertutto in Europa ci si avventa sul problema del «mondo reale e apparente»<sup>5</sup>, dà da pensare e da ascoltare; e chi qui sente sullo sfondo solo una «volontà di verità» e nient'altro, non è certo dotato dell'udito più fino. In singoli e rari casi può effettivamente entrarci una tale volontà di verità, un qualche coraggio stravagante e avventuroso, un'ambizione metafisica di qualche sentinella sperduta, che alla fine preferisce ancor sempre una manciata di «certezza» a tutta una carrettata di belle possibilità; ci possono essere perfino dei puritani fanatici della coscienza che preferiscano agonizzare su un sicuro nulla che non su un incerto qualcosa. Ma questo è nichilismo e segno di un'anima disperata e mortalmente stanca, per quanto valorosi appaiano gli atteggiamenti di una tale virtù. Ma le cose sembrano stare diversamente con i pensatori forti, pieni di vita, ancora assetati di vita: mentre prendono

partito *control* l'illusione e pronunciano già con superbia la parola «prospettico»; mentre stimano l'attendibilità del proprio corpo all'incirca altrettanto piccola dell'attendibilità dell'evidenza dei sensi che dice «la terra sta ferma», e con molto buonumore apparentemente si lasciano cadere dalle mani il possesso più sicuro (che cosa infatti si crede ora più sicuro del proprio corpo?); chissà che non vogliano in fondo riconquistare qualcosa che si possedette un tempo *con più sicurezza* ancora, qualcosa del vecchio patrimonio della fede di una volta, forse «l'anima immortale», forse «il vecchio Dio», insomma idee in base alle quali si potrebbe vivere meglio, cioè con più forza e serenità, che in base alle «idee moderne»? Vi è in ciò *diffidenza* verso queste idee moderne, incredulità verso tutto ciò che è stato costruito ieri e oggi; vi è forse mescolato un lieve fastidio e scherno che non sopporta più *il bric-à-brac* di concetti dell'origine più diversa, che il cosiddetto positivismo sparge oggi sul mercato, una nausea del gusto viziato per la fiera multicolore e la straccioneria di tutti questi filosofastri della realtà<sup>6</sup>, in cui non c'è niente di nuovo e di autentico se non questa ridda di colori. Mi sembra che in ciò si debba dar ragione a questi antirealisti scettici e microscopisti della conoscenza<sup>7</sup> di oggi: il loro stinto, che li spinge ad allontanarsi dalla realtà *moderna*, è inconfutato – che cosa interessa anoi delle loro vie tortuose e retrograde! L'essenziale in loro *non* è che vogliano tornare «indietro», bensì che vogliano andar *via*. Un po' *più* di forza, slancio, coraggio, capacità artistica: ed essi vorrebbero andare *oltre* – e non indietro!

## 11

Mi sembra che oggi ci si sforzi dappertutto di distogliere lo sguardo dal caratteristico influsso che Kant ha esercitato sulla filosofia tedesca, e in particolare di scivolar via saggiamente circa il valore che egli annetteva a se stesso. Kant andava soprattutto e in primo luogo orgoglioso della sua tavola delle categorie, diceva con questa tavola tra le mani: «Questa è la cosa più difficile che si sia mai potuta intraprendere a favore della metafisica». Si intenda bene questo «che si sia mai potuta»! Era orgoglioso di *averscopertone* nell'uomo una nuova facoltà, la facoltà dei giudizi sintetici *a priori*. Anche ammesso che in ciò si sia ingannato, lo sviluppo e la rapida fioritura della filosofia tedesca sono dipesi da questo orgoglio e dalla gara di tutti i giovani per scoprire possibilmente cose ancora più superbe – e in ogni caso «nuove facoltà»! – Ma riflettiamo, ne è tempo. Come sono *possibili* giudizi sintetici *a priori*? si domandò Kant. E che cosa si rispose propriamente? *In virtù di una facoltà*<sup>8</sup>. Ma purtroppo non con queste tre parole, sibbene con dovizia di particolari, con tono venerando e con un tale dispendio di

profondità e arzigogoleria tedesche, che non si scorse l'*allegraniaiserie allemande*<sup>9</sup> celata in tale risposta. Si era fuori di sé dalla gioia per questa nuova facoltà, e il giubilo giunse al colmo quando Kant scoprì per soprammercato anche una facoltà morale nell'uomo – giacché allora i Tedeschi erano ancora per la morale e nient'affatto ancora per la *Realpolitik*. Venne la luna di miele della filosofia tedesca. Tutti i giovani teologi dello *Stift* di Tubinga<sup>10</sup> andarono a battere la boscaglia – si misero tutti a cercare le «facoltà». E cosa mai non si trovò – in quell'epoca innocente, ricca e ancora giovane dello spirito tedesco, in cui aleggiava e cantava il romanticismo, la fata cattiva – allora, quando non si sapeva ancora tener distinto il «trovare» dall'«inventare»? Soprattutto una facoltà per il «sopranaturale»: Schelling la battezzò intuizione intellettuale, venendo così incontro alle voglie più viscerali dei suoi Tedeschi in fondo pieni di fregola devozionale. A tutto questo movimento baldanzoso ed esaltato, che era gioventù, per quanto si travestisse arditamente con concetti grigi e senescenti, non si può fare un torto maggiore che prenderlo sul serio e magari trattarlo addirittura con indignazione morale. Basta, si divenne più vecchi – il sogno se ne volò via. Venne un tempo in cui ci si stropicciò la fronte: ce la stropicciamo ancora oggi. Si era sognato: in prima fila e per primo il vecchio Kant. «In virtù di una facoltà» – aveva detto o almeno inteso dire. Ma era questa poi una risposta? Una dichiarazione? O non era piuttosto una semplice ripetizione della domanda? Com'è che l'oppio fa dormire? «In virtù di una facoltà», cioè della *virtus dormitiva* – rispose quel medico di Molière:

*quia est in eo virtus dormitiva  
cujus est natura sensus assoupire.*

Ma queste sono risposte da commedia, ed è infine venuto il momento di sostituire la domanda di Kant: «Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?» con un'altra domanda: «Perché è necessario credere in tali giudizi?» – ossia di capire che tali giudizi si devono *credere veri* allo scopo di conservare esseri della nostra specie; per la qual cosa essi potrebbero naturalmente essere anche giudizi *falsi*! O, detto in modo più chiaro e rude e radicale: i giudizi sintetici *a priori* non «sarebbero possibili» affatto; noi non abbiamo alcun diritto ad essi, sulla nostra bocca sono tutti giudizi falsi. Solo che il credere alla loro verità è comunque necessario, come credere immediato ed evidenza dei sensi che rientra nell'ottica prospettica della vita. E infine, per ricordare ancora l'enorme influsso che «la filosofia tedesca» – si capirà, come spero, il suo diritto alle virgolette – ha esercitato in tutta Europa, non si dubiterà che una certa *virtus dormitiva* vi fosse mescolata. Si era estasiati, tra nobili oziosi, virtuosi, mistici,



artisti, cristiani per tre quarti e oscurantisti politici di tutte le nazioni, di possedere, grazie alla filosofia tedesca, un contravveleno per l'ancora prepotente sensualismo che si riversava in questo secolo dal precedente, insomma «*sensus assoupire*»...

Per quanto riguarda l'atomismo materialistico: esso fa parte delle cose meglio confutate che ci siano; e forse oggi in Europa non c'è più nessuno, tra i dotti, così indotto da attribuirgli ancora seria importanza, fuorché per comodità d'uso giornaliero e domestico (cioè come abbreviazione dei mezzi espressivi) – grazie in primo luogo a quel Polacco, Boscovich<sup>11</sup>, che, insieme con l'altro Polacco, Copernico, è stato finora il più grande e vittorioso avversario dell'evidenza dei sensi. Mentre cioè Copernico ci ha persuasi a credere, contro la testimonianza di tutti i sensi, che la terra *non* sta ferma, Boscovich ci ha insegnato a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che «stava ferma», la fede nella «sostanza», nella «materia», nell'atomo come residuo terrestre, come pallottolina di massa. È stato il più grande trionfo che si sia mai strappato ai sensi sulla terra. Ma bisogna andare ancora oltre e dichiarare la guerra, una guerra spietata, all'ultimo sangue, anche al «bisogno atomistico», che conduce ancor sempre una vita postuma pericolosa, in campi dove nessuno lo sospetta, in tutto simile al più famoso «bisogno metafisico» – si deve anzitutto dare il colpo di grazia anche a quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ha insegnato nel modo migliore e più a lungo, *l'atomismo delle anime*. Ci sia permesso indicare con questa espressione quella credenza che concepisce l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un *atomon*: questa credenza dev'essere estirpata dalla scienza! Detto fra noi, non è affatto necessario in tal caso sbarazzarsi dell'«anima» stessa, rinunciando a una delle ipotesi più amiche e venerande: come suole accadere alla goffaggine dei naturalisti, i quali, non appena sfiorano l'«anima», la perdono anche. Ma la via che porta a nuove concezioni e a nuovi affinamenti dell'ipotesi anima resta aperta; e concetti come «anima mortale» e «anima come pluralità di soggetti» e «anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni» vogliono avere in avvenire diritto di cittadinanza nella scienza. In quanto il *nuovo* psicologo si appresta a porre termine alla superstizione circa la nozione di anima che ha lussureggiato finora con un rigoglio quasi tropicale, si è certo spinto egli stesso, per così dire, in un nuovo deserto e in una nuova diffidenza – può darsi che i vecchi psicologi avessero la vita più comoda e allegra – ma alla fine egli si sa proprio per questo anche condannato a *inventare* -e, chissà? forse a *trovare*.

I fisiologi dovrebbero guardarsi dal teorizzare ristinto di conservazione come Tistinto cardinale di un essere organico. Qualcosa di vivente vuole soprattutto *scatenare* la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza – l'autoconservazione è solo una delle *conseguenze* indirette e più frequenti di ciò. Insomma, qui come dappertutto, guardiamoci dai principi teleologici *superflui* – quale è anche l'istinto di conservazione (lo si deve all'incoerenza di Spinoza). Così infatti comanda il metodo, che dev'essere essenzialmente economia di principi.

In cinque o sei cervelli si fa oggi strada, forse, l'idea che anche la fisica sia soltanto un'interpretazione e una sistemazione del mondo (secondo noi stessi! con licenza parlando) *enon* una spiegazione di esso; ma, in quanto si basa sulla fede nei sensi, la fisica vale come qualcosa di più e a lungo andare è destinata a valere ancora di più, ossia a valere come spiegazione. Ha per sé gli occhi e le dita, ha per sé l'evidenza e la tangibilità, e ciò esercita su un'epoca con un gusto fondamentalmente plebeo un fascino ammaliatore, *suasivo*, *convincente* – anzi, segue istintivamente il canone di verità del sensualismo eternamente popolare. Che cosa è chiaro, che cosa «spiegato»? Solamente ciò che si può vedere e toccare – fino a questo punto si deve spingere ogni problema. Viceversa, proprio nell'*opposizione* all'evidenza dei sensi consisteva il fascino del modo di pensare platonico, che era un modo di pensare *eletto* – forse tra uomini che godevano addirittura di sensi più forti ed esigenti di quelli che hanno i nostri contemporanei, ma che sapevano trovare un più alto trionfo nel rimanere padroni di questi sensi: e ciò mediante pallide fredde e grigie reti di concetti che essi gettavano sul vortice variopinto dei sensi – sulla *pie-baglia* dei sensi, come diceva Platone<sup>12</sup>. In questa sopraffazione del mondo e interpretazione del mondo alla maniera di Platone c'era un tipo di *godimento* diverso da quello che ci offrono i fisici di oggi e parimenti i darwinisti e gli antiteleologici tra i lavoratori della fisiologia, con il loro principio della «minima forza possibile» e della massima stupidaggine possibile. «Dove l'uomo non ha più niente da vedere e da afferrare, non ha neanche più niente da cercare» – questo veramente è un imperativo diverso da quello platonico, che però per una razza dura e laboriosa di meccanicisti e pontieri dell'avvenire, che non hanno da sbrigare se non lavori *grossi*, può essere proprio l'imperativo giusto.

Per coltivare la fisiologia con buona coscienza, bisogna tener fermo che gli organi di senso *non* sono fenomeni nel senso della filosofia idealistica: come tali, infatti, non potrebbero essere cause! Sensualismo dunque almeno come ipotesi regolativa, per non dire come principio euristico. Ma come, altri dicono addirittura che il mondo esterno sarebbe opera dei nostri organi? Ma allora il nostro colpo, come parte di questo mondo esterno, sarebbe anch'esso opera dei nostri organi! Ma allora i nostri organi sarebbero essi stessi opera dei nostri organi! Questa è, come mi sembra, una radicale *reductio ad absurdum*: posto che il concetto di *causa* sia qualcosa di radicalmente assurdo. Per conseguenza il mondo esterno *non* è opera dei nostri organi?

16

Ci sono ancor sempre ingenui osservatori di se stessi che credono nell'esistenza di «certezze immediate», per esempio «io penso» o, com'era superstizione di Schopenhauer, «io voglio», quasi che qui il conoscere potesse cogliere il suo oggetto puro e nudo, come «cosa in sé», e non ci fosse una falsificazione né dalla parte del soggetto né dalla parte dell'oggetto. Ma io ripeterò cento volte che «certezza immediata», altrettanto che «conoscenza assoluta» e «cosa in sé», racchiudono in sé una *contradictio in adjecto*; bisognerebbe sbarazzarsi una buona volta della seduzione delle parole! Creda pure il popolo che il conoscere sia un conoscere esauriente; il filosofo deve dirsi: «Se scompongo il processo che si esprime nella proposizione “Io penso”, mi resta fra le mani una serie di asserzioni temerarie che è difficile, forse impossibile giustificare – per esempio che sono *io* che penso, che in genere debba esservi qualcosa che pensa, che il pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che viene pensato come causa, che esista un “Io”, e infine che sia già assodato che cosa si deve intendere per pensare – che io *sappi* che cos'è pensare. Giacché se io non mi fossi già deciso al riguardo per conto mio, in base a che cosa potrei giudicare che ciò che sta accadendo non sia forse un “volere” o un “sentire”? Insomma, quell’“Io penso” presuppone che io *confronti* il mio stato attuale con altri stati che conosco di me stesso, per stabilire che cosa sia; per questo richiamo a un altro “sapere”, esso non ha per me in nessun caso una “certezza” immediata. In luogo di quella “certezza immediata”, a cui può credere il popolo nel caso dato, il filosofo si ritrova in tal modo tra le mani una serie di problemi di metafisica, vere e proprie questioni di coscienza dell'intelletto, che suonano: “Da dove prendo io il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un Io, e anzi di un Io come causa, e infine ancora di un Io come causa dei pensieri?”. Chi, richiamandosi a una specie di *intuizione* della conoscenza, si fida di rispondere

subito a codeste questioni metafisiche, come fa colui che dice: “Io penso, e so che questo almeno è vero, reale, certo” – trova oggi pronti, in un filosofo, un sorriso e due punti interrogativi. “Signore”, gli farà forse intendere il filosofo, “è improbabile che lei non si sbagli; ma perché poi la verità a ogni costo?”».

17

Per quanto riguarda la superstizione dei logici: non mi stancherò di sottolineare sempre di nuovo un piccolo e breve fatto che da questi superstiziosi è ammesso malvolentieri – cioè che un pensiero viene quando vuole «lui» e non quando voglio «io»<sup>13</sup>; sicché si falsifica lo stato dei fatti quando si dice: il soggetto «Io» è la condizione del predicato «penso». Esso pensa; ma che questo «esso» sia proprio quel vecchio e famoso «Io» è, detto blandamente, solo una supposizione, un’asserzione e soprattutto non una «certezza immediata»<sup>14</sup>. Alla fine, già con quoto «esso pensa» si è detto troppo; già questo «esso» contiene un’interpretazione del processo e non fa parte del processo stesso. Qui si ragiona secondo l’abitudine grammaticale: «Pensare è un’attività, per ogni attività ci vuole uno che sia attivo, per conseguenza...». All’incirca secondo lo stesso schema l’antico atomismo cercò, in aggiunta alla «forza» che agisce, anche quella pallottolina di materia in cui la forza si trova e da cui essa agisce, l’atomo. Le teste più rigorose hanno imparato infine a cavarsela senza questo «residuo terrestre», e forse un giorno ci si abituerà ancora a cavarsela, anche da oarte dei logici, senza quel piccolo «esso» (in cui si è volatilizzato il vecchio e onesto Io).

18

In una teoria, il fatto che sia confutabile non è certo l’attrattiva minore: proprio con ciò essa attrae le teste più fini. Sembra che la teoria del «libero arbitrio», già cento volte confutata, debba il suo perdurare proprio a quest’attrattiva: sempre di nuovo spunta qualcuno che si sente abbastanza forte per confutarla.

19

I filosofi sogliono parlare della volontà come se fosse la cosa più conosciuta del mondo; anzi Schopenhauer diede a intendere che solo la volontà ci fosse veramente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte<sup>15</sup>. Ma a me sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto ciò che appunto sogliono fare i filosofi: che abbia raccolto ed esagerato un pregiudizio popolare. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa

*dicompiato*, qualcosa che è un'unità solo come parola – e appunto in quest'unica parola si annida il pregiudizio volgare che ha preso il sopravvento sulla sempre troppo scarsa prudenza dei filosofi. Siamo dunque per una volta più prudenti; siamo «antifilosofici» – diciamo: in ogni volere c'è anzitutto una pluralità di sentimenti, cioè il sentimento dello stato *da cui* ci si distacca, il sentimento dello stato *verso cui* si va, il sentimento di questo «da cui» e «verso cui» stesso, poi ancora una sensazione muscolare concomitante che, anche senza che noi mettiamo in movimento braccia e gambe, comincia il suo gioco per una specie di abitudine non appena noi «vogliamo». Come dunque il sentire e precisamente il sentire in molti modi è da riconoscere quale ingrediente della volontà, così in secondo luogo è da riconoscere anche il pensare: in ogni volizione c'è un pensiero che comanda – e non si deve affatto credere di poter separare questo pensiero dal «volere», come se allora restasse ancora la volontà! In terzo luogo la volontà non è soltanto un insieme di sentire e pensare, ma anche e soprattutto una *passione*: e proprio la passione del comando. Ciò che si chiama «libero arbitrio» è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: «io sono libero, "lui" deve obbedire» – questa consapevolezza si annida in ogni volontà, e così pure quella tensione dell'attenzione, quello sguardo diritto che fissa esclusivamente una cosa, quella valutazione assoluta «ora è necessario questo e nient'altro», quell'intima certezza che si ubbidirà, e quant'altro fa parte della condizione di chi comanda. Un uomo che *vuole* – comanda a qualcosa in sé che obbedisce o di cui egli crede che obbedisca. Ma ora si badi a quella che è la cosa più strana della volontà – di questa cosa così composita, per la quale il popolo ha una sola parola: in quanto noi, nel caso dato, siamo contemporaneamente colui che comanda e colui che obbedisce, e come colui che obbedisce conosciamo i sentimenti della costrizione, della pressione, dell'oppressione, della resistenza, del movimento, che sogliono incominciare subito dopo la volizione; in quanto d'altra parte abbiamo anche l'abitudine di passar sopra a questa dualità, di illuderci su di essa, si è agganciata al volere anche tutta una catena di illazioni sbagliate e quindi di valutazioni sbagliate della volontà stessa – in modo tale che il volente crede in buona fede che il volere *basia* per l'azione. Poiché nella grande maggioranza dei casi si è voluto soltanto quando ci si poteva *aspettare* anche l'effetto del comando, dunque l'ubbidienza, dunque l'azione, *Yapparenza* è trapassata nel sentimento che ci sia una *necessità dell'effetto*; insomma, chi vuole crede, con un discreto grado di sicurezza, che volontà e azione siano in qualche modo una sola cosa – attribuisce anche la riuscita, l'esecuzione del volere alla volontà e gode nel far ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni riuscita porta con sé. «Libero arbitrio» – è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che

vuole, che comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore – e come tale gode con l'altro del trionfare delle resistenze, ma in cuor suo giudica che sia stata la propria volontà a vincerle veramente. In tal modo colui che vuole aggiunge i sentimenti di piacere degli strumenti esecutivi vittoriosi, delle «sottovolontà» o sottoanime servizievoli – il nostro corpo non è infatti che un'organizzazione sociale di molte anime – al suo sentimento di piacere come soggetto che comanda. *L'effet cest moi*: accade qui ciò che accade in ogni comunità ben ordinata e felice: che la classe dominante si identifichi con i successi della comunità stessa. In ogni volere si tratta assolutamente di comandare e ubbidire, sulla base, come si è detto, di un'organizzazione sociale di molte «anime»: ragion per cui un filosofo dovrebbe prendersi il diritto di concepire il volere in sé già entro l'orizzonte della morale: una morale, cioè, intesa come dottrina dei rapporti di dominio tra cui sorge il fenomeno «vita».

20

Che i singoli concetti filosofici non siano niente di libero, niente che si sviluppino di per sé, ma concrescano in reciproca relazione e affinità; che essi, per quanto vengano fuori, apparentemente, all'improvviso e arbitrariamente nella storia del pensiero, appartengano a un sistema alla stessa stregua di tutti quanti i membri della fauna di un continente: ciò si rivela infine anche nella sicurezza con cui i filosofi più diversi adempiono sempre di nuovo un certo schema fonda-mentale di filosofie possibili. Sotto un potere invisibile, ripercorrono sempre di nuovo la stessa orbita; e sebbene si sentano indipendenti l'uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica, qualcosa in loro li induce, qualcosa in loro li spinge l'uno dopo l'altro in un determinato ordine, quello appunto della suddetta sistematicità o affinità innata dei concetti. Il loro pensare è in effetti molto meno uno scoprire che un riconoscere, un rammentarsi, è un ritorno e un rimpatrio in una lontana, primordiale economia generale dell'anima, da cui quei concetti sono un tempo germogliati – in tal senso filosofare è una specie di atavismo di massimo rango. La strana rassomiglianza di famiglia di ogni filosofare indiano, greco, tedesco si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio dove c'è affinità linguistica, non si può evitare che, grazie alla comune filosofia della grammatica – voglio dire grazie al dominio e alla guida esercitati inconsciamente dalle stesse funzioni grammaticali – tutto sia predisposto fin dal principio per uno sviluppo e una successione omogenei dei sistemi filosofici: così come sembra che sia sbarrata la via per certe altre possibilità di interpretazione del mondo. Con ogni probabilità, i filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (in cui il concetto di soggetto è sviluppato nel modo peggiore)

vedranno il mondo in modo diverso e si potranno trovare su sentieri diversi rispetto agli Indogermanici o ai Mussulmani: la forza di certe funzioni grammaticali è in definitiva la forza dei giudizi di valore *fisiologicie* dei condizionamenti razziali. Tanto basti per respingere la superficialità di Locke in relazione all'origine delle idee.

21

*Lacausa suie* è la migliore contraddizione in sé che sia stata finora escogitata, una specie di stupro logico e di contronatura; ma lo sfrenato orgoglio dell'uomo tanto ha fatto che si è irretito profondamente e orribilmente proprio in questa assurdità. Il desiderio della «libertà del volere», in quell'intelletto superlativo dei metafisici che continua, purtroppo, a dominare nelle teste della gente semicolta, il desiderio di portare personalmente l'intera e ultima responsabilità delle proprie azioni scaricandone Dio, il mondo, gli antenati, il caso e la società, equivale cioè ad essere appunto quell'*lacausa suie*, con una temerarietà più che miinchhauseniana, a trarsi per i capelli nell'esistenza dalla palude del nulla. Posto che uno scopra in tal modo la scempiaggine contadinesca di questo famoso concetto del «libero arbitrio» e lo cancelli dalla sua mente, io lo prego allora di far compiere al suo «illuminismo» ancora un passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il rovesciamento di quella mostruosità concettuale che è il «libero arbitrio», voglio dire il «non-libero arbitrio», che sfocia in un abuso di causa ed effetto. Non bisognar*eficare* erroneamente «causa» ed «effetto» come fanno gli scienziati (e chi come loro oggi naturalizza nel pensare), secondo l'idiozia meccanicistica dominante, per cui la causa preme e spinge finché non «produce l'effetto»; della «causa» e dell'«effetto» bisogna servirsi soltanto, per l'appunto, come di meri *concetti*, ossia finzioni convenzionali che servono per indicare e intendersi, ma non per spiegare. Nell'«in sé» non c'è niente delle «connessioni causali», della «necessità», del-1'«illibertà psicologica», qui «l'effetto» non consegue dalla «causa», qui non vige nessuna legge. Siamo soltanto noi che ci siamo inventati le cause, la successione, la complementarità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, il fine; e se introduciamo, se frammischiamo alle cose questo mondo di segni come «in sé», la mettiamo ancora una volta come l'abbiamo sempre messa, cioè in *mitologia*. La «volontà non libera» è mitologia; nella vita reale si tratta sempre e solo di volontà *forte* e *debole*. E già quasi sempre un sintomo di ciò che a lui stesso manca, quando un pensatore già in ogni «connessione causale» e «necessità psicologica» avverte qualcosa come costrizione, angustia, condizionamento, oppressione, illibertà: proprio un tale sentire è rivelatore – la

persona si tradisce. E generalmente, se ho ben osservato, la mancanza di libertà della volontà viene concepita come problema da due lati del tutto opposti, ma sempre in modo profondamente *personale*: gli uni non vogliono a nessun costo abbandonare la loro «responsabilità», la fede insé, il diritto personale *all'oromero* (sono tra questi le razze vanitose); gli altri vogliono, all'inverso, non essere responsabili di niente, non essere colpevoli di niente, e desiderano, per intimo disprezzo di sé, poterscansarsida una parte qualunque. Questi ultimi sogliono, quando scrivono libri, assumersi la difesa dei delinquenti. Una specie di compassione socialista è il loro travestimento prediletto. E in effetti il fatalismo dei deboli di volontà si abbellisce in maniera stupefacente se riesce a farsi passare per «*religion de la souffrance humaine*»: è questo il suo «buon gusto».

Mi si perdoni se, da vecchio filologo, non posso fare a meno di mettere il dito sulle cattive arti interpretative: ma quella «conformità a legge della natura», di cui voi fisici parlate con tanta fierezza – quasi che sussistesse soltanto grazie alla vostra interpretazione e cattiva «filologia» – non è uno stato di fatto, non è un «testo», ma solo un accomodamento ingenuamente umanitario e una distorsione di senso, con cui venite più o meno incontro agli istinti democratici del-ranima moderna! «Dovunque uguaglianza di fronte alla legge – in ciò la natura non è diversa né migliore di noi»: un pensierino segreto, in cui si nasconde ancora una volta l'ostilità plebea a tutto quanto è privilegiato e sovrano, e nello stesso tempo un secondo e più sottile ateismo. «*Ni dieu, ni maitre*»<sup>16</sup> – così volete anche voi: e perciò «viva la legge di natura!» – non è vero? Ma, come ho detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che, con opposta intenzione e arte interpretativa, riuscisse a leggere nella stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni, proprio l'affermarsi tirannicamente spietato e inesorabile di rivendicazioni di potenza – un interprete che vi ponesse sotto gli occhi la perentorietà e assolutezza di ogni «volontà di potenza» in modo tale, che quasi ogni parola e finanche la parola «tirannia» apparirebbe alla fine inservibile o già come metafora attenuante e mitigatrice – in quanto troppo umana – e che tuttavia finisse con l'affermare di questo mondo la stessa cosa che affermate voi, cioè che esso ha un corso «necessario» e «calcolabile», ma non perché vigan in esso delle leggi, bensì perché le leggi *mancano* assolutamente, e ogni forza in ogni momento trae le sue ultime conseguenze<sup>17</sup>. Posto che anche questa sia soltanto un'interpretazione – e voi sarete abbastanza zelanti per obiettarmerlo – ebbene, tanto meglio.



Tutta quanta la psicologia è rimasta finora impigliata in pregiudizi e apprensioni morali: non ha osato avventurarsi nel profondo. Concepirla quale morfologia *eteorica evolutiva della volontà di potenza*, come la concepisco io – questo nessuno l’ha neanche sfiorato col pensiero: in quanto cioè sia consentito riconoscere in quel che è stato finora scritto un sintomo di quel che è stato finora taciuto. La forza dei pregiudizi morali è penetrata in profondità nel mondo più intellettuale, nel mondo apparentemente più freddo e libero da presupposti – e, come ben s’intende, danneggiando, ostacolando, abbagliando e distorcendo. Una vera fisio-psicologia deve lottare nel cuore del ricercatore con resistenze inconscie, ha «il cuore» contro di sé; già una teoria del condizionamento reciproco degli istinti «buoni» e «cattivi» provoca, come sottile immoralità, pena e disgusto in una coscienza ancora robusta e coraggiosa – ancora più una teoria della derivabilità di tutti gli istinti buoni da quelli cattivi. Ma posto che uno prenda addirittura le passioni dell’odio, dell’invidia, dell’avidità, della sete di dominio come passioni che condizionano la vita, come qualcosa che nell’economia complessiva della vita dev’esserci per principio e per essenza, e quindi dev’essere ancora potenziato, sem-preché la vita debba essere ancora potenziata – costui soffrirà per un tale orientamento del suo giudizio come per il mal di mare. Eppure anche quest’ipotesi è lungi dall’essere la più penosa e peregrina in quest’enorme e quasi ancora nuovo campo di conoscenze pericolose; e ci sono in realtà cento buoni motivi per ognuno di starsene lontano – se può! D’altro canto, una volta che uno sia stato sbalestrato con la sua nave da queste parti, allora: avanti! stringendo ora bravamente i denti! aprendo bene gli occhi! la mano salda al timone! Così filiamo diritto *al di là* della morale, schiacciando e stritolando forse i nostri propri residui di moralità mentre volgiamo e arrischiamo la nostra navigazione in tale direzione – ma che importa *dinoi*? Mai ancora un *mondo* della conoscenza *più profondo* si era affacciato agli occhi di viaggiatori e avventurieri temerari; e lo psicologo che in tal modo «fa un sacrificio» – *non è il sacrificio dell’intelletto*<sup>18</sup>, al contrario! – potrà perlomeno esigere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, per servire e preparare la quale esistono le altre. Giacché la psicologia è ormai di nuovo la via che porta ai problemi fondamentali.

1. «Se il povero, piccolo Ebreo, tifico e ombroso, non fosse stato maledetto dai suoi correligionari, perseguitato dalla sua famiglia, disdegnato dalla ragazza che voleva sposare; se non avesse sentito fin dall’adolescenza la tavola ferrea della realtà pesare sulla sua persona e straziarla, certo non avrebbe scritto, con una così evidente sete di abdicazione, con un tale orrore dei desideri inani, le frasi terribili di cui si compiace il suo stoicismo

intellettuale»(PAULBOURGET,*Essais de psychologie contemporaine*,Paris1993,p.137sg.

2.In una lettera, probabilmente del 16 settembre 1882, a Lou von Salomé, Nietzsche scrive: «Il Suo pensiero di una riduzione dei sistemi filosofici a documenti personali dei loro autori è davvero un pensiero scaturito da un'“anima sorella”». Lou von Salomé pubblica questa lettera a mo' di prologo all'inizio del suo libro su Nietzsche, quasi a rivendicare la paternità di quell'idea.

3-Cfr. EPICURO (ed. Arrighetti, fr. 93, 18-19.

4.Citato anche in G. Chr.LICHTENBERG,*Vermischte Schriften*, Göttingen 1867,V327(BN).

5.Durante l'estate del1885Nietzsche rilegge*Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*(Pensiero e realtà. Tentativo di rinnovamento della filosofia critica) di Afrikan Spir,2a ediz. Leipzig1877,che aveva già preso in prestito dalla biblioteca di Basilea nel corso del semestre invernale1872-1873,e anche*Die wirkliche und die scheinbareWelt*(Hmondo reale e il mondo apparente) di Gustav Teichmüller,1882(cfr. F40[12]ago-sto-settembre1885).

6.«Filosofia della realtà» chiamava Eugen Dühring la sua filosofia. Forse Nietzsche pensa anche alT«amalgamista» Eduard von Hartmann, die cita con Dühring nell' aforisma204.

7.Possibile allusione alla teoria dei*petits faits*»di cui, secondo Taine, sarebbe fatta ogni scienza. Ved. anche aforisma 28*in fine*.Nel manoscritto per la stampa seguiva la frase, poi cancellata: «tutti questi Kant e Schelling e Schopenhauer e quanto si è poi da loro sviluppato».

8.L'espressione tedesca,*Vermöge eines Vermögens*, è particolarmente ironica.

9.Espressione tratta da Prosper Mérimée, secondo il quale in tutto quello che ha fatto Goethe, in particolare nel*Wilhelm Meister*,c'è un miscuglio di genio e di*niaiserie allemande*(scempiaggine tedesca).

10.Allusione a Schelling, Hegel e Hölderlin, che tra il 1788 e il 1793 studiarono a Tubinga.

11.Il gesuita Ruggiero Giuseppe Bosovich (1711-1787) non era polacco ma dalmata, essendo nato a Ragusa. Nel 1873 Nietzsche aveva letto a Basilea la sua opera*Philosophic natura-lis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentiū*,Viennse, 1769. Cfr. F 15 [21] autunno 1881 e F 26[432] estate 1884.

12.Platone,*Leggi*,689 a-b.

13.Cfr. A.SCHOPENHAUER,*Parerga e paralipomena*,II, 54: «I pensieri, però, non vengono quando vogliamo, bensì quando loro vogliono», Boringhieri, Torino, 1963, p. 681. Cfr. anche J.-J.ROUSSEAU,*Confessione*,Livre 4:«*Les idées viennent quand il le m piate, non quand il me piate*»,Gallimard, Paris, 1959, t. 1, p. 162 sg.

14.Come ritiene Descartes.

15.Ma Schopenhauer dice: «Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza»(*Il mondo come volontà e rappresentazione*,I, § 18, Brockhaus, Wiesbaden, 1972 p. 121).

16.Titolo dato da Auguste Blanqui(1805-1880)alla rivista anarchica che fondò un anno prima della sua morte.

17.L'argomento di Nietzsche vale, più che come negazione, come spiegazione delle leggi di natura, non essendo queste altro, appunto, che la necessità e calcolabilità delle conseguenze delle forze dell'universo.

18.In italiano nel testo.

PARTE SECONDA  
LO SPIRITO LIBERO

24

*O sancta simplicitas!*<sup>1</sup> In quale strana semplificazione e falsificazione vive l'uomo! Non si finisce più di meravigliarsi, non appena si sia fatto Tocchio a questo miracolo! Come abbiamo fatto tutto chiaro e libero e facile e semplice intorno a noi! Come abbiamo saputo dare ai nostri sensi un .asciapassare per ogni superficialità e al nostro pensiero una divina brama di salti spavaldi e di paralogismi! – come siamo stati bravi a conservarci fin dall'inizio la nostra ignoranza, per godere di una qualsiasi inconcepibile libertà, spensieratezza, sconsideratezza, baldanza, giocondità del vivere, per goderci la vita! E soltanto su questa base d'ignoranza ormai salda e granitica si è potuta finora elevare la scienza, la volontà di sapere sulla base di una volontà molto più possente la volontà di non sapere, di incertezza, di falso! Non come sua antitesi ma come suo affinamento!<sup>2</sup> Per quanto cioè la lingua non esca, qui come altrove, dalla sua goffaggine e continui a parlare di antitesi, dove ci sono soltanto gradi e molte sottili sfumature; per quanto parimenti la tartuferia incarnata nella morale che è divenuta ormai irreversibilmente per noi «carne e sangue» distorca le parole in bocca anche a noi sapienti. Di tanto in tanto ce ne rendiamo conto e ridiamo del fatto che proprio la scienza migliore voglia mantenerci nel modo migliore in questo mondo *semplificato*, in tutto e per tutto artificiale, appositamente fantasticato e falsificato, e che, volendolo o no, ami Terrore, poiché essa, la vivente – ama la vita!

25

Dopo un inizio così allegro, vorrebbe non restare inascoltata una parola seria. Essa si rivolge ai più seri. State in guardia, filosofi e amanti della conoscenza, e guardatevi dal martirio! Dal soffrire «per amore della verità»! E anche dal difendere voi stessi! Rovina nella vostra coscienza ogni innocenza e

delicata neutralità, vi fa venire il torcicollo contro le obiezioni e i panni rossi, vi instupidisce, vi imbestialisce e vi intaurisce il fatto che, nel lottare con il pericolo, la denigrazione, il sospetto, il rifiuto e ancora più grossolane conseguenze dell'ostilità, vi tocchi alla fine anche recitare la parte dei campioni della verità in terra – come se «la verità» fosse una persona così sprovveduta e scalcagnata da aver bisogno di campioni! e proprio di voi, cavalieri dalla trista figura, signori perdigiorno e tessitori di ragnatele dello spirito! Infine lo sapete abbastanza bene che non può avere nessuna importanza che proprio voi abbiate ragione, come anche che finora nessun filosofo abbia ancora avuto ragione, e che potrebbe esserci un più lodevole amore della verità in ogni piccolo punto interrogativo che metteste dietro le vostre parole e teorie preferite (e all'occasione dietro voi stessi) che non in tutti i gesti solenni e gli argomenti trionfali davanti agli accusatori e alle corti di giustizia! Fatevi piuttosto da parte! Andate a nascondervi! E fate uso delle vostre maschere e sottigliezze, in modo che vi si scambi per altri! O vi si tema un poco! E non mi dimenticate il giardino, il giardino con le inferriate d'oro! E abbiate intorno uomini che siano come un giardino – o come musica sulle acque, al calar della sera, quando il giorno comincia a diventar ricordo – scegliete *labuona* solitudine, la solitudine libera, volontaria, lieve, che vi dà anche il diritto di rimanere in qualche modo buoni! Come rende velenosi, come astuti, come cattivi ogni lunga guerra che non si possa condurre con aperta violenza! Come rende *personali* una lunga paura, una lunga attenzione ai nemici, ai possibili nemici! Questi ripudiati dalla società, questi lungamente perseguitati, questi incalzati nel modo peggiore – anche gli eremiti per forza, gli Spinoza, i Giordano Bruno – finiscono sempre col diventare, sia pure sotto le maschere più spirituali e forse senza rendersene conto essi stessi, assetati di vendetta e raffinati avvelenatori (si dissotteri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia di Spinoza!) – per non parlare affatto della balordaggine dell'indignazione morale, la quale in un filosofo è segno infallibile che in lui il filosofico senso dell'umorismo è fuggito via. Il martirio del filosofo, il suo «sacrificarsi per la verità» costringe a venire alla luce ciò che dell'agitatore e del commediante si nascondeva in lui; e posto che si sia finora guardato a lui soltanto con curiosità artistica, si può certo comprendere, in relazione a parecchi filosofi, il pericoloso desiderio di vederli ancora una volta anche nella loro degenerazione (degenerati a «martiri», a strilloni da palcoscenico e da tribuna). Solo a chi nutre un tale desiderio dev'essere ben chiaro *ciò che* allora gli toccherà in ogni caso vedere: solo un dramma satiresco, solo una farsa per chiudere lo spettacolo, solo la continua dimostrazione che la lunga, vera tragedia è *finita*: sempre ammesso che ogni filosofia sia stata nel suo nascere una lunga tragedia.

Ogni persona eletta tende a rifugiarsi nella sua cittadella, nella sua intimità, *dovesi liberadella* folla, dei molti, dei più, dove può dimenticare la regola «uomo» come sua eccezione – eccettuato quell'unico caso in cui venga spinto da un istinto ancora più forte diritto su questa regola, come uomo della conoscenza in senso grande ed eccezionale. Chi nel commercio con gli uomini non brilla all'occasione di tutti i colori della pena, verde e grigio per la nausea, il fastidio, la compassione, l'offuscamento e l'isolamento, costui non è certo un uomo di gusto superiore. Posto però che egli non prenda spontaneamente su di sé tutto questo peso e tedio, che li scansi costantemente e se ne rimanga, come detto, fermo e fiero nascosto nella sua cittadella; ebbene, allora una cosa è certa: egli non è fatto, non è predestinato per la conoscenza. Giacché come tale dovrebbe un giorno dirsi: «Che il diavolo si porti il mio buon gusto! La regola è più interessante dell'eccezione – di me, l'eccezione!» – e scenderebbe *in basso*, soprattutto andrebbe «in mezzo» a loro. Lo studio dell'uomo *medio*, lungo, serio, e a questo scopo molti travestimenti, autosuperamenti, molte confidenze, cattive frequentazioni – ogni frequentazione è cattiva frequentazione tranne quella dei propri simili –: ciò costituisce una parte necessaria della biografia di ogni filosofo, forse la parte più spiacevole, più maleodorante, più ricca di delusioni. Ma se egli ha fortuna, come si addice a un beniamino della conoscenza, incontrerà veri e propri abbreviatori e facilitatori del suo compito – intendo i cosiddetti cinici, cioè coloro che semplicemente riconoscono in sé l'animale, la bassezza, la «regola», e nello stesso tempo hanno ancora quel grado di spiritualità e di pnirigine che li spinge a parlare di sé e dei loro simili *davanti a testimoni* – a volte finanche si rotolano nei libri come nel proprio sterco. Il cinismo è Tunica forma in cui le anime volgari sfiorano quella che si chiama Tonestà; e Tuo-mo superiore deve aprire le orecchie davanti a ogni cinismo grossolano o sottile e congratularsi ogni volta con se stesso se proprio davanti a lui si fanno sentire il buffone senza pudore e il satiro della scienza. Ci sono addirittura casi in cui al disgusto si mescola la fasci-nazione: quando cioè per un capriccio della natura il genio è congiunto con un così indiscreto caprone e scimmione, come nell'abate Galiani, l'uomo più profondo, più acuto e fors'anche più sporco del suo secolo – era molto più profondo di Voltaire e per conseguenza anche per una buona parte meno loquace. Accade piuttosto spesso che, come ho accennato, una testa di scienziato sia posta su un corpo di scimmia, che un intelletto fine, eccezionale, sia unito a un'anima volgare – specialmente tra i medici e i fisiologi della morale, un avvenimento tutt'altro che raro. E dovunque uno parli non con animosità, ma tranquillamente dell'uomo come di un ventre con due specie di

bisogni e di una testa con un solo bisogno; dovunque qualcuno veda cerchi *evogliavedere* sempre e soltanto fame, libidine e vanità, come se queste fossero le vere e sole molle delle azioni umane; insomma dovunque si parli «male» dell'uomo – e nemmeno *concattiveria* – lì l'amante della conoscenza dovrà prestare attento e diligente ascolto, dovrà tendere le orecchie soprattutto là dove si parla senza indignarsi. Giacché l'uomo che si indigna, e chiunque laceri e sbrani se stesso con i propri denti (o, in sostituzione di sé, il mondo o Dio o la società), può stare sì, calcolando moralmente, più in alto del satiro ridente e contento di sé, ma in ogni altro senso sarà il caso più abituale, più irrilevante e meno istruttivo. E nessun *mentetanto* quanto colui che si indigna.

27

È difficile essere capiti: soprattutto quando si pensa e si vive *allangasrotogati*, tra uomini che vivono e pensano tutti in altro modo, cioè *allakurmagati*<sup>3</sup>, o nel caso migliore «secondo l'andatura della rana», *allamandeikagati* – faccio appunto di tutto per essere io stesso difficilmente capito – e si deve essere riconoscenti di cuore già per la buona volontà di interpretare con una certa finezza. Ma per quanto riguarda «i buoni amici», che se la prendono sempre troppo comoda e credono di avere, proprio come amici, un diritto alla comodità: si farà bene a riservare loro fin dal principio uno spazio libero e un'arena per i fraintendimenti – così ci sarà anche da ridere – o a eliminarli in blocco, questi buoni amici – e a riderci anche su!

28

Ciò che si traduce meno bene da una lingua a un'altra è il *tempo* del suo stile: il quale ha il suo fondamento nel carattere della razza o, fisiologicamente parlando, nel ritmo medio del suo «metabolismo». Ci sono traduzioni fatte con intenzioni oneste che sono quasi delle falsificazioni, come involontarie banalizzazioni dell'originale, soltanto perché non poté essere tradotto in parole il suo *tempo* ardito e allegro, che salta via, e aiuta a trarsi via, da tutto quanto vi è di pericoloso nelle cose e nelle parole. Il Tedesco è quasi incapace del *prestonella* sua lingua e quindi, come è lecito concludere, anche di molte delle sfumature più deliziose e temerarie del pensiero libero, del pensiero dello spirito libero. Allo stesso modo che gli sono estranei, in corpo e coscienza, il buffo e il satiresco, sono per lui intraducibili Aristofane e Petronio. Tutto ciò che è sussiegoso, viscoso, pomposamente goffo, tutte le specie di stile prolisso e noioso sono sviluppate presso i Tedeschi con stragrande varietà – mi si perdoni, ma è un fatto che la stessa prosa di Goethe, nella sua mescolanza di rigidità e grazia, non fa eccezione, come rispecchiamento del «buon tempo

antico» cui appartiene e come espressione del gusto tedesco, nel tempo in cui c'era ancora un «gusto tedesco»: che era un gusto rococò *in moribus et artibus*. Lessing costituisce un'eccezione, grazie alla sua natura di attore, che capiva molte cose e s'intendeva di molte cose: lui, che non per niente fu il traduttore di Bayle e si rifugiava volentieri in vicinanza di Diderot e Voltaire<sup>4</sup> e ancora più volentieri tra i commediografi romani. Lessing amava anche nel *tempo* la libertà di spirito, la fuga dalla Germania. Ma come avrebbe potuto la lingua tedesca, sia pure nella prosa di Lessing, imitare il ritmo di Machiavelli che, nel suo *Principe*, fa respirare Faria fina e asciutta di Firenze e non può fare a maio di presentare la faccenda più seria con uno sfrenato *allegro*? forse non senza una maliziosa consapevolezza artistica del grande contrasto che sta azzardando – pensieri lunghi, pesanti, duri, pericolosi, e un *tempo* di galoppo per l'estro migliore e più spinto?<sup>5</sup> Chi infine potrebbe osare addirittura una traduzione tedesca di Petronio, che più di qualunque musicista è stato finora il maestro del *presto*, nelle invenzioni, nelle trovate e nelle parole? Che importanza hanno da ultimo tutte le paludi del mondo malato e malvagio, anche del «mondo antico», quando si hanno, come lui, i piedi del vento, l'impeto e il fiato, lo scherno liberatore di un vento che rende tutto sano costringendo tutto a *correre*? E per quanto riguarda Aristofane, questo spirito trasfiguratore e complementare, per il quale si *perdona* tutta la greccità di essere esistita, sempreché si sia compreso in tutta la sua profondità *tutto quel che* qui ha bisogno di perdono e ci trasfigurazione: non saprei che cosa mi ha fatto sognare sulla segretezza di Platone e sulla sua natura di sfinge più di quel *petit fait* felicemente conservatoci: che sotto il cuscino del suo letto di morte non si trovò nessuna «Bibbia», niente di egiziano, di pitagorico, di platonico, bensì Aristofane. Come avrebbe potuto anche un Platone sopportare la vita – la vita greca a cui egli disse no – senza un Aristofane?

Essere indipendenti è cosa di pochissimi – è una prerogativa dei forti. E chi tenta di esserlo, anche col migliore diritto, ma senza esservi *costretto*, dimostra con ciò di essere probabilmente non solo forte ma anche temerario fino alla follia. Costui si addentra in un labirinto e moltiplica per mille i pericoli che la vita di per sé già comporta; dei quali non è il minore che nessuno veda coi propri occhi come e dove si smarrisca, resti isolato e venga dilaniato membro a membro da un qualche Minotauro sorto dalle caverne della coscienza. Posto che un tale individuo perisca, il fatto accade così lontano dalla comprensione degli uomini che essi non lo sentono e non ne risentono – ed egli non può più

tornare indietro! Non può più tornare indietro neanche alla compassione degli uomini!

30

Le nostre idee più elevate devono – e non possono non – suonare come stoltezze, e in certi casi come delitti, quando, in maniera indebita, giungono all'orecchio di coloro che non sono fatti e predestinati per esse. L'essoterico e l'esoterico, quali venivano un tempo distinti tra i filosofi, presso gli Indiani come presso i Greci, i Persiani e i Mussulmani, insomma dovunque si credesse a una gerarchia *enonall'uguaglianza* e alla parità dei diritti – non si differenziano tanto l'uno dall'altro per il fatto che l'individuo essoterico se ne stia fuori e veda, valuti, misuri e giudichi dal di fuori e non dal di dentro; più essenziale è che guardi le cose dal basso verso l'alto, e l'esoterico invece *dall'alto verso il basso*! Ci sono altezze dell'anima, guardando dalle quali la stessa tragedia cessa di produrre un effetto tragico; e se si raccogliessero in uno solo tutti i dolori del mondo, chi oserebbe decidere che la sua vista spingerebbe e costringerebbe *necessariamente* proprio alla compassione e in tal modo al raddoppiamento del dolore? ... Ciò che a una specie superiore di uomini serve di nutrimento o di ristoro, riesce quasi un veleno per una specie molto diversa e inferiore. Le virtù dell'uomo comune significherebbero forse in un filosofo vizi e debolezze; sarebbe possibile che un uomo di alta fattura, qualora degenerasse e si rovinasse, venisse solo in tal modo in possesso di qualità, per le quali si sentirebbe poi la necessità di venerarlo, nel mondo inferiore in cui era sprofondata, come un santo. Ci sono libri che hanno per l'anima e la salute un valore opposto a seconda che se ne servano un'anima bassa, una forza vitale inferiore o invece una più alta e possente: nel primo caso sono libri pericolosi, che frantumano e dissolvono, nell'altro gridi di araldi, che chiamano i più valorosi *alloro* valore. I libri per tutti sono sempre libri maleodoranti: vi resta attaccato il sentore della gentarella. Dove il popolo mangia e beve e anche dove adora, lì di solito *puzza*. Non bisogna andare nelle chiese se si vuole respirare aria pura ...

31

Negli anni della gioventù si stima e si disprezza ancora senza quell'arte delle sfumature che costituisce il miglior guadagno della vita e si deve, come è giusto, scontare duramente di aver assalito in tal modo uomini e cose con un Sì o con un No. Tutte le cose sono disposte in guisa che il gusto peggiore di tutti, il gusto dell'assoluto, venga crudelmente beffato e oltraggiato, finché l'uomo non impari a riporre una qualche arte nei suoi sentimenti e anzi non si



azzardi a provare anche con l'artificiosità: come fanno i veri artisti della vita. La collera e la venerazione, che sono proprie della gioventù, sembrano non darsi pace finché non abbiano falsificato a dovere uomini e cose in maniera tale da poter poi sfogarsi su di loro – la gioventù è già in sé qualcosa che falsifica e inganna. In seguito, quando la giovane anima, martirizzata da tante delusioni, si rivolge infine con sospetto contro se stessa, ancor sempre ardente e selvaggia, anche nel suo sospetto e rimorso: come si adira ormai con se stessa, come si lacera nell'impazienza, come si vendica per il suo lungo accecamento, quasi che fosse stato una cecità volontaria! In questo trapasso si punisce se stessi con la diffidenza verso il proprio sentimento; si tortura il proprio entusiasmo con il dubbio, anzi si sente già come un pericolo la buona coscienza, per così dire come autooccultamento ed estenuazione dell'onestà più sottile; e soprattutto si prende partito, un partito di principio*contro*«la gioventù». Passerà un decennio, e si capirà che anche tutto questo era ancora gioventù!<sup>6</sup>

## 32

Per tutto il periodo più lungo della storia umana – la si chiama era preistorica – il valore o il disvalore di un'azione fu dedotto dalle sue conseguenze: in tal modo l'azione in sé non veniva in considerazione più della sua origine, bensì, all'incirca come ancor oggi in Cina una distinzione o un disonore si trasmette dal figlio ai genitori, così era l'effetto retroattivo del successo o insuccesso che induceva l'uomo a pensar bene o male di un'azione. Chiamiamo questo periodo il periodo*premorale* dell'umanità: l'imperativo «conosci te stesso!» era allora ancora sconosciuto. Negli ultimi dieci millenni si è invece giunti, passo dopo passo, in vaste plaghe della terra, al punto da lasciar decidere sul valore dell'azione non più le conseguenze sibbene la sua origine: un grande avvenimento nel suo complesso, un notevole affinamento dello sguardo e del criterio di giudizio, ripercussione inconscia del predominio di valori aristocratici e della credenza nell'«origine», segno distintivo di un periodo che in senso stretto si può definire il periodo*morale*. Con ciò era fatto il primo tentativo di conoscenza di sé. Invece delle conseguenze, l'origine: che rovesciamento della prospettiva! E sicuramente un rovesciamento raggiunto solo dopo lunghe lotte e tentennamenti! Certo, in tal modo si affermò una nuova funesta superstizione, una singolare angustia interpretativa: si interpretò l'origine di un'azione nel senso più determinato possibile come origine derivante da un'*intenzione*, ci si mise d'accordo per credere che il valore di un'azione fosse riposto nel valore della sua intenzione. L'intenzione come origine integrale e preistoria di un'azione. Con questo pregiudizio, quasi

fino ai nostri giorni si è moralmente lodato, biasimato, sentenziato e anche filosofato sulla terra. Ma non saremmo oggi arrivati alla necessità di deciderci ancora una volta per un rovesciamento e un radicale spostamento dei valori, grazie a un nuovo ripensamento e approfondimento dell'uomo – non ci troveremmo alla soglia di un periodo che, negativamente, sarebbe in primo luogo da definire *extramorale*: oggi che almeno tra noi immoralisti si fa vivo il sospetto che proprio in ciò che è *non-in-tenzionale* in un'azione risieda il suo valore decisivo, e che tutta la sua intenzionalità, tutto quanto di essa si può vedere, sapere, «rendere cosciente», appartiene ancora alla sua superficie e pelle – che, come ogni pelle, rivela ma ancor più *nasconde* qualcosa? Insomma, noi crediamo che l'intenzione sia solo un segno e un sintomo, che richiede anzitutto un'interpretazione, e per di più un segno che significa molte cose e quindi di per sé solo non significa quasi nulla – che la morale, nel senso che ha avuto finora, cioè la morale delle intenzioni, sia stata un pregiudizio, un'avventatezza, forse qualcosa di provvisorio, una cosa magari dell'ordine dell'astrologia e dell'alchimia, ma in ogni caso qualcosa che deve essere superato. Il superamento della morale, in un certo senso addirittura l'autosuperamento della morale: possa essere questo il nome di quel lungo e segreto lavoro che è riservato alle coscienze più fini e oneste e anche più cattive di oggi, come viventi pietre di paragone dell'anima.

### 33

Non c'è niente da fare: bisogna chiamare spietatamente al rendiconto e portare in giudizio i sentimenti di dedizione, di sacrificio per il prossimo e tutta la morale della rinuncia a se stessi: altrettanto che l'estetica della «contemplazione disinteressata», sotto la quale la svirilizzazione dell'arte cerca oggi di procurarsi, in maniera non poco seducente, una buona coscienza. C'è in quei sentimenti del «per gli altri», del «non per me» troppo fascino e zucchero perché non si debba diventare qui doppiamente diffidenti e chiedere: «Non si tratta per caso diseduzioni». Il fatto che essi piacciono – a chi li ha, e a chi ne gode i frutti, come anche al semplice spettatore – ciò non costituisce ancora un argomento a loro favore, ma invita per l'appunto alla prudenza. Siamo dunque prudenti!

### 34

Da qualunque punto di vista della filosofia ci si ponga oggi e da qualunque angolo si guardi, l'*erroneità* del mondo in cui crediamo di vivere è la cosa più salda e sicura di cui il nostro occhio si possa impadronire – noi troviamo ragioni su ragioni in tal senso, che vorrebbero indurci a congetturare un

principio ingannatore nell'«essenza delle cose». Ma chi rende il nostro stesso pensiero, dunque «lo spirito», responsabile della falsità del mondo – una scappatoia onorevole in cui s'infilava ogni consapevole o inconsapevole *advocatus dei* – chi prende questo mondo, insieme con spazio, tempo, figura, movimento, come risultato di un *ragionamento* sbagliato, costui avrebbe almeno un buon motivo di apprendere alla fine la diffidenza verso ogni pensare stesso: non ci avrebbe esso giocato finora il tiro più mancino? e quale garanzia ci sarebbe che non continui a fare ciò che ha sempre fatto? Detto con tutta serietà: l'innocenza dei pensatori ha qualcosa di commovente, che ispira rispetto, ed è ciò che consente loro di porsi ancor oggi davanti alla coscienza con la preghiera che essa dia loro risposte *oneste*: per esempio se essa sia «reale», e perché mai si tenga così risolutamente alla larga dal mondo esterno, e su quant'altre questioni del genere si pongano. Il credere a «certezze immediate» è un'ingenuità *morale*, che fa onore a noi filosofi; ma noi non dobbiamo affatto essere uomini «*soltanto morali*»! Se si prescinde dalla morale, quella credenza è una stupidaggine, che non ci fa molto onore! Sebbene nella vita civile una diffidenza sempre pronta possa essere considerata segno di «cattivo carattere» ed essere quindi annoverata tra le imprudenze, qui tra noi, in disparte dal mondo civile e dai suoi Sì e No – che cosa dovrebbe impedirci di essere imprudenti e dire: il filosofo ha in fin dei conti un *diritto* al «cattivo carattere», come Tessere che sulla terra è stato sempre beffato al massimo – egli ha oggi il *dovere* della diffidenza, del cattivo sbirciare da ogni abisso di sospetto. Mi si perdoni di aver scherzato con questa trista smorfia ed espressione: giacché proprio io stesso ho imparato da un pezzo a pensare diversamente e a giudicare diversamente sul *Tingannare* e sull'essere ingannati e tengo in serbo almeno un paio di colpi alle costole per la cieca furia con cui i filosofi si ribellano all'essere ingannati. Perché *no*? Non è più che un pregiudizio morale che la verità abbia più valore dell'illusione; è addirittura l'ipotesi peggio dimostrata che ci sia al mondo. Ci si confessi questo: non ci sarebbe affatto vita se questa non fosse basata su valutazioni e illusioni prospettiche; e se si volesse, con la virtuosa esaltazione e balordaggine di vari filosofi, abolire del tutto il «mondo apparente», ebbene, sempre ammettendo che *voilo* possiate, anche della vostra «verità» non resterebbe più niente! Già, che cosa ci costringe in genere ad ammettere che ci sia un contrasto sostanziale tra «vero» e «falso»? Non basta ammettere gradi di apparenza e per così dire ombre e tonalità complessive dell'apparenza più chiare e più scure – diverse *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? Perché non potrebbe il mondo *che in qualche modo ci riguarda* essere una finzione? E chi a questo punto domandasse: «Ma per la finzione non ci vuole un autore?», a costui non si potrebbe rispondere chiaro e tondo: *Perché?* Non fa parte forse questo «ci vuole» della finzione?

Non è forse permesso, alla fin fine, essere un po' ironici verso il soggetto come verso il predicato e l'oggetto? Non dovrebbe il filosofo innalzarsi al di sopra della fede nella grammatica? Ogni rispetto per le governanti, ma non sarebbe tempo per la filosofia di rinunciare alla fede nelle governanti?

35

Oh, Voltaire! Oh, umanità! Oh, idiozia! La «verità», laricerca della verità qualcosa vuol pur dire; e se l'uomo vi si comporta in modo troppo umano - «*il ne cherche le vrai que pour faire le bien*»<sup>7</sup> - scommetto che non troverà nulla!

36

Ammesso che nient'altro sia «dato» come reale se non il nostro mondo dei desideri e delle passioni, e che noi non possiamo discendere o risalire a nessuna «realtà» se non a quella appunto dei nostri istinti - il pensiero essendo solo un rapportarsi di questi istinti tra loro - non è lecito fare il tentativo e porre la questione se questo dato non *basti* intendere, in base ad altri dati ad esso simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o «materiale»)? Non voglio dire come un'illusione, una «parvenza», una «rappresentazione» (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), bensì come qualcosa che abbia il medesimo ordine di realtà dei nostri stessi affetti - come una forma più primitiva del mondo degli affetti in cui si trovi ancora racchiuso in possente unità tutto ciò che poi, nel processo organico, si ramifica e si plasma (e anche, com'è logico, si infrollisce e si affievolisce) - come una specie di vita istintiva in cui tutte quante le funzioni organiche, l'autoregolazione, l'assimilazione, la nutrizione, l'escrezione, il ricambio, sono ancora sinteticamente unite tra loro - come una *forma primordiale* della vita? Alla fine non è soltanto giustificato, fare questo tentativo: è, per la coscienza del *metodo*, obbligatorio. Non ammettere più forme di causalità finché non si sia spinto al suo limite estremo il tentativo di farne bastare una sola (fino all'assurdo, se mi è concesso dirlo): è questa una morale del metodo a cui oggi non ci si può sottrarre; consegue «dalla sua definizione», come direbbe un matematico. La questione, alla fine, è se noi riconosciamo effettivamente la volontà come *agente*, se crediamo alla causalità della volontà. Se ci crediamo - e in fondo credere a ciò è appunto il nostro credere alla causalità stessa - allora *dobbiamo* fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità della volontà come l'unica causalità. La «volontà» può naturalmente agire solo sulla «volontà» e non sulla materia (non sui «nervi» per esempio): insomma, bisogna azzardare l'ipotesi che, dovunque si riconoscano «effetti», sia la volontà ad agire sulla volontà - e che ogni

accadere meccanicistico, in quanto in esso diventi operante una forza, sia appunto una forza di volontà, un'azione della volontà. Ammesso infine che si riuscisse a spiegare tutta la nostra vita istintiva come la modulazione e la ramificazione di un'unica forma fondamentale di volontà – cioè della volontà di potenza, secondo la mia tesi ammesso che si potessero ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa anche la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – è un solo problema –, ci si sarebbe così procurato il diritto di determinare univocamente ogni forza agente come *volontà di potenza*. Il mondo visto dall'interno, il mondo determinato e definito nel suo «carattere intelligibile», sarebbe appunto «volontà di potenza» e nient'altro.

37

«Ma come, non significa ciò, volgarmente detto, che Dio è confutato ma il diavolo no?» Al contrario, al contrario, amici miei! E, per il diavolo, anche, chi vi costringe a dirlo volgarmente?

38

Come ultimamente, con tutta la lucidità dei tempi moderni, è ancora accaduto con la rivoluzione francese, questa farsa orrenda e, a giudicarla da presso, superflua, che però i nobili ed esaltati spettatori di tutt'Europa hanno interpretato da lontano, per tanto tempo e con tanta passione, nel senso dei loro sdegni ed entusiasmi, finché *il testo è scomparso sotto l'interpretazione*: così una nobile posterità potrebbe intendere ancora una volta tutto il passato, rendendone forse solo così sopportabile la vista. O piuttosto: non è ciò già avvenuto? Non siamo stati noi stessi questa «nobile posterità»? E non è precisamente adesso, in quanto ce ne rendiamo conto, che tutto ciò è finito?

39

Nessuno riterrà tanto facilmente vera una dottrina solo per il fatto che essa renda felici o renda virtuosi, a parte forse i cari «idealisti», che smaniano per il bene, il vero e il bello e lasciano sguazzare nel loro stagno ogni sorta di variopinte, goffe e bonarie idealità. Felicità e virtù non sono argomenti probanti. Ma si dimentica volentieri, anche da parte di spiriti pensosi, che neppure il rendere infelici e il rendere cattivi sono argomenti in contrario. Qualcosa potrebbe esser vero pur essendo dannoso e pericoloso al massimo grado; anzi, potrebbe far parte addirittura della costituzione fondamentale dell'esistenza che si perisse per la propria adempiuta conoscenza – sicché la

robustezza di uno spirito si misurerebbe dalla quantità di verità che egli riuscirebbe ancora a sopportare o, più chiaramente, dal grado in cui *avrebbe bisogno* di assottigiarla, invilupparla, addolcirla, smussarla e falsificarla. Ma non sussiste dubbio sul fatto che, per la scoperta di certe *partidella* verità, i cattivi e gli infelici siano avvantaggiati e abbiano maggiori probabilità di successo; per non parlare dei cattivi che sono felici – una specie che viene passata sotto silenzio dai moralisti. Può darsi che durezza e astuzia costituiscano, per la nascita del filosofo e dello spirito forte e indipendente, condizioni più favorevoli di quella soave fine remissiva bonarietà e arte del prendere alla leggera che si apprezza, e a giusta ragione, in un dotto. Sempreché, e ciò viene prima di ogni altra cosa, non si restringa il concetto di «filosofo» al filosofo che scrive libri – o che addirittura mette la *suafilosofia* nei libri! Un ultimo tratto, per rimmagine del filosofo di spiriti liberi, lo aggiunge Stendhal e io, per amore del gusto tedesco, non voglio tralasciare di sottolinearlo – giacché esso va contro il gusto tedesco. «*Pour être bon philosophe*», dice quest'ultimo grande psicologo, «*il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est.*»<sup>8</sup>

Tutto ciò che è profondo ama la maschera, e le cose più profonde nutrono addirittura odio per quel che è immagine e somiglianza. Non è *l'opposto* il solo giusto travestimento in cui può incedere il pudore di un dio? Una domanda degna di essere domandata: sarebbe curioso che un qualche mistico non avesse già osato con se stesso qualcosa del genere. Ci sono fatti di natura così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con qualche grossolanità; ci sono atti d'amore e di traboccante magnanimità, dopo i quali niente è più consigliabile che dar di piglio a un bastone e legnare ben bene il testimone oculare, per offuscarli la memoria. Taluni sanno ben offuscare e bistrattare la propria memoria, per vendicarsi almeno di quest'unico testimone: il pudore è inventivo. Non sono le cose peggiori quelle di cui ci si vergogna nel modo peggiore; dietro una maschera non c'è soltanto impostura – ce tanta bontà nell'astuzia. Potrei immaginare che un uomo che avesse da nascondere qualcosa di prezioso e di vulnerabile rotolasse nella vita goffo e tondo come una vecchia verde e grave cerchiata botte di vino: così vuole la finezza del suo pudore. A un uomo che ha profondità nel suo pudore, anche il suo destino e le sue delicate decisioni vengono incontro per vie alle quali pochi sono mai pervenuti\* e della cui esistenza neanche le persone più vicine e fidate devono

sapere; ai loro occhi si nasconde sia il suo pericolo mortale sia la sua riconquistata sicurezza di vita. Un tale uomo riservato, che per istinto ha bisogno del parlare per tacere e celare, ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* fa sì che nei cuori e nei cervelli degli amici una maschera prenda il suo posto; e anche ammesso che non lo voglia, un giorno gli si apriranno gli occhi sul fatto che lì c'è comunque una sua maschera – e che è bene sia così. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera; ancor più: intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie all'interpretazione costantemente sbagliata, cioè *piatta*, di ogni sua parola, di ogni suo passo e di ogni segno di vita che dà.

419

Bisogna provare a se stessi di essere destinati all'indipendenza e al comando, e ciò al tempo giusto. Non bisogna sottrarsi alle proprie prove, sebbene queste costituiscano forse il gioco più pericoloso che si possa giocare e siano infine prove che vengono prodotte solo davanti a noi stessi come testimoni e davanti a nessun altro giudice. Non rimanere attaccati a una persona, foss'anche la più amata – ogni persona è un carcere e anche un cantuccio. Non rimanere attaccati a una patria, foss'anche la più sofferente e bisognosa d'aiuto – è già meno difficile staccarsi col cuore da una patria vittoriosa. Non rimanere attaccati a una compassione, andasse anche a uomini superiori di cui un caso ci avesse consentito di conoscere il martirio e lo stato di abbandono. Non rimanere attaccati a una scienza, ci allettasse anche con le scoperte più preziose, apparentemente riservate propria *a noi*. Non rimanere attaccati alla propria liberazione, a quella voluttuosa lontananza ed estraneità dell'uccello che si libra sempre più in alto, per guardare sempre più sotto di sé: il pericolo di colui che vola. Non rimanere attaccati alle nostre virtù e non diventare, come totalità, vittime di una qualche particolarità di noi stessi, per esempio del nostro «senso dell'ospitalità»: è questo il pericolo dei pericoli per le anime ricche e di alta fattura, che si comportano con se stesse con prodigalità e quasi con indifferenza, esercitando la virtù della generosità fino al vizio. Bisogna saper *conservarsi*, è questa la più forte prova di indipendenza.

42

Sta venendo su una nuova specie di filosofi: oso battezzarli con un nome che non è innocuo. Così come io li indovino, così come essi si fanno indovinare – giacché fa parte della loro natura *divolere* in qualche punto rimanere degli enigmi – questi filosofi dell'avvenire vorrebbero avere il diritto e fors'anche il torto di essere chiamati *tentatori*. Questo stesso nome è infine solo un tentativo

e, se si vuole, una tentazione.

43

Sono, questi filosofi che stanno venendo su, nuovi amanti della «verità»? Molto probabilmente sì, giacché tutti i filosofi hanno amato finora le loro verità. Ma certamente non saranno dei dogmatici. Dovrebbe andare contro il loro orgoglio e anche contro il loro gusto, che la loro verità dovesse essere una verità anche per gli altri: ciò che finora è stato il desiderio segreto e il senso recondito di tutte le aspirazioni dogmatiche. «Il mio giudizio è il giudizio mio: ad esso non avrà facil mente diritto anche un altro» – dice forse un tale filosofo deE'avvenire. Bisogna sbarazzarsi del cattivo gusto di voler andare d'accordo con molti. «Bene» non è più bene, quando suona sulla bocca del vicino. E come potrebbe esserci addirittura un «bene comune»? L'espressione contraddice se stessa. Quello che può essere comune ha sempre e soltanto poco valore. Alla fine tutte le cose devono rimanere così come sono e sono sempre state: quelle grandi riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le delicatezze e i brividi ai raffinati e, per dire tutto con una parola sola, tutte le cose rare agli esseri rari<sup>10</sup>.

44

Ho ancora bisogno di dire espressamente, dopo tutto ciò, che essi pure saranno spiriti liberi, *moltoliberi*, questi filosofi dell'avvenire – anche se certo non saranno soltanto spiriti liberi, bensì qualcosa di più, di più alto, di più grande e di radicalmente diverso, che non vorrà essere misconosciuto e scambiato per altro? Ma, dicendo questo, io sento verso di loro quasi altrettanto che verso noi stessi, verso noi che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi, *Yobbligodi* soffiare via da noi tutti un vecchio stupido pregiudizio ed equivoco che per troppo tempo, come una nebbia» ha reso opaco il concetto di «spirito libero». In tutti i paesi d'Europa e del pari in America c'è oggi qualcosa che perpetra un abuso di questo nome, una specie di spiriti molto angusta, irretita, ridotta in catene, che vuole all'incirca il contrario di ciò che è nei nostri intenti e istinti – per non parlare del fatto che, proprio nei confronti di codestinuovi filosofi venturi, tali spiriti non possono che essere zinestre chiuse e porte sprangate. Essi fanno parte, per dirlo chiaro e tondo, dei *livellatori*, questi che sono falsamente detti «spiriti liberi» – come schiavi eloquenti e scribac-chioni del gusto democratico e delle sue «idee moderne»: tutti quanti uomini senza solitudine, senza una propria solitudine, goffi giovanotti perbene a cui non si possono negare né coraggio né costumi rispettabili, a parte che sono per l'appunto non-liberi, e superficiali fino al



ridicolo, soprattutto con la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società finora esistita all'incirca la causa di ogni miseria e fallimento umano: nella qual cosa la verità viene a trovarsi felicemente capovolta! Ciò che essi vorrebbero ottenere con tutte le loro forze è l'universale, verde felicità del pascolo per il gregge, con la sicurezza, la mancanza di pericoli, il benessere e l'alleviamento della vita per tutti; le loro due canzoni e teorie più abbondantemente cantate si chiamano «parità dei diritti» e «pietà per tutti quelli che soffrono» – e il dolore stesso viene da loro preso come qualcosa che si deve *abolire*. Noi che siamo fatti all'incontrario e che abbiamo aperto l'occhio e la coscienza alla questione del dove e come la pianta «uomo»<sup>11</sup> sia cresciuta più vigorosamente verso l'alto, riteniamo che ciò sia avvenuto ogni volta nelle condizioni opposte, che a tal fine la pericolosità della sua situazione sia dovuta anzitutto crescere a dismisura, che la sua capacità inventiva e dissimulatrice (il suo «spirito») si sia dovuta sviluppare, sotto una lunga oppressione e costrizione, in sottigliezza e audacia, la sua volontà di vivere si sia dovuta innalzare fino all'assoluta volontà di potenza; noi riteniamo che durezza, prepotenza, schiavitù, pericolo sulle strade e nel cuore, segretezza, stoicismo, arte della tentazione e diavolerie di ogni specie, che tutto quanto nell'uomo è cattivo, terribile, tirannico, rapace e serpentesco, serva all'elevazione della specie «uomo» altrettanto che il suo opposto -noi anzi non diciamo nemmeno abbastanza quando diciamo solamente questo, e ci troviamo in ogni caso, con il nostro parlare e tacere su questo punto, all'altra estremità di ogni ideologia moderna e idealità del gregge: come i suoi antipodi forse? Qual meraviglia se noi «spiriti liberi» non siamo proprio gli spiriti più comunicativi? se non desideriamo rivelare, sotto ogni aspetto, *da che cosa* uno spirito possa liberarsi e poi *verso che cosa* egli venga forse spinto? E per quanto riguarda la pericolosa formula «al di là del bene e del male», con la quale per lo meno ci difendiamo dall'essere scambiati per altri, noi siamo qualcosa di diverso dai «*libres-penseurs*», dai «*liberi pensatori*»<sup>12</sup>, dai «*Freidenker*» o comunque amino chiamarsi tutti questi bravi intercessori delle «idee moderne». Siamo stati di casa o almeno ospiti in molti paesi dello spirito; siamo fuggiti via sempre di nuovo dai piacevoli cantucci ammuffiti in cui sembravano confinarci predilezioni e odii preconcepi, gioventù, origine, il caso di uomini e libri, o anche le stanchezze delle peregrinazioni: pieni di cattiveria contro gli allettamenti della dipendenza che si celano negli onori o nel denaro o nelle cariche o nelle esaltazioni dei sensi; riconoscenti perfino verso la necessità e la mutevole malattia, perché ci hanno sempre aiutato a staccarci da una qualche regola e dal suo «pregiudizio»; riconoscenti verso il dio, il diavolo, la pecora e il verme in noi, curiosi fino al vizio, indagatori fino alla crudeltà, con dita senza scrupoli per cose

inafferrabili, con denti e stomaci per i cibi più indigesti, pronti a ogni mestiere che richieda acutezza e sensi acuminati, pronti a ogni audacia, grazie a un eccesso di «volontà libera», con anime palesi e occulte, di cui nessuno può facilmente scrutare le intenzioni ultime, con prosceni e quinte che nessun piede potrebbe calcare sino alla fine, nascosti sotto i mantelli della luce, conquistatori, pur rassomigliando a eredi e di-lapidatori, ordinatori e collezionatori da mane a sera, avari delle nostre ricchezze e dei nostri cassetti stipati, economi nell'apprendere e nel dimenticare, inventivi nel pianificare, talvolta orgogliosi delle tavole delle categorie, talvolta pedanti, talvolta gufi notturni del lavoro anche in pieno giorno; anzi, quando è necessario, perfino spauracchi – e oggi è necessario; cioè in quanto siamo amanti nati, giurati e gelosi dell'*solitudine*, della nostra solitudine più profonda, più notturna e più meridiana: – una tale specie di uomini siamo noi, spiriti liberi! e forse siete anche voi qualcosa di ciò, voi che venite? voi *nuovi* filosofi?

1. Ultime parole pronunziate da Jan Hus sul rogo, vedendo una vecchia che vi gettava una fascina.

2. In una lettera a Madame d'Épinay in data 15 settembre 1770, Galiani scrive: «L'uomo ha cinque organi, fatti apposta per indicargli il piacere e il dolore; non ne ha neanche uno per segnalargli il vero e il falso di una qualsiasi cosa. Egli è fatto per godere o per soffrire. Godiamo e cerchiamo di non soffrire». *Lettres de l'Abbé Galiani a Madame d'Épinay*, Paris, 1881. Queste lettere furono una delle letture favorite di Nietzsche.

3. «Gangasrotogati» e «kurmagati» sono (come «mandeikagati») parole sanscrite che significano rispettivamente «con la rapidità del Gange» e «con la lentezza della tartaruga». All'inizio del 1886 Nietzsche associa queste tre andature a tre movimenti musicali: *presto, lento, staccato*.

4. Lessing non tradusse Bayle. Tradusse invece, nel 1760, idrammi di Diderot e gli scritti storici minori di Voltaire, di cui fu segretario nel 1750, a ventun anni.

5. Nietzsche conosceva male l'italiano quasi certamente non lesseli *principe* in italiano. Nella sua biblioteca c'è solo la versione francese di C. Ferrari pubblicata a Parigi nel 1873. Si può quindi capire la stranezza dei giudizi e della sua ritmica sul ritmo di quest'opera grave.

6. Bilancio autobiografico. Esso può essere scandito in tre date: 1866, incontro con la dottrina di Schopenhauer; 1876, rottura con Wagner e inizio del periodo «inumanistico»; 1886, *Al di là del bene e del male*.

7. Questa frase non è stata trovata nelle opere di Voltaire.

8. STENDHAL, *Mémoires d'un touriste*, Paris, 1877 (BN). Citato anche da P. BOURGET, *op. cit.*, nel saggio su Stendhal, p. 179.

9. Questo aforisma è un *apointe* dell'eroico ideale nietzschiano di dignità e autonomia del Uomo, perché l'elenco dei pericoli che insidiano l'indipendenza è anche l'elenco dei sacrifici più duri da fare per amore della libertà.

10. Sembra una reminiscenza del finale dell'*Etica* di Spinoza: «Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare».

11. Era nota la frase di Vittorio Alfieri sull'Italia: «La pianta uomo nasce più robusta qui che altrove». Essa è citata anche in STENDHAL, *Rome, Naples-, Florence*, Paris, 1854, p. 383

(BN). Segnata a margine da Nietzsche.

[12](#). In italiano nel testo.

PARTE TERZA  
L'ESSERE RELIGIOSO

45

L'anima umana e i suoi confini, l'estensione finora raggiunta dalle esperienze interiori umane, le altezze, le profondità e le distanze di queste esperienze, tutta la storia dell'anima che si è svolta *finorae* le sue ancora inesauste possibilità: è questo il terreno di caccia predestinato per uno psicologo nato e amante della caccia grossa. Ma quanto spesso egli deve dirsi disperato: «Uno solo! oh, soltanto uno! e questa grande selva e foresta vergine!». E così si augura qualche centinaio di aiutanti e di bei segugi ammaestrati, da poter sguinzagliare nella storia dell'anima umana, per concentrarvi *lasuaselvaggina*. Inutilmente: sperimenta sempre di nuovo, radicalmente e amaramente, come sia difficile trovare aiutanti e cani per tutte le cose che eccitano appunto la sua curiosità. L'inconveniente a cui si va incontro, a sguinzagliare gli studiosi su terreni di caccia nuovi e pericolosi, dove sono necessari coraggio, accortezza, acutezza in ogni senso, sta nel fatto che quelli diventano inservibili proprio là dove comincia la «cacciagrossa» e però anche il pericolo grosso; proprio là essi perdono il loro occhio e il loro naso di segugio per divinare e stabilire, ad esempio, quale storia abbia avuto finora il problema *della scienza e della coscienza* nell'anima degli *homines religiosi*, per questo uno dovrebbe forse essere così profondo, così piagato, così immenso, come lo era la coscienza intellettuale di Pascal. E poi ci sarebbe sempre ancora bisogno di quel cielo disteso di chiara, maliziosa spiritualità, che sapesse dall'alto dominare, ordinare e ridurre in formule questo brulichio di pericolosi e dolorosi fatti interiori. Ma chi mi renderebbe questo servizio? Ma chi avrebbe il tempo di aspettare tali servitori? Essi vengono su chiaramente troppo di rado, sono in ogni tempo così improbabili! Alla fine bisogna far tutto *da soli*, per sapere da soli alcune cose: cioè si ha *moltoda* fare! Ma una curiosità come la mia rimane bene il più piacevole di tutti i vizi – perdono! volevo dire: l'amore della verità ha la sua mercede in cielo e giù sulla terra.

La fede, quale il primo cristianesimo pretese e non di rado ottenne in mezzo a un mondo scettico e libero pensatore alla maniera meridionale, che aveva dietro di sé e in sé una lotta secolare di scuole filosofiche, compresa l'educazione alla tolleranza impartita dall'*imperium romanum*– questa fede non è quella fede candida e brontolona delle persone sottomesse, con la quale per esempio un Lutero e un Cromwell o un qualche altro nordico barbaro dello spirito erano attaccati al loro Dio e al loro cristianesimo; ma è già molto di più quella fede di Pascal che rassomiglia in maniera terribile a un continuo suicidio della ragione – di una ragione tenace longeva vermiforme che non si può ammazzare in una sola volta e con un solo colpo. La fede cristiana è fin dal principio sacrificio: sacrificio di ogni libertà, di ogni orgoglio, di ogni consapevolezza di sé dello spirito; e contemporaneamente asservimento e dileggio di sé, automutilazione. C'è crudeltà e religiosità fenicia in questa fede che si pretende da una coscienza infrollita, multiforme e viziatissima; il suo presupposto è che la sottomissione dello spirito *faccia* indicibilmente male, che tutto il passato e ogni consuetudine di un tale spirito si oppongano a quell'*absurdissimum* sotto l'aspetto del quale la «fede» gli viene incontro. Gli uomini moderni, con la loro ottusità per ogni nomenclatura cristiana, non avvertono più l'orrore superlativo che si annidava per il gusto antico nel paradosso della formula «Dio in croce»<sup>1</sup>. Finora non c'è stato mai e in nessun luogo una pari arditezza nel sovvertire, mai qualcosa di ugualmente terribile, interrogativo e problematico come questa formula. Essa prometteva il rovesciamento di tutti i valori antichi. Fu l'Oriente, il *profondo* Oriente, fu lo schiavo orientale, che in questo modo si vendicò di Roma e della sua tolleranza aristocratica e frivola, del «cattolicesimo» romano della fede<sup>2</sup> – e fu sempre non la fede, ma la libertà dalla fede, quella noncuranza semistoica e sorridente disinvoltura con la serietà della fede, a suscitare negli schiavi lo sdegno verso i loro padroni, la rivolta contro i loro padroni. Il «rischiaramento» suscita sdegno; lo schiavo cioè vuole cose assolute, capisce solo ciò che è tirannico, anche nella morale, ama come odia, senza sfumature, fino in fondo, fino al dolore, fino alla malattia; il suo molto dolore *nasce* costosi ribella contro il gusto aristocratico che sembran *negare* il dolore. Lo scetticismo verso il dolore, in fondo solo un atteggiamento della morale aristocratica, non ha contribuito per il meno all'origine dell'ultima grande sollevazione degli schiavi che è cominciata con la rivoluzione francese.

Dovunque si è manifestata finora sulla terra la nevrosi religiosa, noi la troviamo collegata con tre pericolose prescrizioni dietetiche: solitudine, digiuno e astinenza sessuale – però senza che qui si possa decidere con sicurezza che cosa sia causa, che cosa effetto *essein* genere sussista qui un rapporto di causa ed effetto<sup>3</sup>. Legittima quest'ultimo dubbio il fatto che proprio uno dei sintomi più regolari di essa, presso i popoli selvaggi come presso quelli addomesticati, sia la più improvvisa e sfrenata libidine, che poi altrettanto improvvisamente si capovolge in spasimo di espiazione e in negazione del mondo e della volontà: due cose interpretabili forse come epilessia mascherata?<sup>4</sup> Ma in nessuna cosa più che in questa bisognerebbe sottrarsi alle interpretazioni: intorno a nessun altro fenomeno tipico è finora proliferata una tale congerie di assurdità e di superstizioni, nessun altro finora sembra aver interessato di più gli uomini e gli stessi filosofi – sarebbe tempo di acquistare proprio in ciò un po' di freddezza, di imparare un po' di prudenza, meglio ancora: di badare ad altro, *diandarsene altrove*. Ancora sullo sfondo della più recente filosofia, quella di Schopenhauer, sta, quasi come il problema in sé, questo orrendo interrogativo della crisi e del risveglio religiosi. Come è possibile la negazione della volontà? come è possibile il santo? Questa sembra davvero essere stata la questione con laquale Schopenhauer diventò filosofo e prese il suo avvio. E così fu una genuina conseguenza schopenhaueriana che il suo seguace più convinto (fors'anche il suo ultimo, per quanto riguarda la Germania), cioè Richard Wagner, portasse a termine proprio in questo modo l'opera della sua vita e da ultimo portasse ancora sulla scena questo tipo tremendo ed eterno di *Kundry, type vecu*, in carne ed ossa; nello stesso tempo in cui gli psichiatri di quasi tutti i paesi d'Europa avevano occasione di studiarlo da vicino, dovunque la nevrosi religiosa – o, come la chiamo io, l'«essere religioso» – faceva la sua ultima comparsa epidemica e parata in guisa di «esercito della salvezza». Ma se ci si domanda che cosa propriamente ci sia stato di così terribilmente interessante per gli uomini di ogni specie ed epoca e anche per i filosofi in tutto il fenomeno della santità: è senza alcun dubbio l'apparenza del miracolo che gli sta attaccata, ossia dell'immediata *successione di opposti*, di stati dell'anima valutati moralmente in maniera antitetica: si credette di toccare qui con mano la trasformazione per cui un «uomo cattivo» diventava di colpo un «santo», un uomo buono. Su questo punto finora l'attuale psicologia ha fatto naufragio. E non sarebbe questo principalmente avvenuto per essersi essa messa sotto la signoria della morale, per aver essa *stessacreduto* alle antitesi dei valori morali, e per aver visto, letto *introdotto* queste antitesi nel testo *enella* fattispecie? Che cosa? il «miracolo» sarebbe solo un errore d'interpretazione? Un difetto di filologia?

Sembra che alle razze latine il loro cattolicesimo appartenga in modo molto più intimo die non a noi, gente del nord, tutto il cristianesimo in genere; e che per conseguenza l'incredulità nei paesi cattolici significhi qualcosa di totalmente diverso da quello che essa significa nei paesi protestanti – cioè una specie di ribellione contro lo spirito della razza, mentre per noi è piuttosto un ritorno allo spirito (o al non-spirito) della razza. Noi uomini del nord discendiamo indubbiamente da razze barbare anche per quanto riguarda la loro attitudine alla religione: per essa noi siamo *maldotati*. Si possono eccettuare i Celti, i quali perciò hanno anche fornito il miglior terreno per il propagarsi al nord dell'infezione cristiana – fu in Francia che l'ideale cristiano giunse a fioritura, nei limiti in cui lo permise il pallido sole del nord. Come stranamente pii sono per il nostro gusto anche questi ultimi scettici francesi, dato che nella loro origine c'è una parte di sangue celtico! Che odore cattolico, che odore non-tedesco ha per noi la sociologia di Auguste Comte, con la sua logica romana degli istinti! Come è gesuitico queU'amabile e bravo cicerone di Port-Royal, Sainte-Beuve, nonostante tutta la sua ostilità al gesuitismo! E perfino Ernest Renan: come suona inaccessibile a noi nordici il linguaggio di un tale Renan, nel quale in ogni momento un nonnulla di tensione religiosa priva del suo equilibrio la sua anima, in un senso più sottile voluttuosa e adagiata nella comodità! Si ripetano una volta con lui queste belle frasi – e quanta cattiveria e tracotanza si sveglia subito come risposta nella nostra anima probabilmente meno bella e più dura, cioè più tedesca! – *«disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie ... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?...»*<sup>5</sup>. Queste frasi sono talmente *agili antipodidelle* mie orecchie e consuetudini, che quando le trovai la mia prima rabbia vi scrisse accanto: *«la niaiserie religieuse par excellence!»* – finché la mia ultima rabbia me le rese perfino amabili, queste frasi con la loro verità capovolta! E così carino, così distinto, avere i propri antipodi!

Ciò che fa meraviglia, nella religiosità degli antichi Greci, è la strabocchevole pienezza di gratitudine che ne prorompe: è un tipo d'uomo nobilissimo, quello che si pone *così* di fronte alla natura e alla vita! Più tardi,

quando in Grecia la plebe prese il sopravvento, la *pauro* al lusso reggiò anche nella religione: si andava preparando il cristianesimo.

50

La passione per Dio: ve ne sono specie contadinesche, candide e invadenti, come quella di Lutero<sup>6</sup> – tutto il protestantesimo manca della delicatezza<sup>7</sup> meridionale. Vi è in essa un esser-fuori-di-sé orientale, come in uno schiavo graziato o innalzato senza merito, per esempio in Agostino, che manca in maniera offensiva di ogni nobiltà di atteggiamenti e di desideri<sup>8</sup>. Vi è in ciò una tenerezza e bramosia femminile, che aspira vergognosa e inconsapevole a una *unto mystica et physica*: come in Madame de Guyon. In molti casi essa si manifesta, in modo piuttosto singolare, come travestimento della pubertà di una ragazza o di un ragazzo; qua e là perfino come isterismo di una vecchia zitella, anche come sua ultima ambizione. In casi del genere la Chiesa ha già più volte santificato la donna.

51

Finora gli uomini più potenti si sono sempre inchinati con venerazione davanti al santo, come enigma del soggiogamento di sé e dell'ultima volontaria rinuncia. Perché si inchinavano? Intuivano in lui – e per così dire dietro il punto interrogativo del suo aspetto gracile e miserevole – la forza superiore che in un tale soggiogamento voleva mettersi alla prova, la forza della volontà in cui riconoscevano e sapevano di onorare la propria forza e il proprio piacere del dominio: onoravano qualcosa di se stessi, quando onoravano il santo. A ciò si aggiungeva il fatto che la vista del santo suscitava in loro un sospetto: un tale mostro di negazione, di contronatura non sarà stato voluto invano, così si dicevano e si domandavano. C'è forse per questo un motivo, un pericolo grandissimo, su cui l'asceta vorrebbe essere più minutamente informato, grazie ai suoi consolatori e visitatori segreti? Insomma i potenti della terra imparavano da lui una nuova paura, intuivano una nuova potenza, un nemico ignoto non ancora sottomesso – era la «volontà di potenza» che li costringeva a fermarsi davanti al santo. Essi non potevano non interrogarlo...<sup>9</sup>

52

Nell'«Antico Testamento» ebraico, il libro della giustizia divina, uomini, cose e discorsi sono trattati con uno stile così grandioso, che le scritture greche e indiane non hanno nulla da porgli accanto. Gi si arresta con sgomento e riverenza di fronte a queste immense reliquie di ciò che una volta fu l'uomo, e



pensieri tristi attraversano allora la mente sull'Asia antica e sull'Europa, sua penisola avanzata, che vorrebbe assolutamente rappresentare, rispetto all'Asia, il «progresso dell'uomo». Certo, chi è egli stesso soltanto un esile e mansueto animale domestico e conosce solamente bisogni da animale domestico (come i nostri uomini colti di oggi, compresi i cristiani del cristianesimo «colto»), non può meravigliarsi né tanto meno turbarsi fra quelle rovine – il gusto per l'Antico Testamento è una pietra di paragone per il «grande» e il «piccolo» – forse sentirà sempre più vicino al suo cuore il Nuovo Testamento, il libro della grazia (in esso vi è molto del tanto dolciastro e stantio tipico dei bigotti e delle anime piccole). Avere incollato insieme in un unico libro come «Bibbia», come «il libro in sé», questo Nuovo Testamento, una specie di rococò del gusto sotto ogni aspetto, col Vecchio Testamento: è questa, forse, la maggiore temerarietà e il maggior «peccato contro lo spirito» che l'Europa letteraria abbia sulla coscienza<sup>10</sup>.

53

Perché l'ateismo oggi? «Il padre» in Dio è radicalmente confutato; altrettanto «il giudice», «il remuneratore». Non diversamente il suo «libero arbitrio»: egli non ode – e se udisse non saprebbe lo stesso aiutare. Il peggio è che sembra incapace di comunicare chiaramente: è forse oscuro? Questo è quanto io, in base a molti colloqui – interrogando, ascoltando – sono riuscito a scoprire come cause della decadenza del teismo europeo. Mi sembra che in verità l'istinto religioso sia in forte crescita – ma che con profonda diffidenza ricusi proprio Pappagamento teistico.

54

Che cosa fa in fondo tutta la filosofia moderna? Da Cartesio in poi – e in verità più a suo dispetto che seguendo il suo esempio – si perpetra da parte di tutti i filosofi, sotto l'apparenza di una critica del concetto di soggetto e predicato, un attentato all'antico concetto di anima – ossia un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana. La filosofia moderna, come scelse gnoseologica, è, in maniera palese o nascosta, *anticristiana*, anche se, detto per le orecchie più fini, in nessun modo antireligiosa. Una volta infatti si credeva all'«anima» come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale. Si diceva: «io» è condizione, «penso» è predicato e condizionato – il pensiero è un'attività per la quale *sideve* pensare un soggetto come causa. Allora si tentò, con tenacia e astuzia ammirevoli, se non ci si potesse districare da questa rete – se non fosse magari vero l'inverso: «penso» condizione e «io» condizionato; l'«io» dunque solo come una sintesi che *è fatta* dal pensare

stesso. *Kant* voleva in fondo dimostrare che, muovendo dal soggetto, il soggetto non si poteva dimostrare – e neanche l'oggetto. La possibilità di un'*esistenza apparente* del soggetto, cioè «dell'anima», non gli sarà rimasta sempre ignota, quel pensiero che, come filosofia vedanta, è esistito già una volta sulla terra, e con enorme potere.

55

C'è una grande scala della crudeltà religiosa, con molti piuoli; ma tre di essi sono i più importanti. Un tempo si sacrificavano al proprio Dio esseri umani, e forse proprio quelli che si amavano di più – ne fanno parte i sacrifici dei primogeniti praticati in tutte le religioni preistoriche, anche il sacrificio dell'imperatore Tiberio nella grotta di Mitra dell'isola di Capri, il più orrendo di tutti gli anacronismi romani. Poi, nell'epoca morale dell'umanità, si sacrificarono al proprio Dio gli istinti più forti che si possedevano, la propria «natura». *Quest* agioia di festa brilla nello sguardo crudele dell'asceta, l'uomo fanaticamente «contronaturale». Infine: che cosa restava ancora da sacrificare? non si doveva infine sacrificare tutto quanto vi è di consolante, di sacro, di risanatore, ogni speranza, ogni fede in un'armonia nascosta, nelle beatitudini e giustizie future? non si doveva sacrificare Dio stesso e, per crudeltà verso se stessi, adorare la pietra, la stupidità, la pesantezza, il destino, il nulla? Sacrificare Dio per il nulla – questo mistero paradossale dell'estrema crudeltà è stato riservato alla generazione che sta ora venendo su: noi tutti ne sappiamo già qualcosa.

56

Chi, come me, si è sforzato a lungo, con una specie di desiderio enigmatico, di pensare il pessimismo fino in fondo e di liberarlo dal-Tangustia e dall'ingenuità mezzo cristiana e mezzo tedesca con cui esso ha finito col presentarsi a questo secolo, cioè nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi veramente ha guardato addentro e a fondo, con occhio asiatico e superasiatico, in questo modo di pensare che, fra tutti quelli possibili, è il più negatore del mondo – al di là del bene e del male, e non più, come Buddha e Schopenhauer, in balia e nel vaneggiamento della morale – a costui si sono forse proprio con ciò aperti gli occhi, senza che lo abbia veramente voluto, sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più esuberante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, che non solo si è rassegnato e ha imparato a sopportare ciò che fu ed è, ma anche vuole riaverlo, *così come fu ed è*, per tutta l'eternità, gridando insaziabilmente *d'accapo*, non solamente a sé, ma all'intero dramma e spettacolo, e non solamente a uno spettacolo, ma anche in fondo a

colui che ha bisogno appunto di questo spettacolo – e lo rende necessario: perché ha sempre di nuovo bisogno di sé – e si rende necessario – Come, e questo non sarebbe –*circulus vitiosus deus*?

57

Con la forza del suo sguardo e della sua penetrazione mentale, cresce la distanza e per così dire lo spazio intorno all'uomo: il suo mondo diventa più profondo, sempre nuove stelle, sempre nuovi enigmi e immagini gli divengono visibili. Forse tutto ciò, su cui l'occhio della mente ha esercitato il suo acume e la sua profondità, è stato appunto solo un'occasione per il suo esercizio, un oggetto di gioco, qualcosa per i fanciulli e per le menti fanciulle. Forse un giorno i concetti più solenni, per i quali si è più lottato e sofferto, i concetti di «Dio» e di «peccato», ci appariranno non più importanti di come un giocattolo infantile e un dolore infantile appaiono a un vecchio – e forse «il vecchio» avrà allora bisogno ancora di un altro giocattolo e di un altro dolore – ancor sempre abbastanza fanciullo, un eterno fanciullo!

58

Si è mai osservato quanto sia necessario, per una vita autenticamente religiosa (e tanto per il suo microscopico lavoro prediletto dell'esame di sé quanto per quella dolce placidità che si chiama «preghiera» ed è una costante preparazione all'«avvento di Dio»), l'ozio e il semiozio esteriore, voglio dire l'ozio con buona coscienza, di origine immemorabile, di sangue nobile, al quale non è del tutto estraneo il sentimento aristocratico che il lavoro *disonorifica* – cioè involgarisce – anima e corpo? E che per conseguenza l'operosità moderna, chiassosa, che sfrutta il tempo, è fiera, stupidamente fiera di sé, educi e prepari, più che ad ogni altra cosa, proprio all'«incredulità»? Fra coloro, per esempio, che oggi in Germania vivono in disparte dalla religione, trovo «liberi pensatori» di molte specie e origini, ma soprattutto una maggioranza di persone in cui l'operosità ha dissolto, di generazione in generazione, gli istinti religiosi, sicché esse non sanno più a che cosa servano le religioni e soltanto, per così dire, ne registrano la presenza nel mondo con una sorta di ottuso stupore. Si sentono già abbondantemente impegnate, queste brave persone, sia dai loro affari, sia dai loro divertimenti, per non parlare affatto della «patria» e dei giornali e dei «doveri di famiglia»: sembra che a loro non resti tempo affatto per la religione, specialmente in quanto rimane loro oscuro se in tal caso si tratti di un nuovo affare o di un nuovo divertimento – giacché non è possibile, così si dicono, che si vada in chiesa soltanto per guastarsi il buonumore. Non sono nemici degli usi religiosi; se in certi casi si richiede, per

esempio, da parte dello Stato, la partecipazione a tali usi, fanno ciò che è richiesto, come si fanno tante cose – con serietà paziente e modesta e senza molta curiosità e disagio – vivono, appunto, troppo in disparte e al di fuori per trovare necessario per sé essere anche soltanto prò o contro in tali cose. A questi indifferenti appartiene oggi la gran massa dei protestanti tedeschi dei ceti medi, in particolare nei grandi e attivi centri di commercio e di traffico; così pure la gran massa dei dotti laboriosi e tutti gli annessi e connessi delle università (eccettuati i teologi, la cui esistenza e possibilità in esse dà da risolvere allo psicologo sempre più e sempre più sottili enigmi). Raramente ci si fa un'idea, da parte degli uomini religiosi o anche solo di chiesa, di *quantabuona* volontà, si potrebbe dire di quanta volontà spontanea, occorra attualmente perché un dotto tedesco prenda sul serio il problema della religione; per tutto il suo mestiere (e, come si è detto, per la laboriosità artigianale a cui lo costringe la sua coscienza moderna), egli tende a una giovialità superiore, quasi bonaria verso la religione, a cui si mescola talvolta un lieve disprezzo per la «mancanza di pulizia» dello spirito che egli presuppone dovunque ci si dichiara ancora a favore della Chiesa. Solo con l'aiuto della storia (quindi *non* in base alla propria esperienza), il dotto riesce a concepire, nei confronti delle religioni, un serio rispetto e una certa sforzata considerazione; ma anche se il suo sentimento si elevasse fino alla riconoscenza verso di esse, egli non si avvicinerebbe neppure di un passo, con la sua persona, a ciò che ancora sta in piedi come Chiesa e devozione: avverrebbe piuttosto l'inverso. L'indifferenza pratica verso le cose religiose, in cui è nato ed è stato educato, suole sublimarsi in lui nella cautela e pulizia che schiva il contatto con gli uomini e le cose religiosi; e può essere proprio la profondità della sua tolleranza e umanità a fargli scansare quel sottile stato di disagio che il tollerare stesso comporta. Ogni epoca ha la sua divina specie di ingenuità, la cui invenzione potrà esserle invidiata da altre epoche – e quanta rispettabile, fanciullesca e sconfinatamente balorda ingenuità non si nasconde in questa convinzione di superiorità del dotto, nella buona coscienza della sua tolleranza, nella sicurezza incosciente e schietta con cui il suo istinto tratta la persona religiosa come un tipo impari e inferiore, oltre il quale, via dal quale *e al di sopra del quale* egli stesso si è sviluppato – lui, il piccolo nano e plebeo presuntuoso, il sodo-leso lavoratore del braccio e della mente nel campo delle «idee», delle «idee moderne»!

Chi ha scrutato il mondo in profondità, capisce bene quale saggezza ci sia nel fatto che gli uomini siano superficiali. E il loro istinto di conservazione che

insegna loro ad essere volubili, leggeri e fai-si. Si trova qua e là un'appassionata ed esagerata adorazione delle «forme pure», presso i filosofi come presso gli artisti: c'è da esser sicuri che chi in tal modo *habisognodel* culto della superficialità, ha fatto una qualche volta un tentativo infelice *ai di sottodi* essa. Forse c'è addirittura per questi fanciulli bruciati, gli artisti nati, che trovano la gioia di vivere ancora e soltanto nell'intenzione di *falsificarnel'*immagine (come in una prolungata vendetta contro la vita), anche un ordinamento gerarchico: si potrebbe desumere il grado in cui sono disgustati della vita dalla misura in cui desiderano vederne falsificata, assottigliata, trascendentizzata, divinizzata l'immagine – si potrebbero annoverare tra gli artisti anche gli *homines religiosi* come il loro ordine *più elevato*. E la profonda, sospettosa paura di un pessimismo incurabile, che costringe interi millenni ad attaccarsi coi denti a un'interpretazione religiosa dell'esistenza: la paura di quell'istinto che intuisce che si potrebbe venire troppo presto in possesso della verità, prima che l'uomo sia diventato abbastanza forte, abbastanza duro, abbastanza artista... La religiosità, la «vita in Dio», considerata da questo punto di vista, apparirebbe allora l'ultimo e più sottile parto della *paura* della verità, l'adorazione, l'ebbrezza dell'artista di fronte alla più coerente di tutte le falsificazioni, la volontà di capovolgere la verità, un volere la non-verità a ogni costo. Forse non c'è stato finora nessun mezzo più forte per abbellire l'uomo stesso che la religiosità appunto: grazie ad essa, l'uomo può diventare a tal punto arte, superficie, gioco di colori, bontà, che la sua vista non fa più soffrire.

60

Amare l'uomo *per amore di Dio* – è stato questo, finora, il sentimento più nobile e più remoto che sia stato raggiunto tra gli uomini. Che l'amore per l'uomo senza un qualche fine recondito santificante sia una stupidaggine e bestialità *in più*, che l'indinazione per quest'amore dell'uomo debba prima ricevere la sua misura, la sua finezza, il suo granello di sale e il suo pulviscolo di ambra da un'inclinazione superiore: chiunque sia stato a sentire e a «sperimentare» ciò per primo, per quanto la sua lingua possa aver incespicato, mentre tentava di esprimere qualcosa di più delicato, deve rimanere per noi in ogni tempo sacro e venerabile, come colui che ha spiccato finora il volo più alto e si è smarrito nel modo più bello!

61

Il filosofo, così come lo concepiamo *noi*, noi spiriti liberi – come l'uomo che ha la responsabilità più vasta, che ha coscienza per lo sviluppo totale

dell'uomo: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di allevamento e di educazione, così come si servirà della situazione politica ed economica del momento. L'influsso che si può esercitare con l'aiuto delle religioni – un influsso che seleziona e alleva, il che significa sempre un influsso altrettanto distruttivo che creativo e formativo – è ogni volta molteplice e diverso a seconda della specie di uomini che viene posta sotto il suo potere e la sua protezione. Per gli uomini forti, indipendenti, preparati e destinati al comando, in cui si incarnano la ragione e l'arte di una razza governante, la religione è un mezzo in più per superare le resistenze, per poter dominare: come un legame che lega insieme dominatori e sudditi e rivela e consegna ai primi le coscienze dei secondi, la loro intimità più nascosta, che volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza; e qualora singole nature di una tale nobile origine inclinino, per alia spiritualità, a una vita più appartata e contemplativa e si riservino solo la parte più raffinata del dominare (quella esercitata su seguaci o confratelli scelti), allora la religione stessa può essere usata come mezzo per procurarsi tranquillità in mezzo al frastuono e alla fatica di un dominio *più grossolano*, nonché purezza in mezzo alla sporcizia *necessaria* di ogni politica attiva. Così la intesero per esempio i bramini: con l'aiuto di un'organizzazione religiosa, essi si diedero il potere di nominare al popolo i suoi re, mentre essi stessi si tenevano e si sentivano in disparte e al di fuori, come uomini che avevano compiti più elevati e superiori a quelli dei re. Frattanto la religione offre anche a una parte dei dominati una guida e un'occasione per prepararsi a dominare e a comandare un giorno, cioè a quelle classi e a quei ceti in lenta ascesa, in cui la forza e il piacere della volontà, la volontà di autodominio, sia, grazie a felici usanze matrimoniali, in continuo aumento; a costoro la religione offre abbastanza stimoli e allettamenti a percorrere le vie di una spiritualità superiore e a sperimentare i sentimenti del grande autosuperamento, del silenzio e della solitudine – ascetismo e puritanesimo sono strumenti quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuol trionfare della propria origine plebea e si adopera per innalzarsi un giorno al dominio. Agli uomini ordinari infine, di gran lunga i più, che esistono per servire e per l'utilità generale e solo in tanto anche è *dato loro* di esistere, la religione fa il dono inestimabile dell'accettazione del loro stato e modo di essere, dà una molteplice pace del cuore, una nobilitazione dell'obbedienza, una felicità e dolore in più coi loro simili e qualcosa come una trasfigurazione e un abbellimento, qualcosa come una giustificazione dell'intera quotidianità, dell'intera bassezza, dell'intera semibestiale miseria della loro anima. La religione e il significato religioso della vita fanno splendere il sole su tali uomini sempre martoriati e rende la loro vista sopportabile a loro stessi, fa loro l'effetto che suol fare su sofferenti di natura superiore una filosofia epicurea,

un effetto che ristora, ingentilisce, *sfruttando* per così dire il dolore, e alla fine addirittura santificandolo e giustificandolo. Forse non c'è nel cristianesimo e nel buddhismo niente di così venerando come la loro arte di insegnare anche ai più umili a collocarsi, con la devozione, in un apparente ordine superiore delle cose, mantenendo nello stesso tempo l'accettazione dell'ordine effettivo, all'interno del quale vivono con notevole durezza – e proprio di questa durezza c'è bisogno!

Da ultimo certo, per presentare anche la contropartita negativa di tali religioni e per metterne in luce la sinistra pericolosità: si paga sempre a caro prezzo e in modo terribile il fatto che le religioni *non* si trovino nelle mani del filosofo come mezzi di allevamento e di educazione, ma regnino a loro talento e in modo *sovrano*, che esse stesse vogliano essere fini ultimi e non mezzi accanto ad altri mezzi. Si dà per l'uomo, come per ogni altra specie animale, un eccesso di esemplari malriusciti, malati, degenerati, cagionevoli, necessariamente sofferenti; i casi riusciti sono anche per l'uomo sempre l'eccezione e, pur considerando che l'uomo è *l'animale non ancora determinato*, l'eccezione rara. Ma peggio ancora: quanto più alto è il tipo che è rappresentato da un certo essere umano, tanto più cresce l'improbabilità che *costui riesca bene*. Il caso, la legge dell'assurdo in tutta l'economia dell'umanità si rivelano nel modo più spaventoso nei loro effetti distruttivi sugli uomini superiori, le cui condizioni di vita sono delicate, multiformi e difficili da calcolare. Ora, come si comportano le due suddette religioni maggiori con questo *sovrappiù* di casi malriusciti? Cercano di conservare, di mantenere in vita ciò che in qualche modo si può conservare, anzi prendono partito per principio a suo favore, come religioni *dei sofferenti*, danno ragione a tutti coloro che soffrono della vita come di una malattia e cercano di fare in modo che ogni altro sentimento della vita sia considerato falso e diventi impossibile. Per quanto elevata si giudichi questa sollecitudine di risparmiare e conservare, in quanto è ed è stata rivolta finora, oltre che a tutti gli altri, anche al tipo d'uomo più elevato, finora quasi sempre anche il più sofferente; in un calcolo globale le religioni che ci sono state finora, quelle cioè *sovrane*, sono state tra le cause principali del fatto che il tipo «uomo» sia stato mantenuto su un gradino più basso – ed esse hanno conservato troppo di *quell che sarebbe dovuto perire*. Si deve essere loro grati per servizi inestimabili; e chi è abbastanza ricco di gratitudine per non diventare povero di fronte a tutto ciò che, per esempio, hanno fatto finora gli «uomini spirituali» del cristianesimo per l'Europa? E tuttavia, anche se davano conforto ai sofferenti, coraggio agli oppressi e ai

disperati, un bastone e un sostegno a coloro che non si reggevano sulle proprie gambe; e anche se attiravano coloro che erano intimamente distrutti e resi selvatici dalla società nei conventi e nei penitenziari dell'anima: cosa non dovettero fare inoltre per operare con buona coscienza e in modo così radicale alla conservazione di tutto quanto è malato e sofferente, cioè in realtà e in verità *aldeterioramento della razza europea?* Capovolgeretutti i giudizi di valore – ecco cosa dovettero fare! E spezzare i forti, ammorbare le grandi speranze, rendere sospetta la felicità nella bellezza, fiaccare ogni senso di sovranità, di virilità, di conquista, di avidità di potere, tutti gli istinti che sono propri del tipo «uomo» più alto e riuscito, trasformando tutto ciò in insicurezza, tormento di coscienza e autodistruzione, anzi tramutando tutto l'amore per ciò che è terrestre e per il dominio sulla terra in odio contro la terra e le cose terrene –*questosi* prefisse e dovette, prefiggersi la Chiesa come suo compito, finché, nella sua valutazione, «smondanizzazione», «desensualizzazio-ne» e «uomo superiore» si fusero insieme in un solo sentimento. Posto che si potesse contemplare con l'occhio beffardo e indifferente di un dio epicureo la commedia stranamente dolorosa, e altrettanto grossolana che fine, del cristianesimo europeo, io credo che non si finirebbe più di stupirsi e di ridere. Non sembra, infatti, che per diciotto secoli abbia dominato in Europa questa sola volontà di fare dell'uomo *unsublime aborto?* Ma chi si accostasse a questa quasi volontaria degenerazione e a questo intristimento dell'uomo, quale è diventato l'Europeo cristiano (Pascal per esempio), con esigenze opposte, non più da epicureo ma con in mano un divino martello, non dovrebbe costui gridare con rabbia, con pietà, con orrore: «Oh, gaglioffi, che cosa mai avete combinato! Questo non era un lavoro per le vostre mani! Avete deturpato e rovinato la mia pietra più bella! Che cosa non vi siete permessi, voi!». Voglio dire: il cristianesimo è stato finora la forma di presunzione più funesta. Uomini non abbastanza alti e duri per potere, come artisti, dar forma *aall'uomo*; uomini non abbastanza forti e lungimiranti per *lasciar vigere*, con un sublime superamento di sé, la legge primaria che decreta mille e mille fallimenti e naufragi; uomini non abbastanza nobili per vedere la gerarchia abissalmente diversa e il gran salto di rango che c'è tra uomo e uomo –*talìuomini* hanno finora, con la loro «uguaglianza davanti a Dio», dominato il destino dell'Europa, finché ne è risultata una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale gregario, qualcosa di condiscendente, malaticcio e mediocre, l'Europeo di oggi...

1. Questa formula è ripresa in GM, Prima dissertazione, § 8. Fonte non identificata. Nella *Lettera ai Corinzi*, I, 23, Paolo parla di un «Messia» crocifisso, non di un «Dio in croce».

2. Cfr. M, 71 e GM, Prima dissertazione, § 7. Usato nel senso greco *dikatholikos*= uni

3. Questo punto è ripreso sparsamente in GM, Terza dissertazione, § 1.



4. In GT Nietzsche redarguisce coloro che qualificano queste manifestazioni religiose come «malattie popolari».

5. Questo passo è tratto da un articolo, *L'avenir religieux des sociétés modernes*, pubblicato nel 1860. È citato da P. BOURGET, *op. cit.*, nel saggio su Renan, § 3, p. 45 sg.

6. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 5 ottobre 1879.

7. In italiano nel testo.

8. Nietzsche aveva appena letto le *Confessioni* di S. Agostino. Cfr. F34[141] aprile-giugno 1885 e lettera a Franz Overbeck del 31 marzo 1885.

9. Questo argomento è ripreso in GM, Terza dissertazione, § 10.

10. Questo argomento è ripreso in GM, Terza dissertazione, § 22.

PARTE QUARTA  
SENTENZE E INTERMEZZI<sup>1</sup>

63

Chi è in tutto e per tutto un maestro prende sul serio tutte le cose soltanto in relazione ai suoi scolari – perfino se stesso.

64

«La conoscenza per amore della conoscenza» – è questo l'ultimo tranello che la morale ci tende: in tal modo ci si invischia ancora una volta pienamente in essa.

65

Il fascino della conoscenza sarebbe piccolo se, sulla via che porta ad essa, non ci fosse da superare tanto pudore.

65a

Più di tutto si è disonesti verso il proprio Dio: egli non *deve* peccare!

66

La tendenza a sminuirsi, a farsi derubare, ingannare e sfruttare potrebbe essere il pudore di un dio fra gli uomini.

67

L'amore per uno solo è una barbarie, perché si esercita a spese di tutti gli altri. Anche l'amore per Dio.

68

«Io ho fatto questo» dice la mia memoria. Io non posso aver fatto questo—dice il mio orgoglio e rimane irremovibile. Alla fine è la memoria a cedere.

69

Si è osservata male la vita se non si è vista anche la mano che, per risparmiare, uccide.

70

Se si ha carattere si ha anche una propria, tipica esperienza interiore, che ritorna sempre.

71

Il sapiente come astronomo. – Finché continuerai a sentire le stelle come un «sopra-di-te», ti mancherà sempre lo sguardo dell'uomo della conoscenza.

72

Non la forza, ma la costanza di un alto sentimento fa l'uomo superiore.

73

Chi attinge il proprio ideale, per ciò stesso lo supera.

73a

Più di un pavone nasconde a ogni sguardo la sua ruota – e chiama ciò la sua fierezza.

74

Un uomo di genio è insopportabile se non possiede almeno due altre qualità: gratitudine e pulizia.

75

U grado e la natura della sessualità in un individuo si estendono fino all'ultimo vertice del suo spirito.

76

In tempo di pace il guerriero si scaglia contro se stesso.

77

Con i propri principi si vogliono tiranneggiare o giustificare o onorare o vituperare o nascondere le proprie abitudini. Due persone con gli stessi principi vorranno probabilmente, con essi, ancora qualcosa di radicalmente diverso.

78

Chi disprezza se stesso si apprezza tuttavia ancora come disprezzatore.

79

Un'anima che si sa amata ma che essa stessa non ama, rivela la sua feccia: il suo fondo viene alla superficie.

80

Una cosa che si spiega cessa di interessarci. Che cosa intendeva quel dio che suggerì: «Conosci te stesso»? Voleva forse dire «Cessa di interessarti a te stesso! Diventa oggettivo!». E Socrate? E «l'uomo scientifico»?

81

È terribile morire di sete in mezzo al mare, Dovete voi dunque salare subito tanto la vostra verità che essa non estingue neanche più la sete?

82

«Compassione per tutti» sarebbe usare durezza e tirannia *contro*, mio signor vicino!

83

*L'istinto.* –Quando la casa brucia, si dimentica perfino il pranzo. Sì, ma lo si va a riprendere nella cenere.

84

La donna impara a odiare nella stessa misura in cui disimpara ad affascinare.

Le stesse passioni hanno nell'uomo e nella donna tempi diversi. Perciò l'uomo e la donna non cessano di fraintendersi.

Le donne stesse hanno, in fondo a ogni vanità personale, ancor sempre un loro impersonale disprezzo per «la donna».

*Cuore legato, spinto libero.*— Se si lega strettamente e si tiene prigioniero il proprio cuore, si possono dare al proprio spirito molte libertà: l'ho già detto una volta. Ma non mi si crede» ammesso che non lo si sappia già ...

Delle persone molto accorte si comincia a diffidare quando appaiono imbarazzate.

Le esperienze spaventose inducono a domandarsi se colui che le vive non sia qualcosa di spaventoso.

Gli uomini gravi e malinconici diventano più leggeri e vengono talvolta alla loro superficie proprio per ciò che rende gravi gli altri, per l'amore e l'odio.

Così freddo, così gelido che a sfiorarlo ci si brucia le dita! Inorridisce ogni mano che lo tocca! E proprio perciò molti lo credono ardente.

Chi non ha già una volta sacrificato se stesso per la sua buona reputazione?

Nell'affabilità non c'è alcun odio per gli uomini, ma appunto perciò fin

troppo disprezzo per essi.

94

Maturità dell'uomo: ciò significa aver ritrovato la serietà che si aveva da piccoli nel gioco.

95

Vergognarsi della propria immoralità: è questo un gradino della scala al termine della quale ci si vergogna anche della propria moralità.

96

Ci si deve congedare dalla vita come Odisseo si congedò da Nausicaa – più benedicendola che essendone innamorati.

97

Cosa, un grand'uomo? Io vedo sempre e solo il commediante del suo proprio ideale.

98

Quando si ammaestra la propria coscienza, essa ci bacia nello stesso momento in cui ci morde.

99

Parla il deluso: «Aspettavo un'eco, ma sentii solo lodi».

100

Davanti a noi stessi, noi ci atteggiame tutti a persone molto più semplici di quel che non siamo: così ci riposiamo dei nostri simili.

101

Oggigiorno l'uomo della conoscenza amerebbe sentirsi come un imbestiamento di Dio.

102

Scoprire che il proprio amore è ricambiato dovrebbe propriamente raffreddare l'amante verso Tessere amato. «Come, èssotanto modesto da amare anche te? O tanto stupido? Oppure... oppure ...»

103

Il pericolo della felicità. – «Adesso tutto mi va per il meglio, adesso amo ogni destino. Chi ha voglia di essere il mio destino?»

104

Non il loro amore degli uomini, ma l'impotenza del loro amore degli uomini impedisce ai cristiani di oggi di bruciarsi.

105

Allo spirito libero, al «devoto della conoscenza», *lapia frau*sva contro il gusto (contro *lasuadevozione*) ancor più dell'*impia frau*. Di qui la sua profonda incomprensione verso la Chiesa, appartenendo egli al tipo «spirito Ubero», come *lasuaillbertà*.

106

Grazie alla musica, le passioni godono di se stesse.

107

Una volta che sia presa la decisione di chiudere le orecchie anche al migliore argomento in contrario: segno di carattere forte. Dunque un'occasionale volontà di stupidità.

108

Non ci sono arfatto fenomeni morali; c'è solo un'interpretazione morale dei fenomeni...

109

Molto spesso il delinquente non è all'altezza della sua azione: la rimpicciolisce e la diffama.

110

Raramente gli avvocati di un delinquente sono abbastanza artisti da sfruttare l'orrida bellezza dell'azione a favore del suo autore.

111

La nostra vanità può essere ferita nel modo più grave proprio quando è stato appena ferito il nostro orgoglio.

112

Chi si sente predestinato alla contemplazione e non alla fede, a costui tutti i credenti riescono troppo chiassosi e importuni; egli se ne difende.

113

«Vuoi accattivarti la sua simpatia? Mostrati imbarazzato davanti a lui».

114

L'enorme aspettativa riguardo all'amore sessuale, e la vergogna di questa aspettativa, rovina alle donne ogni prospettiva fin dall'inizio.

115

Dove non entrano amore e odio, la donna si comporta con mediocrità.

116

Le grandi epoche della nostra vita sono quelle in cui troviamo il coraggio di ribattezzare quel che abbiamo di male come quel che abbiamo di meglio.

117

La volontà di superare una passione è alla fine soltanto la volontà di cominciare un'altra o più altre passioni.

118

C'è un'innocenza dell'ammirazione: ce l'ha colui a cui non è ancora venuto in mente che potrebbe un giorno essere ammirato anche lui.

119



Lo schifo per la sporcizia può essere tanto grande da impedirci di pulirci – di «giustificarci».

120

Spesso la sensualità affretta troppo la crescita dell'amore, sicché la radice rimane debole ed è facile da sradicare.

121

È una finezza che Dio abbia imparato il greco quando si è voluto fare scrittore – e che non l'abbia imparato meglio.

122

Rallegrarsi di un elogio è per alcuni solo una cortesia del cuore – e proprio il contrario di una vanità della mente.

123

Anche il concubinato è stato corrotto: dal matrimonio.

124

Chi esulta anche sul rogo, non trionfa sul dolore ma sul fatto di non sentir dolore là dove se lo aspettava. Una similitudine.

125

Quando dobbiamo cambiare opinione su qualcuno, gli facciamo pagare a caro prezzo la scomodità che così ci ha procurato.

126

Un popolo è il giro che la natura fa per arrivare a sei, sette uomini grandi«– Sì, e per poi scansarli.

127

Per tutte le donne perbene la scienza va contro il pudore.

Al riguardo hanno l'impressione come se con quella si volesse guardar loro sotto la pelle – peggio ancora! sotto le vesti e gli ornamenti.

Quanto più astratta è la verità che vuoi insegnare, tanto più devi sedurre ad essa anche i sensi.

Il diavolo ha per Dio le prospettive più ampie, perciò si tiene così lontano da lui – il diavolo cioè come il più antico amante della conoscenza.

Ciò che uno comincia a venir fuori quando il suo talento diminuisce – quando egli cessa di mostrare quel chesa *fare*. Il talento è anche un ornamento; un ornamento è anche un nascondi-glio.

I sessi si illudono l'uno sul conto dell'altro: ciò fa sì che essi rispettino e amino in fondo solo se stessi (o il loro ideale, per dirlo in modo più garbato). L'uomo vuole la donna pacifica – ma proprio la donna è *essenzialmente* non-pacifica, come la gatta, per quanto si sia esercitata ad avere un aspetto pacifico.

Si è puniti soprattutto per le proprie virtù.

Chi non sa trovare la strada per il proprio ideale, vive con più frivolezza e sfrontatezza dell'uomo senza ideali.

Ogni credibilità, ogni buona coscienza, ogni evidenza della verità proviene innanzi tutto dai sensi.

Il fariseismo non è una degenerazione del *Puomo* buono: una buona dose di esso è piuttosto la condizione di ogni essere-buono.

L'uno cerca chi P aiuti a partorire i suoi pensieri, l'altro qualcuno da poter aiutare: così nasce un buon dialogo.

137

Nei rapporti con i dotti e gli artisti si sbagliano facilmente i conti in direzione opposta: dietro un dotto notevole si trova non di rado una persona mediocre, e dietro un artista mediocre si trova addirittura spesso un uomo notevolissimo.

138

Noi facciamo anche nella veglia come nel sogno: prima inventiamo e immaginiamo la persona con cui avere a che fare – e poi subito ce ne dimentichiamo.

139

Nella vendetta e nell'amore la donna è più barbara dell'uomo.

140

*Consiglio come enigma.*– «Se il legame non si deve spezzare, devi prima morderlo».

141

Il basso ventre è la ragione per la quale l'uomo non può crederci tanto facilmente un dio.

142

La parola più pudica che ho sentita: «*Dans le véritable amour c'est Vàmè, qui enveloppe le cortos*».

143

Ciò che facciamo meglio, proprio ciò la nostra vanità vorrebbe che fosse considerato quel che ci riesce più difficile. Per l'origine di più di una morale.

144

Quando una donna ha tendenze dotte, c'è di solito qualcosa nella sua

sessualità che non funziona. Già la sterilità dispone a una certa virilità del gusto; l'uomo è infatti, con licenza, «l'animale sterile».

145

Paragonando complessivamente l'uomo e la donna, si può dire: la donna non avrebbe il genio del farsi bella se non avesse l'istinto del ruolo *secondario*.

146

Chi lotta con i mostri, badi a non diventare un mostro a sua volta. E se scruti a lungo un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te.

147

Da antiche novelle fiorentine e, inoltre, dalla vita: *buona femmina e mala femmina vuol bastone*<sup>2</sup>. Sacchetti, Nov. 86<sup>3</sup>.

148

Indurre il prossimo a farsi una buona opinione, e poi credere sinceramente a quest'opinione del prossimo: chi è bravo a fare questo trucco come le donne?

149

Ciò che un'epoca considera cattivo è di solito un contraccolpo inattuale di quel che una volta era considerato buono, l'atavismo di un più vecchio ideale.

150

Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? forse «mondo»?

151

Avere un talento non è abbastanza; bisogna averne anche il permesso da voi – non è vero, amici miei?

152

«Dove cresce l'albero della conoscenza c'è sempre il Paradiso»: così parlano i serpenti più vecchi e quelli più giovani.

153

Ciò che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male.

154

L'obiezione, lo scarto laterale, l'allegria diffidenza, la voglia di burlare sono segni di salute: ogni assoluto appartiene alla patologia.

155

Il senso del tragico aumenta e diminuisce con la sensualità.

156

La pazzia è nei singoli qualcosa di raro, ma nei gruppi, nei partiti, nei popoli e nei tempi è la regola.

157

L'idea del suicidio è un ottimo mezzo di conforto: con essa si superano molte notti cattive.

158

Al nostro istinto più forte, al tiranno in noi, si sottomette non solo la nostra ragione ma anche la nostra coscienza.

159

*Sidevericambiare* il bene e il male. Ma perché proprio alla persona che ha fatto del bene o del male a noi?

160

Non si ama più abbastanza la propria conoscenza, non appena la si è comunicata ad altri.

161

I poeti sono privi di pudore verso le loro esperienze interiori: le sfruttano.

162

«Il nostro prossimo non è il nostro vicino, ma il vicino del vicino» – così pensa ogni popolo.

163

L'amore porta alla luce le qualità alte e nascoste di chi ama – quel che v'è in lui di raro ed eccezionale; e Così trae facilmente in inganno su ciò che in lui costituisce la regola.

164

Gesù disse ai suoi Giudei: «La legge era per i servi. Amate Dio come lo amo io, come figlio suo! Che cosa importa a noi figli di Dio della morale?».

165

*Di fronte a agni partito.* –Un pastore ha sempre bisogno anche di un montone-guida – o all'occasione dev'essere egli stesso il montone.

166

Si mente certo con la bocca; ma con la faccia che allora si fa si dice pur sempre la verità.

167

Negli uomini duri gli affetti sono cosa di pudore – e qualcosa di prezioso.

168

Il cristianesimo dette da bere il veleno a Eros. Questi non ne morì, ma ben degenerò, in vizio.

169

Parlare molto di sé può anche essere un mezzo per nascondersi.

170

Nella lode c'è più invadenza che nel biasimo.

171

La compassione nell'uomo della conoscenza muove quasi al riso, come le mani delicate di un ciclope.

172

Per amore degli uomini qualche volta se ne abbraccia uno qualunque (perché non si possono abbracciare tutti). Ma proprio a quell'uno qualunque questo non si può rivelare...

173

Non si odia finché ancora si disprezza. Si odia soltanto quando si stima qualcuno pari o superiore.

174

Anche voi, utilitaristi, amate ogni *utile* solo come *veicolo* delle vostre inclinazioni – anche voi trovate dunque insopportabile il rumore delle sue ruote?

175

Alla fine si ama il proprio desiderio e non la cosa desiderata.

176

La vanità degli altri va contro il nostro gusto solamente quando va anche contro la nostra vanità.

177

Su ciò che è la «veridicità» nessuno è stato ancora abbastanza veridico.

178

Non si crede alle stoltezze delle persone avvedute: quale perdita per i diritti dell'uomo!

179

Le conseguenze delle nostre azioni ci afferrano per i capelli, del tutto indifferenti al fatto che nel frattempo ci siamo «corretti».

180

C'è un'innocenza nella menzogna che è il segno della buona fede in una causa.

181

È disumano benedire là dove si viene maledetti.

182

La confidenza del superiore irrita, perché non può essere ricambiata.

183

«Non che tu mi abbia ingannato, ma che io non ti creda più: questo mi ha scosso».

184

C'è una baldanza della bontà che si presenta come cattiveria.

185

«Egli non mi piace». – Perché? – «Non sono alla sua altezza».– Ha mai qualcuno risposto così?



# Jenseits von Gut und Böse.

Vorspiel  
einer  
Philosophie der Zukunft.

Von  
Friedrich Nietzsche.



Leipzig  
Druck und Verlag von C. G. Naumann.  
1886.

Frontespizio della prima edizione di *Al di là del bene e del male*  
(Lipsia, C. G. Naumann, 1886).

1. Queste «sentenze» furono composte in maggior parte nel luglio-agosto 1882. Nietzsche aspettava, nella foresta di Tautenburg, Lou Salomé, che si trovava a Bayreuth per assistere, con Elisabeth e Forster, alla prima di *Parsifal*. Che fosse un'attesa d'amore si può arguire dal tipo di idee che vi è espresso, per esempio in 102, 114, 115, 120, 123, 127, 131, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 157.

2. In italiano nel testo.

3. In italiano nel testo. Sacchetti cita un proverbio, ma aggiunge: «Io sono colui che credo che la mala femmina vuole bastone, ma alla buona non è di bisogno». Franco Sacchetti, *Trecento Novelle*, Sansoni, Firenze, 1946, p. 198.

4. In latino nel testo.

PARTE QUINTA  
PER LA STORIA NATURALE  
DELLA MORALE

186

Il sentimento morale è oggi in Europa tanto sottile, tardo, complesso, eccitabile, smaliziato, quanto la relativa «scienza della morale» è ancora giovane, principiante, goffa e maneggiona – un contrasto attraente che diviene talvolta visibile incarnandosi nella stessa persona di un moralista. Già l'espressione «scienza della morale» è, rispetto a ciò che con essa si indica, troppo superba e contraria albuongusto: che suole preferire in genere parole più modeste. Ci si dovrebbe confessare, in tutta severità, *che cosa* qui per molto tempo sarà ancora necessario *e che cosa* soltanto ha per il momento legittimità: cioè la raccolta del materiale, la formulazione e l'organizzazione concettuale di un immenso regno di delicati sentimenti e distinzioni di valore, che vivono, crescono, generano e periscono – e, forse, i tentativi di rendere evidenti le configurazioni ritornanti e più frequenti di questa cristallizzazione vivente – come preparazione di una *tipologia* della morale. Certo, finora non si è stati così modesti. Tutti quanti i filosofi hanno preteso da se stessi, con una gravità rigida che fa ridere, qualcosa di molto più alto, pretenzioso e solenne, non appena si sono messi a trattare della morale come scienza: volevano la *fondazione* della morale – e ogni filosofo ha creduto finora di aver fondato la morale; ma la morale stessa era considerata come «data». Com'era lontano dalla loro goffa alterigia il compito di una descrizione in apparenza insignificante e abbandonato nella polvere e nella muffa, sebbene le mani e i sensi più fini potessero essere difficilmente abbastanza fini per esso! Proprio per questo, che i filosofi della morale conoscevano i *facta* morali soltanto grossolanamente, in un'estrapolazione arbitraria o come abbreviazione fortuita, magari come moralità del loro ambiente, del loro ceto, della loro chiesa, dello spirito del loro tempo, del loro clima e della loro parte di mondo; proprio per questo, che erano male informati e per di più poco desiderosi di

notizie circa popoli, tempi, età passate, non riuscirono neanche a vedere i veri e propri problemi della morale: – i quali tutti emergono solamente quando si confrontano tra loro *molte* morali. In ogni «scienza della morale» è mancata finora, per strano che possa suonare, il problema stesso della morale; è mancato il sospetto che ci fosse qui qualcosa di problematico. Quella che i filosofi chiamavano «fondazione della morale» e pretendevano da se stessi, era, vista nella sua giusta luce, soltanto una forma dotta della loro tranquilla *fede* nella morale dominante, un nuovo modo di *esprimerla*, dunque uno stato di fatto all'interno di una determinata moralità, anzi addirittura, in fondo in fondo, una specie di negazione che quella morale *potesse essere* concepita come problema – e in ogni caso il contrario di una verifica, di un'analisi, di una messa in questione, di una vivisezione appunto di questa fede. Si ascolti per esempio con quanta venerabile innocenza ancora Schopenhauer si pone il suo compito, e si traggano le proprie conclusioni sulla scientificità di una «scienza» i cui ultimi maestri parlano ancora come i fanciulli e le vecchie comari: – «il principio», dice egli (pag. 136 *dei Problemi fondamentali dell'etica*), «la proposizione principale sul cui contenuto tutti i teorici dell'etica sono *in realtà* d'accordo, *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* – è questa *in realtà* la proposizione a cui tutti i teorici dei costumi si sforzano di dare fondamento... il vero e proprio fondamento dell'etica, che si cerca da millenni come la pietra filosofale». La difficoltà di fondare la proposizione citata può essere certo grande – come è noto, neanche Schopenhauer ci riuscì –; e chi ha una volta sentito e capito radicalmente quanto sia falsa e di cattivo gusto e sentimentale questa proposizione, in un mondo la cui essenza è volontà di potenza – a costui si può forse ricordare che Schopenhauer, per quanto pessimista, *in realtà* suonava il flauto... Ogni giorno, dopo pranzo. Si legga al riguardo il suo biografo <sup>2</sup>. E sia detto incidentalmente: un pessimista, un negatore di Dio e del mondo, che si *arresta* dinanzi alla morale – che dice di sì e suona il flauto alla morale, alla morale del *neminem laede*: – ma come, è costui in realtà un pessimista?

Anche prescindendo dal valore di affermazioni come: «C'è in noi un imperativo categorico», si può ancor sempre domandare: che cosa rivela una tale affermazione di colui che la fa? Ci sono morali che devono giustificare il loro autore davanti agli altri; altre morali devono tranquillizzarlo e renderlo contento di sé; con altre ancora egli si vuole crocifiggere e umiliare; con altre vuole vendicarsi, con altre nascondersi, con altre trasfigurarsi e porsi al di fuori, in alto e in lontananza. Questa morale serve al suo autore per

dimenticare, quella per far dimenticare sé o qualcosa di sé; qualche moralista vorrebbe esercitare sull'umanità potere ed estro creativo; qualche altro, forse proprio anche Kant, dà a intendere con la sua morale: «Ciò che in me merita rispetto, è che io possa obbedire – e per voi non *deve* essere diversamente che per me!». Insomma, anche le morali sono soltanto un *linguaggio mimico delle passioni*.

Ogni morale è, ai contrario *della* *laisser aller*, una buona dose di tirannia contro la «natura» e anche contro la «ragione»; ma questa non è ancora un'obiezione contro di essa, giacché allora dovremmo già noi stessi decretare, a nostra volta in base a un'altra morale, che ogni forma di tirannia e di irrazionalità è illegittima. Ciò che è essenziale e inestimabile in ogni morale è che essa sia una lunga costrizione. Per comprendere lo stoicismo o Port-Royal o il puritanesimo, ci si rammenti della costrizione nella quale ogni lingua ha raggiunto forza e libertà – costrizione metrica, tirannia della rima e del ritmo. Quanta pena non si sono dati in ogni popolo i poeti e gli oratori! – non esclusi alcuni prosatori di oggi, nel cui orecchio alberga una coscienza inesorabile – «per amore di una follia»<sup>3</sup>, come dicono i babbei utilitaristi, che si credono per questo intelligenti; «per servilismo verso leggi arbitrarie», come dicono gli anarchici<sup>4</sup>, che in tal modo si illudono di essere «liberi» e perfino spiriti liberi. Il fatto strano è però che tutto ciò che c'è o c'è stato sulla terra di libertà, finezza, ardimento, *danzae* sicurezza magistrale, che sia nel pensare stesso o nel governare, o nel parlare e persuadere, nelle arti altrettanto che nelle cose dell'etica, si sia sviluppato soltanto in virtù della «tirannia di tali leggi arbitrarie»; e, detto con tutta serietà, non è scarsa la probabilità che proprio questo sia «natura» e «naturale» – *enonquella* *laisser atteri* Ogni artista sa quanto il suo stato «più naturale» sia lontano dal sentimento del lasciarsi andare, il libero ordinare, porre, disporre, plasmare nei momenti dell'«ispirazione» – e in che modo rigoroso e sottile egli proprio allora obbedisca a mille leggi, che proprio in base alla loro durezza e determinatezza si fanno beffa di ogni formulazione per concetti (anche il concetto più saldo ha, al confronto, qualcosa di fluttuante, di multiforme, di polivalente). L'essenziale, «in cielo e in terra», a quanto pare, è, detto ancora una volta, che si *ubbidisca* *alungo* e in una sola direzione: ne risulta e ne risultò sempre, col tempo, qualcosa per cui vale la pena di vivere sulla terra, per esempio virtù, arte, musica, danza, ragione, spiritualità – qualcosa di trasfigurante, di raffinato, di folle e di divino. La lunga illibertà dello spirito, la diffidente costrizione nella comunicabilità dei pensieri, la disciplina che il pensatore s'imponeva di pensare all'interno di una

regola ecclesiastica e di corte o in base a presupposti aristotelici, la lunga volontà intellettuale di interpretare tutto ciò che accade secondo uno schema cristiano e di scoprire e giustificare ancora una volta il Dio cristiano anche in ogni contingenza – tutto quanto c'è in questo di violento, arbitrario, duro, orribile, irrazionale, si è rivelato come il mezzo col quale è stata istillata allo spirito europeo la sua forza, la sua curiosità spregiudicata e la sua sottile mobilità; pur ammettendo che è stato per ciò parimenti necessario conculcare, soffocare e rovinare molta insostituibile forza e spirito (giacché qui come dappertutto «la natura» si mostra, qualè, in tutta la sua grandiosità prodiga e indifferente, che suscita indignazione ma è aristocratica). Che per millenni gli Europei abbiano pensato soltanto per dimostrare qualcosa – oggi per contro si sospetta ogni pensatore che «vuole dimostrare qualcosa» – che per essi sia stato sempre assodato ciò che *dovev'aver* fuori solo come risultato della loro più rigorosa riflessione, come per esempio accadeva una volta nell'astrologia asiatica e come accade ancor oggi nell'innocente interpretazione cristiano-morale degli avvenimenti personali più vicini «a gloriadi Dio» e «a salvezza dell'anima» – questa tirannia, questo arbitrio, questa severa e grandiosa stupidità hanno educato lo spirito; la schiavitù è, a quanto sembra, per l'intelletto grossolano e per quello sottile, un mezzo indispensabile anche per la disciplina e l'educazione spirituale. Ogni morale può essere considerata a questa stregua: è la «natura» in essa che insegna a odiare *l'laissez aller*, l'eccessiva libertà e pianta il bisogno di orizzonti limitati e di compiti prossimi – che insegna il *restringimento della prospettiva*, e dunque in un certo senso la stupidità, come una condizione di vita e di sviluppo. «Obbedirai, a chicchessia e a lungo: *altrimenti* perirai e perderai l'ultimo rispetto di te stesso» – questo mi sembra essere l'imperativo morale della natura, che certo non è né «categorico», come pretendeva il vecchio Kant (dove l'«*altrimenti*»), né si rivolge al singolo (che cosa gliene importa del singolo!), ben però a popoli, razze, epoche e classi, ma soprattutto all'intero animale «uomo», *all'uomo*.

Le razze laboriose sopportano l'ozio solo con grande molestia. È stato un colpo maestro dell'istinto *inglese*, di santificare e rendere noiosa a tal punto la domenica, che nell'inglese rinasce inavvertitamente la brama dei suoi giorni feriali e lavorativi – come una specie di *digiuno* saviamente inventato, saviamente intercalato, del genere che si può osservare abbondantemente anche nel mondo antico (sebbene, come è naturale per i popoli meridionali, non proprio in riferimento al lavoro). Ci devono essere digiuni di molte specie; e dappertutto dove regnano istinti e abitudini possenti, i legislatori devono

provvedere a introdurre dei giorni intercalari nei quali un tale istinto venga incatenato e impari di nuovo ad aver fame. Considerate da un punto di vista superiore, intere generazioni ed epoche appaiono, quando si presentano affette da qualche fanatismo morale, come tali intervalli di costrizione e digiuno, durante i quali un istinto impara a umiliarsi e a sottomettersi, ma anche *apurificarsi* e *adacuirsi*; anche singole sette filosofiche (per esempio la Stoa in mezzo alla cultura ellenistica e alla sua aria lasciva, sovraccarica di odori afrodisiaci) permettono un'interpretazione del genere. E con ciò si è anche fatto un accenno per spiegare quel paradosso per cui, proprio nel periodo più cristiano dell'Europa e in genere solo sotto la pressione dei giudizi di valore cristiani, l'istinto sessuale si è sublimato fino a diventare amore (*amour-passion*)<sup>5</sup>.

190

C'è qualcosa nella morale di Platone che non appartiene veramente a Platone, ma che si ritrova nella sua filosofia, si potrebbe dire, malgrado Platone: cioè il socratismo<sup>6</sup>, per il quale in realtà egli era troppo nobile. «Nessuno vuole recare danno a se stesso, quindi tutto il male accade involontariamente. Giacché l'uomo cattivo causa danno a se stesso: non lo farebbe qualora sapesse che il male è male. Perciò l'uomo cattivo è cattivo solo per un errore; se gli si toglie il suo errore, lo si rende necessariamente buono.» Questo modo di ragionare puzza di *diplebe*, che nell'agir male prende in considerazione soltanto le conseguenze nocive e in realtà giudica «*èstupido* agire male», identificando senz'altro il «bene» con «l'utile e il dilettevole». Si può attribuire fin dappprincipio questa stessa origine a ogni utilitarismo morale e seguire il proprio naso: raramente ci si sbaglierà. Con la propria interpretazione, Platone ha fatto di tutto per introdurre nel principio del suo maestro qualcosa di fine e di nobile, e anzitutto se stesso – egli, il più temerario di tutti gli interpreti, che prese l'intero Socrate dalla strada solo come un motivo in voga e una canzone popolare, per variarli all'infinito e fino all'impossibile, ossia in tutte le sue proprie maschere e forme. Sia detto scherzando, e inoltre omericamente: che cos'è mai il Socrate platonico se non *πρόσθε Πλάτων δπνθεν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα*<sup>7</sup>.

191

Il vecchio problema teologico della «fede» e del «sapere» – o, detto più chiaramente, dell'istinto e della ragione – dunque la questione se, ai fini della valutazione delle cose, ristinto meriti più autorità della ragionevolezza\* per la quale si deve valutare e agire secondo motivi, secondo un «perché?», quindi

secondo opportunità e utilità – è ancor sempre quell'antico problema morale, quale si presentò per la prima volta nella persona di Socrate e già molto prima del cristianesimo provocò una scissione negli spiriti. Socrate stesso, col gusto derivante dal suo talento – quello di un dialettico superiore – si era bensì messo dapprima dalla parte della ragione; e in verità, che cosa fece per tutta la vita se non ridere sulla goffa inettitudine dei suoi nobili Ateniesi, che erano uomini d'istinto, come tutti gli uomini nobili, e non sapevano mai dare abbastanza ragione dei motivi del loro agire? Ma da ultimo, in silenzio e in segreto, rise anche di se stesso. Trovò in sé, nell'interrogarsi di fronte alla sua coscienza più sottile, la stessa difficoltà e inettitudine. Ma a che scopo, si diceva, staccarsi allora dagli istinti? Bisogna aiutarli e aiutare *anch'ella* ragione a far valere i loro diritti – bisogna seguire gli istinti, e nello stesso tempo persuadere la ragione a dar loro man forte con buoni ragionamenti. Fu questa la vera *doppiezza* di quel grande e misterioso ironista; egli indusse la sua coscienza ad accettare una specie di autoinganno: in fondo aveva scrutato l'irrazionalità insita nel giudizio morale. Platone, più ingenuo in tali cose e senza la smalziatezza del plebeo<sup>8</sup>, volle, con ogni dispendio di forze – delle forze più grandi che un filosofo abbia mai avuto da spendere! – dimostrare a se stesso che ragione e istinto di per sé cospirano a una sola meta, il bene, «Dio»; e da Platone in poi tutti i teologi e filosofi si sono messi sulla stessa strada – cioè, nelle cose della morale ha vinto finora l'istinto o, come lo chiamano i cristiani, «la fede» o, come lo chiamo io, «il gregge»<sup>9</sup>. Si dovrebbe dunque eccettuare Descartes, il padre del razionalismo (e quindi il nonno della rivoluzione), che riconosceva autorità soltanto alla ragione» Ma la ragione è solo uno strumento, e Descartes era superficiale.

Chi ha seguito la storia di una singola scienza trova nel suo sviluppo un filo conduttore per comprendere i più antichi e comuni procedimenti di ogni «sapere e conoscere»: lì come qui si sviluppano anzitutto le ipotesi avventate, le escogitazioni fantasiose, la buona stupida volontà di «credere», la mancanza di diffidenza e pazienza - i nostri sensi imparano tardi, e non imparano mai del tutto, ad essere sottili fedeli e prudenti organi della conoscenza. Al nostro occhio riesce più comodo, in una data occasione, ricreare un'immagine già prodotta altre volte che non trattenere in sé ciò che in un'impressione è diverso e nuovo: per questo ci vuole più forza, più «moralità». Udire qualcosa di nuovo è per l'orecchio penoso e difficile; non ascoltiamo volentieri la musica che non conosciamo. Sentendo parlare un'altra lingua, cerchiamo involontariamente di dare ai suoni che udiamo la forma di parole che ci suonino più familiari e

abituati. Così per esempio il Tedesco si costruì una volta, dall'«arcubalista» che aveva sentito, la parola «Armbrust» [= balestra]. Il nuovo trova anche i nostri sensi ostili e recalcitranti; e già nei processi sensoriali «più semplici» dominano in genere affezioni come paura, amore, odio, comprese le affezioni passive della pigrizia. Come oggi è raro che un lettore legga una per una tutte le parole (o addirittura le sillabe) di una pagina – di venti parole ne prende forse cinque a caso e «intuisce» il senso che queste cinque parole hanno presumibilmente – così è altrettanto raro che vediamo un albero esattamente e completamente, con le sue foglie, i suoi rami, il suo colore e la sua forma; ci riesce tanto più facile immaginare un qualsiasi albero approssimativo. Perfino in mezzo alle più strane esperienze interiori facciamo ancora la stessa cosa: creiamo con la fantasia la maggior parte dell'esperienza ed è quasi impossibile costringerci a non assistere a un qualsiasi fatto come «inventori». Tutto ciò significa che noi siamo fondamentalmente e da tempo immemorabile abituati a *dia menzogna*. O, per esprimerci in modo più virtuoso e ipocrita, insomma in modo più piacevole, si è molto più artisti di quanto non si creda. In un colloquio vivace io vedo spesso il viso della persona con cui parlo, a seconda del pensiero che esprime o che io credo di aver suscitato in lei, così nitidamente e con tale finezza di contorni davanti a me, che questo grado di chiarezza va molto al di là del mio *potere visivo* – la delicatezza del gioco muscolare e dell'espressione dello sguardo *deve* dunque essere aggiunta dalla mia fantasia. Probabilmente la persona aveva fatto tutt'un'altra faccia o addirittura nessuna.

*Quidquid luce fuit, tenebris agii*<sup>10</sup>: ma anche viceversa. Ciò che viviamo in sogno, sempreché lo viviamo spesso, appartiene alla fine all'economia generale della nostra anima altrettanto di qualsiasi altra cosa vissuta «realmente». In virtù di ciò siamo più ricchi o più poveri, abbiamo un bisogno di più o di meno e infine, anche nel chiaro giorno e persino nei momenti più sereni del nostro spirito sveglio, veniamo un poco portati dalle abitudini dei nostri sogni. Posto che uno sogni spesso di volare e finalmente, appena si mette a sognare, diventi consapevole di una forza e arte del volo come di un proprio privilegio e anche come della sua personalissima e invidiabile felicità: uno che creda di poter descrivere col più leggero impulso ogni sorta di curve e di angoli, che conosca la sensazione di una certa divina lievità, un innalzarsi senza tensione e sforzo, un abbassarsi senza cedimento e avvilitamento – senza *gravitai* – come potrebbe il soggetto di tali esperienze e abitudini oniriche non trovare infine diversamente colorata e determinata anche per il suo giorno di veglia la parola «felicità»? come potrebbe egli non pretendere una felicità *diversa*? Lo



«slancio», così come è descritto dai poeti, dev'essere per lui, paragonato a quel «volare», già troppo terrestre, muscolare, violento, già troppo «pesante».

La diversità degli uomini si manifesta non soltanto nella diversità delle loro tavole di valori, cioè nel ritenere degni di essere perseguiti beni diversi e anche nell'essere tra loro in disaccordo sul più o meno del valore, sulla gerarchia dei beni comunemente riconosciuti; essa si manifesta ancor più in ciò che significa per loro *avere e possedere* effettivamente un bene. Riguardo a una donna, per esempio, già il disporre del suo corpo e il goderne sessualmente vale per l'uomo modesto come segno sufficiente e soddisfacente dell'avere e possedere; un altro, nella sua sete di possesso più diffidente ed esigente, vede il «punto interrogativo», ciò che in un tale avere è solo apparenza, e vuole prove più sottili, soprattutto per sapere se la donna non soltanto si dà a lui, ma è anche disposta a lasciare per lui quello che ha o vorrebbe avere. Soltanto così ella sarà per lui «posseduta». Ma un terzo non arriva, neanche a questo punto, alla fine del suo diffidare e voler avere; egli si chiede se la donna, quando lascia tutto per lui, non lo faccia magari per un fantasma che si è costruito di lui; vuole essere prima conosciuto profondamente, anzi abissalmente bene, per poter essere in genere amato, osa mettersi a nudo. Sente l'amata pienamente in suo possesso soltanto quando eia non si inganna più su di lui, quando lo ama per la sua diavoleria e nascosta insaziabilità altrettanto che per la sua bontà, pazienza e spiritualità. Quegli vorrebbe possedere un popolo: e tutte le arti superiori di un Cagliostro o di un Cati-lina gli vanno bene a questo scopo. Un altro, che abbia una sete di possesso più sottile, dice a se stesso: «non si può ingannare là dove si vuole possedere» – si irrita e si impazientisce all'idea che una sua maschera regni sul cuore del popolo: «Dunque mi devo *far* conoscere e, anzitutto, devo conoscere me stesso!». Tra le persone soccorrevoli e caritatevoli si ritrova quasi regolarmente quella goffa astuzia che adatta a sé colui che si deve aiutare, come se egli per esempio «meritasse» aiuto, chiedesse proprio *illoro* aiuto e fosse per dimostrarsi a loro, per ogni aiuto, profondamente riconoscente, attaccato e sottomesso – con queste idee in mente esse dispongono del bisognoso come di una loro proprietà, essendo soprattutto per avidità di possesso soccorrevoli e caritatevoli. Le si trova gelose quando si taglia loro la strada o le si previene nell'aiutare. I genitori fanno involontariamente del figlio qualec sa di simile a loro – chiamano ciò «educazione» – nessuna madre dubita nel profondo del suo cuore di aver generato a se stessa, nel figlio, una sua proprietà, nessun padre mette in questione il proprio diritto di poterlo sottomettere a *lesue* idee e ai suoi giudizi

di valore. Anzi, una volta ai padri sembrava giusto disporre a discrezione dei neonati per la vita e per la morte (come tra gli antichi Germani). E come il padre, così oggi anche il maestro, il ceto, il prete, il principe vedono ancora in ogni nuovo essere umano una facile occasione per un nuovo possesso. Donde segue...

195

Gli Ebrei – un popolo «nato per la schiavitù», come dicono Tacito<sup>11</sup> e tutto il mondo antico, «il popolo eletto tra i popoli», come dicono e credono essi stessi – gli Ebrei hanno realizzato quel miracolo nel rovesciamento dei valori, grazie al quale la vita sulla terra ha acquistato per un paio di millenni un fascino nuovo e pericoloso – i loro profeti hanno fuso in una cosa sola «ricco» «senza Dio» «cattivo» «violento» «sensuale» e hanno per la prima volta coniato la parola «mondo» come parola di obbrobrio<sup>12</sup>. In questo rovesciamento dei valori (del quale fa parte l'uso della parola «povero» come sinonimo di «santo» e «amico») sta l'importanza del popolo ebraico: con esso comincia *la rivolta degli schiavi nella morale*.

196

Si può *inferire* che esistano accanto al sole innumerevoli corpi oscuri – corpi che noi non vedremo mai. Questa è, detto tra noi, una similitudine; e uno psicologo della morale legge tutta quanta la scrittura degli astri solamente come un linguaggio di simboli e segni con cui si possono tacere molte cose.

197

Si misconosce radicalmente l'animale da preda e l'uomo ca preda (per esempio Cesare Borgia), si misconosce la «natura» fintantoché si cerca una «morbosità» in fondo a queste che sono le più sane di tutte le belve e creature tropicali, o addirittura un «inferno» innato in esse: come hanno fatto finora quasi tutti i moralisti. Sembra che ci sia tra i moralisti un odio per la foresta vergine e per i tropici. E che «l'uomo tropicale» debba essere ad ogni costo discredito, o come malattia e degenerazione dell'uomo o come proprio inferno e martirio di sé. Perché mai? A favore delle «zone temperate»? A favore degli «uomini temperati»? Dei «moralisti»? Dei «mediocri»? Questo per il capitolo «Morale come pusillanimità».

198<sup>13</sup>

Tutte queste morali che si rivolgono alla singola persona per la sua «felicità», come si dichiara – che altro sono se non proposte di comportamento in relazione al grado di pericolosità in cui la singola persona vive con se stessa? ricette contro le sue passioni, le sue inclinazioni buone e cattive in quanto hanno volontà di potenza e vorrebbero farla da padrone? piccoli e grandi accorgimenti ed espedienti impregnati dell'odore stantio di vecchi rimedi casalinghi e di una saggezza da vecchie comari? Esse sono tutte quante barocche e irragionevoli nella forma – perché si rivolgono a «tutti», perché generalizzano là dove non è dato generalizzare – tutte quante parlano un linguaggio assoluto e si atteggiavano ad assolute, tutte quante sono condite non con un solo granello di sale, mentre riescono sopportabili e talvolta perfino seducenti quando imparano a sprigionare odori gravi e pericolosi, soprattutto quello dell'«altro mondo». Tutto questo, misurato alla stregua dell'intelletto, ha poco valore ed è ancora lungi dall'essere «scienza», per non parlare della «sapienza», ma è, detto ancora una volta e ripetuto tre volte, accortezza, accortezza, accortezza, commista a stupidità, stupidità, stupidità – che si tratti di quell'indifferenza e freddezza da statua verso la focosa follia delle passioni, consigliata e prescritta come cura dagli stoici, oppure di quel non più ridere e non più piangere di Spinoza, della sua tanto ingenuamente propugnata distruzione delle passioni per mezzo della loro analisi e vivisezione, o di quella riduzione delle passioni a un'innocua mediocrità, nella quale è lecito soddisfarle, cioè dell'aristotelismo della morale; o anche della morale come godimento delle passioni intenzionalmente assottigliate e spiritualizzate attraverso il simbolismo dell'arte, per esempio come musica, o come amore di Dio e dell'uomo per amore di Dio – giacché nella religione le passioni tornano ad avere diritto di cittadinanza, sempreché...; o infine addirittura di quel condiscente e malizioso abbandono alle passioni, quale è stato insegnato da Hafis e Goethe, di quell'ardito lasciar cadere le briglie, di quella spirituale-carnale *licentia morum* nel caso eccezionale di vecchi e savi originali e beoni, in cui tutto ciò «non è più molto pericoloso». Anche questo per il capitolo «Morale come pusillanimità».

In quanto in ogni tempo, da quando esistono gli uomini, sono esistite anche greggi umane (gruppi familiari, comunità, stirpi, popoli, Stati, Chiese) e sempre moltissimi che ubbidivano rispetto al piccolo numero di coloro che comandavano – in considerazione dunque del fatto che l'ubbidienza è stata finora esercitata e coltivata tra gli uomini meglio e più a lungo di qualsiasi altra cosa, si può fondatamente presumere che oggi il bisogno di essa sia in

media innato in ognuno, come una specie di coscienza formale che comanda: «qualcosa devi farlo incondizionatamente; qualcosa ometterlo incondizionatamente», insomma «tu devi». Questo bisogno cerca di saziarsi e di riempire la sua forma con un contenuto; allora, a seconda della sua forza, impazienza e tensione, afferra e accetta, poco selettivamente, come un appetito grossolano, qualunque cosa gli venga gridata all'orecchio da chiunque dia un ordine: genitori, insegnanti, leggi, pregiudizi di classe, opinioni pubbliche. La strana limitatezza dello sviluppo umano, i suoi indugi, le sue lungaggini, i suoi frequenti arretramenti e rigiri derivano dal fatto che l'istinto gregario dell'ubbidienza viene ereditato nel modo migliore e a spese dell'arte di comandare. Se per una volta ci si raffigura la progressione di questo fino alle sue ultime aberrazioni, allora si vede infine che i detentori del comando e gli indipendenti mancano addirittura; oppure che soffrono interiormente di cattiva coscienza e sentono l'esigenza, per poter comandare, di fabbricarsi prima un'illusione: cioè come se anche essi non facessero che ubbidire. È questo lo stato di cose che oggi sussiste effettivamente in Europa: io lo chiamo l'ipocrisia morale di coloro che comandano. Essi non sanno difendersi dalla loro cattiva coscienza se non atteggiandosi a esecutori di ordini più antichi o superiori (degli antenati, della costituzione, del diritto, delle leggi o addirittura di Dio) o anche prendendo a prestito dalla mentalità del gregge massime adatte al gregge, per esempio quella di «primi servitori del loro popolo» o quella di «strumenti del bene collettivo». D'altra parte in Europa l'uomo del gregge si dà oggi l'aria di essere l'unica specie umana permessa, ed esalta le sue qualità, per le quali è mite, conciliante e utile al gregge, come le autentiche virtù umane: vale a dire civismo, benevolenza, rispetto, laboriosità, moderazione, modestia, indulgenza, compassione. Ma per i casi in cui si ritiene di non poter fare a meno di duci e montoni-guida, si fanno oggi tentativi su tentativi di rimpiazzare i capi sommando abili uomini del gregge ad abili uomini del gregge. È questa l'origine per esempio di tutte le costituzioni fondate sul principio di rappresentanza. Quale beneficio, quale riscatto da un'oppressione che stava diventando intollerabile rappresenti a dispetto di tutto ciò, per questi Europei di natura gregaria, l'apparizione di un uomo che comandi in maniera assoluta – l'ultima grande testimonianza di ciò è costituita dagli effetti provocati dalla comparsa di Napoleone. La storia deU'influsso esercitato da Napoleone è quasi la storia della superiore felicità che tutto questo secolo è riuscito a conseguire nei suoi uomini e momenti più preziosi.

che in quanto tale ha in corpo l'eredità di un'origine multiforme, ossia impulsi e metri di valore contrapposti e spesso neanche soltanto contrapposti, i quali lottano gli uni contro gli altri e raramente si danno pace – un tale uomo delle civiltà tarde e delle luci velate sarà in media un uomo piuttosto debole: il suo desiderio più profondo sarà che abbia una buona volta fine la guerra che egli è; la felicità gli apparirà, in armonia con una medicina e una mentalità acquietanti (per esempio epicuree o cristiane), principalmente come la felicità del riposo, della pace indisturbata, della sazietà, dell'unità finale, come «sabato dei sabati», per dirla con il santo retore Agostino, che era egli stesso un uomo del genere<sup>14</sup>. Ma se il contrasto e la guerra agiscono in una tale natura come uno stimolo vitale e un solletico *in più* – e se, c'altra parte, in aggiunta ai suoi impulsi possenti e inconciliabili, egli ha ereditato e coltivato un'autentica maestria e sottigliezza nel guerreggiare con se stesso, e quindi il dominio di sé, l'inganno di sé: ecco che sorgono quegli uomini magicamente inafferrabili e impenetrabili, quegli uomini enigmatici predestinati a vincere e a sedurre, le cui espressioni più belle sono Alcibiade e Cesare (ai quali aggiungerei volentieri Federico II di Ho-henstaufen, a mio gusto il *primo* Europeo), e tra gli artisti forse Lionardo da Vinci. Essi fanno la loro apparizione esattamente nelle stesse epoche in cui si affaccia alla ribalta quel tipo più debole, col suo desiderio di quiete: i due tipi sono connessi tra loro e scaturiscono dalle stesse cause.

Finché Futilità che domina nelle valutazioni morali è soltanto Futilità del gregge, finché lo sguardo è rivolto unicamente alla conservazione della comunità, e si cerca Fimmoralità esattamente ed esclusivamente in quel che sembra pericoloso per il sussistere della comunità: fino ad allora non ci può essere ancora una «morale del-Famore del prossimo». Pur ammettendo che anche qui si trovi già un piccolo costante esercizio di rispetto, compassione, equità, mitezza e reciprocità nel prestarsi aiuto; pur ammettendo che anche in questo stato della società siano già attivi tutti quegli impulsi che saranno in seguito insigniti di nomi onorifici come «virtù» e alla fine coincideranno quasi con il concetto di «moralità»: bisogna dire che in una tale epoca essi non appartengono ancora affatto al regno delle valutazioni morali – sono ancora *extramoralis*. Un atto di compassione per esempio, nell'epoca migliore dei Romani, non è detto né buono né cattivo, né morale né immorale; e anche se viene lodato, con questa lode si concilia nel modo migliore una specie di indignato disprezzo non appena cioè esso viene paragonato a un qualunque atto che serva a promuovere il tutto, *lares publica*. Alla fine «Famore del

prossimo» è sempre qualcosa di secondario, di parzialmente convenzionale e di arbitrario-apparente rispetto alla *paura del prossimo*. Una volta che la compagine sociale appaia nel suo complesso stabilita e assicurata contro i pericoli esterni, è questa paura del prossimo che torna a creare nuove prospettive al valutare morale. Determinati istinti forti e pericolosi, come lo spirito d'iniziativa, la temerarietà, la vendicatività, la scaltrezza, la rapacità, la sete di dominio, che fino allora avevano dovuto essere non solo onorati nel senso dell'utilità pubblica – naturalmente sotto nomi diversi da quelli appena menzionati – ma anche allevati e coltivati (perché se ne aveva costantemente bisogno nel pericolo del tutto contro i nemici del tutto), vengono ormai sentiti con intensità raddoppiata nella loro pericolosità – oggi che mancano per essi i canali di deflusso – e a poco a poco stigmatizzati e abbandonati alla calunnia come immorali. Ora salgono agli onori morali gli istinti e le inclinazioni opposti; passo dopo passo l'istinto del gregge trae la sua conclusione. Quanto o quanto poco pericolo ci sia per la collettività o per l'uguaglianza in un'opinione, in uno stato d'animo e in una passione, in una volontà, in un'attitudine: è questa oggi la prospettiva morale; la paura è anche qui la madre della morale. Quando, esplodendo passionatamente, gli istinti più alti e più forti sospingono l'individuo di gran lunga al di là e al di sopra della media e della bassezza della coscienza del gregge, perisce nella comunità la coscienza di sé, si spezza la sua fede in se stessa, per così dire la sua colonna vertebrale; per conseguenza, proprio questi istinti vengono stigmatizzati e denigrati. L'alta spiritualità indipendente, la volontà di far parte per sé, la grande ragione vengono già sentite come pericoli; tutto ciò che solleva l'individuo al di sopra del gregge e fa paura al prossimo, viene da ora in poi dettato *cattivo*; ai principi di equità, di modestia, di integrazione sociale, di uguaglianza, alla *mediocrità* dei desideri, vengono conferiti nomi e onori morali. Infine, in una situazione molto pacifica, viene sempre più a mancare l'occasione e la necessità di educare i propri sentimenti al rigore e alla durezza; e ora ogni rigore, anche nella giustizia, comincia a disturbare la coscienza; un'alta e dura nobiltà e responsabilità di sé offende quasi e suscita diffidenza, «l'agnello» e ancor più «la pecora» salgono in considerazione. Nella storia della società c'è un punto di morboso infrollimento e snervamento in cui essa prende partito per colui stesso che la danneggia, il *delinquente*, e ciò in tutta serietà e onestà. Punire: ciò le sembra in qualche modo iniquo – certo è che l'idea della «punizione» e del «dover punire» le fa male, le fa paura. «Non basta renderlo *inoffensivo*? A che ancora punirlo? Il punire è in se stesso terribile!» Con questa domanda la morale del gregge, la morale della pusillanimità, trae la sua ultima conseguenza. Posto che si potesse in generale eliminare il pericolo, la causa del temere, si sarebbe con ciò eliminata anche questa morale: essa non sarebbe più

necessaria, non *si considererebbe* più necessaria! Chi analizza la coscienza dell'Europeo odierno, dovrà tirar fuori da mille pieghe e nascondigli morali sempre lo stesso imperativo, l'imperativo della pusillanimità del gregge: «Noi vogliamo che un bel giorno *non ci sia niente più da temere*». Un bel giorno – la volontà e la *viache portano a ciò* si chiamano oggi, dappertutto in Europa, il «progresso».

Diciamo subito ancora una volta ciò che abbiamo detto già cento volte: giacché oggi le orecchie non sono ben disposte a intendere queste verità – *lenostre* verità. Sappiamo già abbastanza come suoni offensivo che uno annoveri in genere, senza fronzoli e non per metafora, l'uomo tra gli animali; ma ci verrà addossata quasi come un *accolpache* noi proprio in riferimento agli uomini delle «idee moderne» ci serviamo costantemente delle espressioni «gregge», «istinti del gregge» e simili. Ma che importa? Non possiamo fare diversa-mente: perché proprio in questo sta la novità della nostra visione. Noi abbiamo trovato che, in tutti i principali giudizi morali, l'Europa ha raggiunto l'unanimità, considerando anche i paesi che sono sotto l'influsso dell'Europa. Si vede che in Europa *sis* ciò che Socrate diceva di non sapere, e ciò che un antico e famoso serpente promise una volta di insegnare – oggi «si sa»<sup>15</sup> che cosa sia il bene e il male. Allora deve suonar duro e riuscire male accetto alle orecchie che noi insistiamo sempre di nuovo su questo punto: ciò che qui crede di sapere, ciò che qui con la sua lode e il suo biasimo celebra se stesso, chiama buono se stesso, è l'istinto dell'animale del gregge uomo: il quale è riuscito e riesce sempre più a sfondare, a prevalere e a dominare su altri istinti, in conformità della crescente convergenza e assimilazione fisiologica di cui è sintomo. *La morale è oggi in Europa la morale del gregge*: cioè soltanto, per come intendiamo noi le cose, una specie di morale umana accanto alla quale, davanti alla quale e dietro alla quale sono o dovrebbero essere possibili molte altre morali, soprattutto *moralis superiori*. Ma contro una tale «possibilità», contro un tale «dovrebbero», questa morale si difende con tutte le sue forze. Essa dice ostinata e implacabile: «Io sono la morale stessa, e non c'è altra morale all'infuori di me!» – anzi, con l'aiuto di una religione che appagava e lusingava i desideri più sublimi degli animali del gregge, siamo arrivati al punto da trovare noi stessi anche nelle istituzioni politiche e sociali un'espressione sempre più visibile di questa morale: il movimento *democratico* raccoglie l'eredità di quello cristiano. Che però il *sjoritmo* sia ancora troppo lento e sonnolento per gli impazienti, per i malati e gli intossicati del suddetto istinto, è attestato dall'urlo sempre più furibondo,

dal digrignar di denti sempre più scoperto della canea anarchica che si aggira oggi per le strade della cultura europea: apparentemente in contrasto con i pacifici e laboriosi democratici e ideologi rivoluzionari e ancor più con i balordi filosofastri e utopisti della fratellanza, che si chiamano socialisti e vogliono la «società libera», ma in verità d'accordo con tutti costoro nella radicale e istintiva ostilità ad ogni altra forma di società che quella del gregge *autonomo* (che arriva fino al rifiuto dei concetti di «padrone» e «servo» – *ni dieu ni maître* suona una formula socialista); d'accordo nella tenace resistenza a ogni pretesa speciale, a ogni diritto e prerogativa speciali (cioè in definitiva *aogni* diritto, perché là dove tutti sono uguali nessuno ha più bisogno di «diritti»); d'accordo nella diffidenza verso la giustizia punitiva (come se fosse una violenza fatta al più debole, un torto fatto a ciò che è un portato *necessario* di ogni società precedente); ma altrettanto d'accordo nella religione della pietà, nella profonda simpatia per tutto ciò che sente, vive, soffre (verso il basso fino all'animale, verso l'alto fino a «Dio»: l'aberrazione della «pietà per Dio» è tipica di un'epoca democratica); d'accordo tutti quanti nel grido e nell'impazienza della compassione, nell'odio mortale per il dolore in genere, nella quasi femminile incapacità, di fronte ad esso, di restare a guardare, *di lasciar* soffrire; d'accordo nell'involontario offuscamento e infrollimento, in balia dei quali l'Europa sembra minacciata da un nuovo buddhismo; d'accordo nella fede nella morale della pietà *collettiva*, come se fosse la morale in sé, il vertice, il vertice *raggiunto* dagli uomini, l'unica speranza dell'avvenire, la consolazione del presente, il grande riscatto di tutte le colpe del passato – d'accordo tutti quanti nel credere alla collettività *comereditrice*, al gregge dunque, in «sé» ...

Noi, che siamo di una fede diversa – noi, per i quali il movimento democratico non è soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, ossia di rimpicciolimento dell'uomo, un suo mediocrizzarsi e svilirsi: a che cosa dobbiamo appigliarci con le nostre speranze? *A filosofi nuovi*, non resta altra scelta; a spiriti abbastanza forti e originali per dare impulso a valutazioni opposte e per trasvalutare, rovesciare i «valori eterni»; a precursori, a uomini dell'avvenire, i quali stringano nel presente il vincolo e il nodo che costringerà la volontà di millenni a prenderne *nuove* strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua *volontà*, dipende da una volontà umana, e per preparare grandi azzardi e tentativi totali di disciplina e di allevamento, onde por fine in tal modo a queU'orribile dominio dell'assurdo e del caso che si è chiamato



finora «storia» – l'assurdo del «più gran numero» è solo la sua ultima forma – per questo sarà un giorno necessaria una nuova specie di filosofi e di capitani, di fronte alla cui immagine tutti gli spiriti nascosti, terribili e benevoli che sono esistiti sulla terra sembreranno pallidi e rimpiccioliti. È l'immagine di tali condottieri che ci sta davanti agli occhi: – posso dirlo ad alta voce, spiriti liberi? Le circostanze che bisognerebbe in parte creare e in parte sfruttare per farli nascere; le vie e le prove presumibili per mezzo delle quali un'anima possa sorgere a una tale altezza e torza da sentirsi *costretta* ad affrontare questi compiti; una trasvalutazione dei valori sotto la cui nuova pressione e il cui martello la coscienza si tempri, il cuore si trasformi in bronzo, in modo da poter sopportare il peso di una tale responsabilità; d'altra parte la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi non ci siano o falliscano o degenerino – sono queste *lenostre* preoccupazioni e i nostri rabbuiamenti, lo sapete, spiriti liberi? sono questi i nostri pesanti lontani pensieri e temporali, che passano sopra il cielo della *nostra* vita. Ci sono pochi dolori così acuti come quello di aver visto, scrutato e rivissuto intimamente una volta la vicenda di un uomo straordinario che si è allontanato dalla sua strada e ha degenerato. Ma chi ha l'occhio raro per il pericolo complessivo che «l'uomo» stesso *degeneri*, chi, come noi, si è reso conto della mostruosa casualità che finora ha giocato il suo gioco in relazione all'avvenire de L'uomo – un gioco a cui non ha partecipato nessuna mano e nemmeno un «dito di Dio»! – chi si rende conto della rovinosa fatalità che si cela nella sciocca dabbenaggine e nella cieca fiducia delle «idee moderne», e ancor più in tutta la morale cristiano-europea: costui soffre di un'angoscia alla quale non se ne può paragonare nessun'altra – anzi abbraccerà con un solo sguardo tutto quel che ancora si potrebbe *coltivare nell'uomo* col favore di una concentrazione e intensificazione delle forze e dei compiti, sa con tutto il sapere della sua coscienza come l'uomo non sia ancora esaurito per le più grandi possibilità, e quanto spesso già il tipo uomo sia stato sul punto di prendere decisioni misteriose e strade nuove – sa ancora meglio, per il suo ricordo più doloroso, su quali miserabili cose delle realtà in divenire del più alto rango esse si siano per solito, finora, infrante, sfasciate, inabissate, divenendo esse stesse miserabili. *La degenerazione totale dell'uomo*, giù giù fino a quello che ai babbei e agli zucconi socialisti appare il loro «uomo dell'avvenire» – il loro ideale! – questa degenerazione e riduzione dell'uomo a un perfetto animale del gregge (o, com'essi dicono, a uomo della «società libera»), questo imbestiamento dell'uomo fino alla sua trasformazione in animale nano degli uguali diritti e pretese è *possibile*, non c'è alcun dubbio! Chi ha meditato una volta fino in fondo su questa possibilità, conosce una nausea in più rispetto agli altri uomini – e forse anche un nuovo *compito*...

1. Nietzsche cita dall'edizione Frauenstädt, Leipzig, 1874. Ma il passo citato si trova a p. 137. Cfr. traduzione italiana: *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino, 1961, p. 212 sg.

2. WILHELM GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* (Arthur Schopenhauer quale l'ho conosciuto), Leipzig, 1862. Gwinner è citato anche in GM, Terza dissertazione, § 19.

3. Possibile allusione a Zduard von Hartmann, Cfr. F 7[10] primavera-estate 1883.

4. Allusione a Eugen Dühring.

5. Una delle quattro specie d'amore distinte da Stendhal nel trattato *De l'amour*, 1822. Egli stesso dice di aver preso questa espressione da «una bella donna di Bologna».

6. Tesi di gioventù di Nietzsche. Cfr. conferenza *Socrate e la tragedia* GT, dal § 12 in poi. Cfr. anche Platone, *Gorgia*, 509e.

7. «Platone davanti, Platone didietro e in mezzo la Chimera.» Rielaborazione parodistica di *Illiade*, VI, 181. La chimera di Omero nella traduzione di Vincenzo Monti: «Lion la testa, il petto capra e drago / La coda; e dalla bocca orrende vampe / Vomitava di foco». Questa parodia ha un precedente nell'antichità. Lo stoico Aristone e il sillografo Timone avevano descritto così Arcesilao: «Platone davanti, Pirrone didietro e in mezzo Diodoro».

8. Platone era di famiglia aristocratica.

9. Nietzsche comincia a parlare del «gregge» nella *Gaia scienza*, aforismi 116 e 117.

10. «Tutto ciò che è stato nella luce va verso le tenebre». Fonte non identificata. Forse Lucrezio.

11. TACITO, *Storie*, V, 8: «*despertissima pars servientium*» eccetera.

12. Cfr. ERNEST RENAN, *Vie de Jésus (Histoire du christianisme. Livre Premier)*, Paris, 1883, XI, p. 187 sg.

13. Attacco alle più illustri «ricette» contro le passioni, dove anche gli uccelli-paradiso Epitteto, Spinoza e Aristotele perdono molte delle loro penne. D'altra parte, però, questa scepsi rende Nietzsche pronò all'irrazionalismo della vitalità scatenata.

14. Cfr. AGOSTINO, *Le confessioni* 36, Einaudi, Torino, 1966, p. 319.

15. *Leitmotiv* ironico del secondo discorso di Zarathustra, *Delle cattedre della virtù*.

PARTE SESTA  
NOI DOTTI

204

A rischio di dimostrare anche qui che il moralismo è quello che è sempre stato – cioè un impavido *montrer ses plaies*, stando a Balzac – oso contrappormi a uno sconveniente e pregiudizievole spostamento gerarchico che oggi minaccia di prodursi, del tutto inavvertitamente e quasi con buona coscienza, tra scienza e filosofia. Voglio dire, si deve avere il diritto, in base alla propria *esperienza* – e non significa esperienza, come mi vuol sembrare, sempre cattiva esperienza? – di prendere la parola su una tale superiore questione di gerarchia: per non parlare come i ciechi del colore o come le donne e gli artisti *controlla* scienza («Oh, questa brutta scienza!» sospira il loro istinto e pudore, «essa scopre sempre *gli aiatimi*»). La dichiarazione d'indipendenza dell'uomo di scienza, la sua emancipazione dalla filosofia, è una delle più sottili ripercussioni dei fatti e misfatti della democrazia: l'autoglorificazione e l'autoinnalzamento del dotto sono oggi dappertutto in piena fioritura e nella loro migliore primavera – col che non è ancora detto che in questo caso la lode di sé mandi un buon profumo<sup>1</sup>. «Via tutti i padroni!» – così grida anche qui l'istinto plebeo; e la scienza, dopo essersi difesa con grandissimo successo contro la teologia di cui era stata per troppo tempo l'«ancella», si è messa ora, con grande superbia e stoltezza, a dettar legge alla filosofia e a farla a sua volta da «padrona» – che cosa dico? a farla da *filosofa*. La mia memoria – la memoria di un uomo di scienza<sup>2</sup>, con licenza parlando! – rigurgita delle arroganti ingenuità che ho sentito proclamare sulla filosofia e sui filosofi da giovani scienziati e da vecchi medici (per non parlare dei più eruditi e presuntuosi fra tutti i dotti, i filologi e i pedagoghi, che sono entrambe le cose per professione). Ora era lo specialista e chi se ne sta rintanato nel suo angolo, che si mettevano in genere istintivamente sulla difensiva di fronte a ogni compito e capacità sintetici, ora l'operaio laborioso, che aveva fiutato un odore di *tiume* di aristocratica prosperità nell'economia spirituale del filosofo e se ne sentiva

danneggiato e rimpicciolito. Ora era l'acromatopsia dell'uomo utilitario, il quale nella filosofia non vede nient'altro che una serie di sistemi *confutatie* uno sperpero di energia che «non serve» a niente. Ora saltava fuori il timore di un misticismo camuffato e di una camuffata correzione dei confini del conoscere, ora il disprezzo di singoli filosofi che si era involontariamente generalizzato in disprezzo della filosofia. Più spesso infine ho trovato in giovani dotti, dietro l'altezzosa disistima della filosofia, la ripercussione negativa di un filosofo stesso, a cui si era bensì rifiutata l'obbedienza in blocco, ma non ci si era sottratti all'influsso dei suoi giudizi di condanna su altri filosofi – col risultato di una disposizione generalmente ostile verso ogni filosofia. (Di questo genere mi sembra sia per esempio l'influsso esercitato da Schopenhauer sulla Germania moderna: con la sua furia inintelligente contro Hegel, egli riuscì a tagliar fuori tutta l'ultima generazione di Tedeschi dal rapporto con la cultura tedesca, la quale cultura, tutto sommato, è stata un culmine e un affinamento divinatorio del *senso storico*<sup>3</sup>; ma proprio su questo punto Schopenhauer stesso era povero, non-ricettivo e non-tedesco fino alla genialità). In generale e calcolando all'ingrosso, può essere stato soprattutto l'umano-troppo-umano, insomma la meschinità degli stessi filosofi moderni, quel che ha provocato la perdita della soggezione verso la filosofia e ha aperto le porte all'istinto plebeo. Ci si confessi dunque fino a che punto manchi, nel mondo moderno, tutta la razza degli Eracliti, dei Platoni e degli Empedocli o comunque si siano chiamati tutti questi regali e magnifici eremiti dello spirito; e con quale buon diritto, di fronte a rappresentanti della filosofia come quelli che oggi, grazie alla moda, sono altrettanto acclamati che disistimati – in Germania per esempio i due leoni di Berlino, l'anarchico Eugen Dühring e l'amalgamista Eduard von Hartmann – un bravo uomo di scienza *possa* sentirsi di razza e origine migliore. È in particolare la vista di quei filosofi del guazzabuglio che si chiamano «filosofi della realtà» o «positivisti», che è in grado di suscitare una pericolosa diffidenza nell'anima di un dotto giovane e ambizioso; quelli sono infatti, nel caso migliore, essi stessi dotti e specialisti, lo si tocca con mano! – sono anzi tutti quanti degli uomini vinti *ericondotti* sotto la sovranità della scienza, che una volta, in passato, avevano voluto da sé *undippiù* senza avere il diritto a questo «dippiù» e alla sua responsabilità – e che oggi, ri-spettabili, arrabbiati, vendicativi, rappresentano con la parola e con l'azione l'*incredulità* verso la missione di guida e la sovranità della filosofia. Ma infine, come potrebbe essere altrimenti? La scienza è oggi in pieno rigoglio e porta scritti in fronte i molti segni della sua buona coscienza, mentre ciò a cui si è gradualmente abbassata tutta la filosofia moderna, questo resto di filosofia di oggi, suscita contro di sé sfiducia e malumore quando non irrisione e compassione. La filosofia ridotta alla «gnoseologia», d: fatto niente più di una

timida epochisti-ca e dottrina dell'astinenza: una filosofia che non ce la fa affatto a oltrepassare la soglia *erifiutameschinamente* a se stessa il diritto d'ingresso – questa è una filosofia all'ultimo respiro, una fine, un'agonia, qualcosa che fa pietà. Come potrebbe, una tale filosofia, *dominare*?

205

I pericoli per lo sviluppo del filosofo sono oggi in verità tali e tanti, che si può dubitare che questo frutto possa in genere giungere ancora a maturazione. La vastità delle scienze e la torre che esse innalzano sono cresciute a dismisura, e con esse anche la probabilità che il filosofo già come discente si stanchi o si lasci trattenere e «specializzare» in qualche luogo, in modo da non pervenire più affatto al suo culmine, cioè a dominare le cose dall'alto, a scrutarle intorno a sé e *acontemplarle sotto di sé*. Oppure arriva su troppo tardi, quando il suo tempo migliore e la sua migliore energia sono consumati; o danneggiato, involgarito, degenerato, sicché il suo sguardo, il suo giudizio di valore generale non significa più molto. Proprio la finezza della sua coscienza intellettuale lo fa forse esitare e indugiare lungo il cammino; egli teme di essere sviato verso il dilettantismo, di diventare un millepiedi e un milletentacoli, sa fin troppo bene che chi ha perduto il rispetto di sé, anche come uomo della conoscenza non impera più, *nonguidapiù*; dovrebbe allora già voler diventare un grande commediante, un Cagliostro filosofico e un accalappiatore di spiriti, insomma un seduttore. Questa sarebbe alla fine una questione di gusto, se non fosse addirittura una questione di coscienza. A ciò si aggiunge, per raddoppiare ancora una volta la difficoltà del filosofo, che egli pretende da sé un giudizio, un sì o un no non sulle scienze, bensì sulla vita e sul valore della vita – che impara malvolentieri a credere di avere un diritto o magari un dovere per questo giudizio e di dover cercare la sua via verso questo diritto e questa fede solo in base alle esperienze più vaste – forse alle più disturbanti e devastanti – e spesso esitando, dubitando, ammutolendo. In realtà per molto tempo la moltitudine ha misconosciuto il filosofo e lo ha scambiato per l'uomo della scienza e il dotto ideale o per l'esaltato e inebriato di Dio, di elevata religiosità, desensualizzato e «smondanizzato»; e se ancora oggi si sente lodare qualcuno perché vive «saggiamente» o «come un filosofo», ciò non significa quasi niente più che «accorta-mente e in disparte». La saggezza, al popolo, sembra una specie di fuga, un mezzo e un trucco per trarsi fuori da un cattivo gioco; ma il vero filosofo – non sembra così a noi, amici miei? – vive «non-filosoficamente» e «non-saggiamente», soprattutto *non-accortamente*, e sente il peso e il dovere di cento tentativi e tentazioni di vita – rischiare *stessocostantemente*, giocare il cattivo gioco...

Rispetto al genio, cioè a un essere che *ogenera o partorisce*, prendendo queste due parole nel loro senso più ampio – il dotto, lo scienziato medio ha sempre qualcosa della vecchia zitella: giacché al pari di questa non s'intende delle due principali funzioni umane. In realtà, si riconosce agli uni e alle altre, ai dotti e alle zitelle, a mo' di indennizzo, la rispettabilità – in questi casi si sottolinea la rispettabilità – e se ne ha anche, per il fatto di essere costretti a questo riconoscimento, la stessa aggiunta di fastidio. Ma guardiamo più precisa-mente: che cos'è l'uomo di scienza? In primo luogo un tipo d'uomo non nobile, con le virtù di un tipo d'uomo non nobile, cioè non dominatore, non autoritario e neanche autosufficiente; ha laboriosità, paziente e ordinato allineamento, regolarità e misura nelle sue facoltà ed esigenze, ha l'istinto dei suoi simili e di ciò che occorre ai suoi simili, per esempio quel tanto di indipendenza e di pascolo verde senza di cui non c'è pace nel lavoro, quella pretesa agli onori e ai riconoscimenti (che presuppone anzitutto e soprattutto la capacità di riconoscere e di essere riconosciuti), quella solarità del buon nome, quella costante conferma del suo valore e della sua utilità, con cui si deve sempre di nuovo superare l'intima *sfiducia*, ciò che sta in fondo al cuore di tutti gli uomini dipendenti e di tutti gli animali del gregge. Il dotto ha, come è logico, anche le malattie e le cattive maniere di una razza non nobile: è ricco di invidiuzze e ha un occhio di lince per quanto hanno di basso quelle nature alla cui altezza egli non può salire. Dà confidenza, ma solo come uno che si lasci andare, non come uno che si lasciscorrere; e proprio davanti all'uomo del grande flusso se ne sta tanto più freddo e rinchiuso – il suo occhio è allora come un lago piatto e ripugnante, che nessun entusiasmo, nessuna partecipazione increspa più. Le cose più cattive e pericolose di cui un dotto è capace gli vengono dall'istinto di mediocrità tipico della sua schiatta: da quel gesuitismo della mediocrità che opera istintivamente all'annientamento dell'uomo d'eccezione e cerca di spezzare o – ancora meglio! – di allentare ogni arco teso. Allentarlo cioè con riguardo, con la mano che risparmia naturalmente – *allentare* con pietà confidenziale: è questa la vera e propria arte del gesuitismo, che ha sempre saputo intrufolarsi come religione della pietà.

Per quanto si possa andare incontro con gratitudine allo spirito *oggettivo* – e chi non è stato almeno una volta sazio fino a morirne di tutto il soggettivo e della sua maledetta ipsissimosità? – si deve alla fine imparare la prudenza anche verso la propria gratitudine e porre un freno all'esagerazione con cui la

rinuncia a se stessi e la spersonalizzazione dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come un fine in sé, come una redenzione e una trasfigurazione. Ciò avviene di solito specialmente nella scuola dei pessimisti, che ha anche buoni motivi per tributare da parte sua i massimi onori al «conoscere disinteressato». L'uomo oggettivo, che non bestemmia e non impreca più come il pessimista, il dotto *ideale* in cui Fistinto scientifico, dopo mille tentativi falliti e semifalliti, giunge infine a fiorire e a sfiorire, è sicuramente uno degli strumenti più preziosi che ci siano; ma è nelle mani di qualcuno più potente. È solo uno strumento, diciamo: è uno *specchio* – non è un «fine a se stesso». L'uomo oggettivo è effettivamente uno specchio: abituato, di fronte a tutto ciò che vuol essere conosciuto, a sottomettersi, senza alcun altro piacere che quello dato dal conoscere, dal «rispecchiare» – aspetta finché non venga qualcosa per stendersi allora delicatamente, in modo che neanche i passi leggeri e lo scivolar via di esseri spettrali vadano perduti sulla sua pelle e superficie. Ciò che in lui resta ancora di personale gli sembra casuale, spesso arbitrario e ancora più spesso molesto, fino a tal punto è divenuto per se stesso un passaggio e un riflesso di personaggi e avvenimenti estranei. Sforzandosi, torna col pensiero a «se stesso», non di rado in maniera sbagliata; si prende facilmente per qualche altro, fa confusione per quanto riguarda i suoi bisogni urgenti e soltanto in questo è rozzo e trascurato. Forse è tormentato dalla salute o dalla meschinità e dal tanfo di chiuso che emana dalla moglie e dall'amico, o dalla mancanza di compagni e di compagnia – sì, si costringe a riflettere sulla sua pena, ma invano! Già il suo pensiero scivola via, verso il caso *più generale*, e l'indomani non sa più di quel che sapeva ieri circa il modo migliore di venirgli in aiuto. Ha perduto la serietà verso se stesso e anche il tempo; è sereno *non* per mancanza di preoccupazioni ma per mancanza di dita e appigli per le sue preoccupazioni. L'abituale condiscendenza verso ogni cosa e ogni vicenda, la solare e disinvolta ospitalità con cui accoglie tutto ciò in cui si imbatte, il suo tipo di benevolenza irraguardosa, di noncuranza pericolosa circa il Sì e il No: ah, ci sono tanti casi in cui è costretto a scontare queste sue virtù! – e come essere umano in genere diventa fin troppo facilmente il *caput mortuum* di queste virtù. Se si vuole da lui amore e odio, voglio dire amore e odio come li comandano Dio, donna e animale, egli farà quel che potrà e darà quel che potrà. Ma non bisognerà meravigliarsi se non sarà molto – se proprio in ciò egli si mostrerà inautentico, fragile, problematico e marcio. Il suo amore è voluto, il suo odio artificiale e piuttosto *un tour de force*, una piccola vanità ed esagerazione. È appunto autentico solamente nella misura in cui può essere anche oggettivo; solamente nel suo sereno totalismo è ancora «natura» e «naturale». La sua anima rispecchiante ed eternamente levigantesi non sa più affermare, non sa più negare; egli non comanda e neanche distrugge. «*Je ne*

*méprise presque rien*»– dice con Leibniz. Non si trascuri e non si sottovaluti il *presque*! Non è nemmeno un uomo modello: non precede e non segue nessuno; si colloca in genere troppo lontano per poter avere un motivo di prendere partito tra il bene e il male. Se per tanto tempo lo si è confuso con il *filosofo*, con l'educatore cesareo e il despota della cultura, gli si è fatto troppo onore, saitando di lui la cosa essenziale – egli è uno strumento, un pezzo di schiavo, anche se, certo, il tipo di schiavo più sublime, e in sé niente– *presque rien*! Uomo oggettivo è uno strumento, uno strumento di misura e uno specchio artisticamente lavorato: prezioso, facile a rompersi e ad offuscarsi, che si deve curare e tenere in onore; ma non è un fine, non un esito e non un'ascesa, non un uomo completo in cui si giustifichi il resto dell'esistenza, non una conclusione – e ancor meno un inizio, una generazione e causa prima, niente di vigoroso, di possente, che si regga su se stesso, che voglia essere signore; è invece solo un vaso delicato, soffiato, mobile, che deve – aspettare un qualunque contenuto per assumerne la forma – per solito un uomo senza un qualunque contenuto, un uomo «senza se stesso». Quindi anche un niente per le donne, sia detto fra parentesi.

Quando oggi un filosofo fa intendere di non essere uno scettico –e spero lo si sia ricavato dalla descrizione appena data dello spirito oggettivo – tutti lo stanno a sentire malvolentieri; lo si sogguarda, dopo, con una certa soggezione, gli si vorrebbero fare tante, tante domande... anzi, tra gli ascoltatori pavidì, come oggi ce ne sono tanti, egli è considerato da allora in poi pericoloso. È per loro come se udissero di lontano, nel suo rifiuto dello scetticismo, un qualche sinistro, minaccioso brontolio, come se da qualche parte venisse sperimentato un nuovo esplosivo, una dinamite dello spirito, forse una nichilina russa di recente scoperta, un pessimismo *bonae voluntatis*, che non soltanto dice no, vuole il No, ma – orribile a pensarsi! *fano*. Contro questa specie di «buona volontà» – una volontà di negare realmente, attivamente la vita – non esiste oggi, notoriamente, nessun sonnifero e calmante migliore dello scetticismo, il dolce, amabile e cullante papavero dello scetticismo; e Amleto stesso viene oggi prescritto dai medici del tempo contro lo «spirito» e il suo rumoreggiare nel sottosuolo. «Non abbiamo già tutti le orecchie piene di rumori sgradevoli?» dicelo scettico, come amico della tranquillità e quasi come una specie di agente di pubblica sicurezza; «Questo No sotterraneo è terribile! State zitte una buona volta, voi talpe pessimiste!». Lo scettico cioè, questa creatura delicata, si spaventa per ogni nonnulla; la sua coscienza è addestrata a sobbalzare a ogni No, anzi già per un deciso e duro Sì, e a sentire qualcosa come un rimorso. Sì! e



No! – ciò va per lui contro la morale; viceversa ama far festa alla propria virtù con la nobile astensione, dicendo per esempio con Montaigne: «Che so io?» o con Socrate: «So che non so niente». Oppure: «Qui non mi fido, qui per me non c'è nessuna porta aperta». Oppure: «Posto che fosse aperta, perché entrare subito?». Oppure: «A che servono tutte le ipotesi premature? Il non fare ipotesi affatto potrebbe far parte di buon gusto. Dovete per forza raddrizzare subito quel che è storto? Tappare per forza ogni buco con qualsiasi stoppaccio? Non c'è tempo per questo? Non c'è tempo per il tempo? O voi, indemoniati che non siete altro, proprio non potete *aspettare*? Anche l'incerto ha le sue attrattive, anche la Sfinge è una Circe, anche Circe era un filosofo». Così si consola uno scettico; ed è vero che ha bisogno di una certa consolazione. Lo scetticismo infatti è l'espressione più spirituale di una certa multiforme condizione fisiologica, che nella lingua comune è detta debolezza di nervi o cagionevolezza; essa insorge ogni volta che razze o classi a lungo divise tra loro si incrociano in maniera decisiva e improvvisa. Nella nuova generazione, che per così dire riceve ereditariamente nel suo sangue metri e valori diversi, tutto è inquietudine, fastidio, dubbio, tentativo; le forze migliori esercitano un'azione inibitoria, le virtù stesse non permettono le une alle altre di crescere e di rafforzarsi, nel corpo e nell'anima manca l'equilibrio, la forza di gravità, la sicurezza perpendicolare. Ma ciò che in tali esseri ibridi si ammala e degenera nel modo più grave è la *volontà*: essi non conoscono più affatto l'indipendenza nella decisione, la gioia valorosa nel volere – dubitano della «libertà del volere» anche nei loro sogni. La nostra Europa attuale, teatro di un insensato, improvviso esperimento radicale di rimescolio delle classi *eper consequenza* delle razze, è perciò scettica ad ogni livello alto o basso, ora con quel volubile scetticismo che salta di ramo in ramo impaziente e avido, ora offuscata come una nuvola sovraccarica di punti interrogativi – ed è spesso sazia della sua volontà fino a morirne! Paralisi della volontà: dove mai non si vede oggi seduta questa storpia? E spesso come agghindata per giunta! Come fatta bella e seducente! Per questa malattia ci sono i più bei vestiti di gala e di menzogna; e il fatto che per esempio la maggior parte di ciò che oggi si mette in vetrina come «oggettività», «scientificità», «*l'art pour l'art*»<sup>4</sup>, «conoscenza pura, scevra di volontà», sia solo agghindato scetticismo e paralisi della volontà – di questa diagnosi della malattia europea mi faccio garante io. La malattia della volontà non è diffusa in Europa in maniera uniforme: si manifesta nel suo massimo sviluppo e nelle forme più svariate là dove la civiltà è da più tempo di casa, sparisce nella misura in cui «il barbaro» fa valere ancora – o di nuovo – il suo diritto sotto l'abito ciondolante della cultura occidentale. Perciò la Francia odierna è il paese dove la volontà è più malata, come si può altrettanto facilmente arguire che toccare con mano. E la Francia,

che ha avuto sempre un'abilità magistrale nel trasformare anche i più infausti rivolgimenti del suo spirito in fascino e seduzione, mostra oggi nella maniera più caratteristica, come scuola ed esposizione di tutti gli incanti dello scetticismo, la sua preponderanza culturale sull'Euro-pa. La forza di volere, e precisamente di volere a lungo una volontà, è alquanto più forte già in Germania, e più forte di nuovo al nord che non al centro della Germania; notevolmente più forte in Inghilterra, in Spagna, in Corsica, collegata alla flemma, qui alle teste dure – per non parlare dell'Italia, che è troppo giovane per sapere già quello che vuole, e che deve prima dimostrare di saper volere – ma più forte e stupefacente la volontà è in quell'enorme impero intermedio in cui l'Europa per così dire rifluisce verso l'Asia, in Russia. Qui da molto tempo la forza del volere accantonata e accumulata<sup>5</sup>, qui la volontà – non si sa se come volontà di negare o di affermare – aspetta minacciosamente di essere scatenata, per prendere in prestito dai fisici attuali la loro parola preferita. Perché l'Europa si sgravi del suo più grande pericolo, potrebbero essere necessarie non solo delle guerre e complicazioni in Asia, ma anche rovesciamenti interni, lo smembramento dell'impero in piccoli corpi e soprattutto l'introduzione della scempiaggine parlamentare, con l'aggiunta dell'obbligo per ognuno di leggere il proprio giornale a colazione. Non ciocio questo come uno che se lo auguri: il contrario sarebbe più secondo il mio cuore – voglio dire un tale aumento della minaccia russa, da far sì che l'Europa si risolvesse a diventare minacciosa nella stessa misura, ossia *adacquisire una volontà unica*, per mezzo di una nuova casta dominante sull'Europa, una lunga, tremenda volontà propria, in grado di proporsi finalmente per millenni – affinché la commedia a lungo protrattasi dei suoi staterei! e altrettanto le molte sue volontà dinastiche e democratiche avessero finalmente termine. Il tempo della piccola politica è passato: già il prossimo secolo porterà la lotta per la supremazia mondiale – *lacostrizione* alla grande politica<sup>6</sup>.

In che senso la nuova età guerriera in cui noi Europei siamo manifestamente entrati possa forse anche favorire lo sviluppo di un'altra e più forte specie di scetticismo, su ciò vorrei esprimermi per il momento soltanto per mezzo di una similitudine, che sarà certo ben compresa dagli amici della storia tedesca. QuelTincondizionato entusiasta dei bei granatieri d'alta statura, il quale, come re di Prussia, diede vita a un genio militare e scettico – e con ciò in fondo a quel nuovo tipo di Tedesco che proprio adesso si è vittoriosamente affermato – il padre matto e problematico di Federico il Grande<sup>7</sup>, ebbe in un punto egli stesso il colpo e la mano felice del genio: sapeva che cosa mancasse allora in

Germania e quale mancanza fosse più penosa e pressante della mancanza, per esempio, di istruzione e forme sociali – la sua avversione al giovane Federico gli veniva dalla preoccupazione suscitata da un profondo istinto. *Mancavano gli uomini*) ed egli sospettava, con amarissimo rammarico, che suo figlio stesso non fosse abbastanza uomo. In ciò s'ingannava; ma chi non si sarebbe ingannato al suo posto? Vedeva suo figlio in preda all'ateismo, all'*esprit*, alla gaudente spensieratezza degli uomini di spirito francesi – vedeva sullo sfondo il grande succhiatore di sangue, il ragno dello scetticismo, sospettava la miseria inguaribile di un cuore che non fosse più abbastanza duro né per il male né per il bene, di una volontà spezzata che non comandasse più, non *potesse* più comandare. Frattanto però in suo figlio andava sviluppandosi quella nuova specie di scetticismo, più pericolosa, più dura – chissà *quanto* favorita proprio dall'odio paterno e dalla gelida malinconia di una volontà plasmata nella solitudine – lo scetticismo della virilità temeraria, che è stretta-mente apparentato al genio della guerra e della conquista e che in Germania fece il suo primo ingresso prendendo forma nel grande Federico. Questo scetticismo disprezza e tuttavia attira a sé; scalza e prende possesso; non crede, ma non si perde per questo; dà allo spirito una pericolosa libertà, ma raffrena severamente il cuore. È la forma *tedesca* dello scetticismo, che, come federicianesimo continuato e massimamente spiritualizzato, ha portato per un pezzo l'Europa sotto la signoria dello spirito tedesco e della sua diffidenza critica e storica. Grazie al carattere virile, indomabilmente forte e tenace dei grandi filologi e critici storici tedeschi (che, a guardar bene, erano tutti quanti anche artisti della distruzione e del disgregamento), si fece strada a poco a poco, nella musica e nella filosofia, nonostante ogni romanticismo, un *nuovo* concetto dello spirito tedesco, in cui emergevano risolutamente i tratti dello scetticismo virile, sia per esempio come impavidità dello sguardo, come coraggio e durezza della mano che disgrega, sia come volontà tenace di intraprendere rischiosi viaggi di scoperta, spirituali spedizioni artistiche sotto cieli desolati e perigliosi. Ci possono essere dei buoni motivi per cui gente umanitaria dal sangue caldo e superficiale si fa, proprio di fronte a questo spirito, il segno della croce. *Cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique*, lo chiama, non senza un brivido, Michelet. Ma se ci si vuol rendere conto di quanto questa paura dell'«uomo» sia caratteristica dello spirito tedesco dal quale l'Europa fu risvegliata dal suo «sonno dogmatico», ci si ricordi del concetto di prima che, con quello di un tale «uomo», si dovette superare – e come non sia passato troppo tempo da quando una donna mascolinizzata <sup>8</sup> potette osare, nella sua sfrenata arroganza, di raccomandare all'Europa i Tedeschi come miti babbei poetanti buoni di cuore e deboli di volontà. Si comprenda dunque infine un po' più a fondo la meraviglia di Napoleone

quando si vide davanti Goethe: essa rivela ciò che per secoli si era immaginato per «spirito tedesco». «*Voilà un homme!*»<sup>9</sup>—ciò significava: «Questo è proprio un uomo!» io che mi ero aspettato solo un Tedesco!».

Posto dunque che qualche tratto dell'immagine dei filosofi dell'avvenire faccia capire che questi, nel senso appena accennato, debbono essere degli scettici: con ciò si sarebbe tuttavia indicato soltanto qualcosa di loro – *enon* loro stessi. Con lo stesso diritto essi potrebbero farsi chiamare critici; e sicuramente saranno uomini dell'esperimento. Con il nome col quale ho osato battezzarli io, ho già sottolineato espressamente lo sperimentare e il piacere dello sperimentare. È accaduto ciò per il fatto che essi, come critici del corpo e dell'anima, amano servirsi dell'esperimento in un senso nuovo, forse più ampio, forse più pericoloso? Devono essi, nella loro passione per la conoscenza, procedere, con i loro esperimenti temerari e dolorosi, oltre ciò che può essere accettato dal gusto ammorbidito e infrollito di un secolo democratico? Non c'è dubbio, questi che verranno potranno meno di tutti far senza quelle qualità serie e non scevre di pericoli le quali distinguono il critico dallo scettico, voglio dire la sicurezza dei criteri di valore, l'uso consapevole di un'unità di metodo, il coraggio smaliziato, lo star soli e il sapersi giustificare. Sì, essi ammettono di provare un certo *piacere* a dir di no e a smembrare e una certa ponderata crudeltà che sa usare il coltello con sicurezza ed eleganza anche quando il cuore sanguina. Saranno *più duri* (e forse non sempre e soltanto contro se stessi) di quanto possano desiderare degli uomini umani, non si daranno da fare per la «verità» affinché essa «piaccia» loro o li «elevi» ed «entusiasmi» – non crederanno anzi molto che proprio la *verità* comporti per il sentimento tali piacevolezze. Sorrideranno, questi spiriti austeri, se qualcuno dirà davanti a loro: «Questo pensiero mi eleva: come potrebbe non essere vero?» oppure: «Quest'opera mi estasia: come potrebbe non essere bella?» oppure: «Questo artista mi fa crescere: come potrebbe non essere grande?» – forse avranno pronto non solo un sorriso, ma anche un vero disgusto per tutto ciò che sia a questa maniera esaltato, idealistico, femminile, ermafrodita; e chi riuscisse a seguirli fin dentro la loro segreta stanza del cuore, difficilmente vi troverebbe l'intenzione di conciliare i «sentimenti cristiani» con il «gusto antico» e magari addirittura con il «parlamentarismo moderno» (mentre una conciliabilità del genere si può trovare nel nostro secolo molto incerto e quindi molto conciliante perfino presso i filosofi). Questi filosofi dell'avvenire esigeranno non solo da se stessi disciplina critica e ogni consuetudine che conduca alla pulizia e al rigore nelle cose dello spirito – potrebbero addirittura

metterle in mostra come il loro tipo di ornamento – non per questo tuttavia vorranno chiamarsi critici. Non sembrerà loro che alla filosofia si faccia piccolo affronto quando si decreta, come Così volentieri si fa oggi: «La filosofia stessa è critica e scienza critica – e nient'altro che questo!». Per quanto questa valutazione della filosofia goda del plauso di tutti i positivisti di Francia e di Germania (ed è possibile che avrebbe lusingato finanche il cuore e il gusto di Kant: si pensi ai titoli delle sue opere principali), i nostri nuovi filosofi diranno lo stesso: i critici sono strumenti del filosofo e proprio perciò, in quanto strumenti, per nulla ancora essi stessi filosofi! Anche il grande Cinese di Königsberg era soltanto un grande critico.

211

Insisto nel dire che si deve infine smettere di confondere con i filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini della scienza – e che proprio qui si deve dare con rigore «a ciascuno il suo» e non troppo a questi e troppo poco a quelli. Può essere necessario per l'educazione del vero filosofo che anch'egli sia stato una volta su tutti questi gradini, sui quali si fermano – *sidevonofermare* – i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia; egli stesso deve forse essere stato un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico e inoltre un poeta e un raccogliore e un viaggiatore e un solutore di enigmi e un moralista e un veggente e uno «spirito libero» e quasi tutto, per percorrere la cerchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per *poterguardare* con molti occhi e molte coscienze dall'alto verso ogni lontananza, dal basso verso ogni altezza, dall'angolo verso ogni vastità. Ma tutte queste sono solamente condizioni preliminari del suo compito; questo compito stesso vuole qualcosa d'altro – esige che egli *crei valori*. Quegli operai della filosofia devono, secondo il nobile modello di Kant e Hegel, accertare e comprimere in formule qualunque grande fattispecie di valutazioni – doè di vecchie *determinazioni* di valori, di creazioni di valori che sono diventate dominanti e per un certo tempo sono state dette «verità» – sia nel campo della *logica* sia in quello della *politica* (della morale) o dell' *arte*. Spetta a questi ricercatori di rendere perspicuo, pensabile, afferrabile, maneggevole tutto ciò che finora è accaduto ed è stato valutato, di abbreviare ogni durata, anzi «il tempo» stesso e *disoggiogare* l'intero passato: un compito immenso e meraviglioso, servendo il quale ogni più sottile orgoglio e ogni più tenace volontà può trovare il suo soddisfacimento. *Ma i filosofi autentici sono quelli che comandano e legiferano*. Essi dicono: «Così *deve* essere!». Essi soltanto determinano la meta e il fine dell'uomo e dispongono per ciò del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – danno di piglio all'avvenire con mano creatrice, e tutto quello che è ed è

stato diventa allora per loro un mezzo, uno strumento, un martello. Il loro «conoscere» è *creare*, il loro creare è un legiferare, la loro volontà di verità è *volontà di potenza*. Ci sono oggi tali filosofi? Ci sono tali filosofi già stati? Non *ci dovranno essere* tali filosofi?...

Mi vuol parere sempre più che il filosofo, come *uomo necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato e si sia *dovuto trovare* in ogni tempo in contraddizione col suo oggi: il suo nemico è stato ogni volta l'ideale dell'oggi. Finora tutti questi straordinari promotori della causa dell'uomo che si chiamano filosofi, e che essi stessi si sono sentiti raramente amanti della saggezza, ma piuttosto sgradevoli idioti e pericolosi punti interrogativi – hanno trovato il loro compito, il loro compito duro, indesiderato, irrecusabile, ma infine la grandezza del loro compito, nell'essere la cattiva coscienza del loro tempo. Proprio nel puntare il coltello sul petto, per vivisezionarle, alle *virtù dell'epoca*, rivelavano quello che era il loro proprio segreto: conoscere una *nuova grandezza* dell'uomo, una nuova strada non ancora percorsa per la sua elevazione. Ogni volta svelarono quanta ipocrisia, quanto amore della comodità, quanto lasciarsi andare e lasciarsi cadere, quanta menzogna si nascondesse sotto il modello più onorato della moralità loro contemporanea, quanta virtù fosse *sopravvissuta* a se stessa. Ogni volta dicevano: «Noi dobbiamo andare là, e partire di là, dove voi oggi siete meno di casa». Di fronte a un mondo delle «idee moderne» che vorrebbe confinare ognuno in un angolo e in una «specializzazione», un filosofo, sempreché oggi potessero esservi dei filosofi, sarebbe costretto a riporre la grandezza dell'uomo, il concetto di «grandezza» proprio nella sua vastità e multiformità, nel suo essere intero in molte cose; determinerebbe addirittura il valore e il rango in base a quante e quali cose uno possa sopportare e prendere su di sé, fino a che punto uno possa tendere la sua responsabilità. Oggi il gusto e la virtù del tempo indeboliscono e assottigliano la volontà, niente è così conforme all'epoca come la debolezza della volontà: quindi nell'ideale del filosofo deve entrare proprio la forza di volontà, la durezza e la capacità di prendere lunghe risoluzioni; con lo stesso buon diritto con cui la dottrina inversa e l'ideale di un'umanità sciocca rinunciataria umile e altruistica erano commisurati a un'epoca opposta, tale che, come il XVI secolo, soffriva del suo accumulo di energia della volontà e delle più selvagge ondate e mareggiate del suo egoismo. Al tempo di Socrate, tra uomini tutti di istinti infiacchiti, tra vecchi conservatori ateniesi che si lasciavano andare – «alla felicità», come dicevano, ma al piacere, per come si comportavano – e che nello stesso tempo avevano sempre

sulle labbra le vecchie parole magniloquenti alle quali la loro vita da un pezzo non dava più loro alcun diritto, era forse necessaria, per la grandezza dell'anima, l'*ironia*, quella maliziosa sicurezza socratica del vecchio medico e plebeo, che tagliava spietatamente nella propria carne come nella carne e nel cuore dei «nobili», con uno sguardo che diceva piuttosto chiaramente: «Non vi infingete davanti a me! Qui noi siamo uguali!». Oggi, per contro, che in Europa soltanto l'animale del gregge perviene agli onori e distribuisce onori, oggi che la «parità dei diritti» si potrebbe fin troppo facilmente capovolgere nella parità dei torti, voglio dire in una guerra comune contro tutto quanto è raro, diverso, privilegiato nell'uomo superiore, nell'anima superiore, nel dovere superiore, nella responsabilità superiore e nella pienezza e sovranità creativa – oggi l'essere nobili, il voler stare per sé, il saper essere altri, lo star soli e il dover vivere a modo proprio fanno parte del concetto della «grandezza»; e il filosofo rivela qualcosa del suo proprio ideale quando enuncia: «Il più grande sarà colui che saprà essere il più solo, il più nascosto, il più divergente, l'uomo che sarà al di là del bene e del male, il signore delle sue virtù, l'uomo straricco di volontà; proprio ciò si dovrà chiamare *grandezza*: saper essere altrettanto multiformi che integri, altrettanto vasti che pieni». E detto ancora una volta: è oggi la *grandezza possibile*?

## 213

Che cosa sia un filosofo, è difficile impararlo per la ragione che è difficile insegnarlo: si deve «saperlo», per esperienza – oppure si deve avere l'orgoglio di *non* saperlo. Ma il fatto che attualmente tutti parlino di cose in relazione alle quali *non possono* avere esperienza, vale soprattutto e nel modo più grave per il filosofo e la condizione filosofica: pochissimi li conoscono, possono conoscerli, e tutte le opinioni popolari su di loro seno false. Così, per esempio, quella coesistenza autenticamente filosofica di una spiritualità ardita e sbrigliata, il cui tempo è *unpresto*, con un rigore e una necessità dialettica che non fa mai un passo falso, è ignota, per esperienza diretta, alla maggior parte dei pensatori e dotti e perciò, qualora qualcuno volesse parlarne davanti a loro, non riuscirebbe credibile. Essi si rappresentano ogni necessità come una pena, come un penoso dover seguire ed essere costretti, e il pensare stesso è per essi qualcosa di lento, di indugiante, quasi una fatica e abbastanza spesso una cosa «degnasudoredei nobili» – ma mai e poi mai qualcosa di lieve, di divino e di strettamente apparentato alla danza e alla baldanza! «Pensare» e «prendere sul serio», «dar peso», a una cosa – questo è per loro tutt'uno: così solamente essi lo hanno «vissuto». Gli artisti avranno qui già un fiuto più sottile: essi, che sanno fin troppo bene che proprio quando non fanno più niente

«volontariamente» e fanno tutto per necessità, il loro sentimento della libertà, della finezza e della potenza, del porre, disporre, plasmare creativo giunge al culmine – insomma che allora la necessità e la «libertà del volere» sono in loro una cosa sola. Esiste infine una gerarchia degli stati psichici a cui corrisponde la gerarchia dei problemi; e i problemi più alti respingono senza misericordia chiunque osi avvicinarsi a loro senza essere predestinato a risolverli dall'altezza e con la potenza della propria spiritualità. A che serve che agili intelligenze mondane o goffi e onesti meccanicisti ed empirici facciano ressa, con la loro ambizione di plebei, intorno ad essi e per così dire intorno a questa «corte delle corti», come così spesso avviene oggi! Ma siffatti tappeti non potranno mai essere calpestati da piedi rozzi: a ciò si è già provveduto nella legge primordiale delle cose; le porte rimangono chiuse per questi importuni, per quanto vi cozzino contro e vi si rompano il capo! Per ogni mondo elevato bisogna essere nati; o detto più chiaramente, bisogna esservi *allevati*. Un diritto alla filosofia lo si ha solo grazie all'origine – prendendo la parola in senso lato – gli antenati, il «sangue» sono anche qui decisivi. Molte generazioni devono aver lavorato per preparare la nascita del filosofo; ciascuna delle sue virtù dev'essere stata individualmente acquisita, coltivata, trasmessa in eredità, incorporata, e non soltanto il passo e il corso ardito lieve e delicato dei suoi pensieri, ma soprattutto la prontezza ad assumersi grandi responsabilità, l'altezza dello sguardo dominatore e degli sguardi verso il basso, il senso di distacco dalla moltitudine e dai suoi doveri e virtù, la cortese protezione e difesa di ciò che è misconosciuto e calunniato, si tratti di Dio o del diavolo, il piacere e l'esercizio della grande giustizia, l'arte del comando, la vastità del volere, l'occhio lento che raramente ammira, raramente guarda in alto, raramente ama...

1. In tedesco: «Eigenlob stinkt», la lode di sé puzza.

2. La filologia, evidentemente.

3. Ma nell'«inattuale» su David Strauss, 6, Nietzsche dice contro di lui: «Chi si è una volta ammalato di hegelite e schleiermacherite, non sene rimetterà pili del tutto».

4. Questa espressione fu usata per la prima volta da Sainte-Beuve in *Port-Royal*.

5. Forse ispirato dalla politica di forza dello zar Alessandro III.

6. Non si può dire che l'auspicio-profezia non si sia avverato, in Germania, con Hitler e il nazismo, compreso quello del regno di mille anni, che essi, come Zarathustra, sognavano di fondare. Ma certo Nietzsche non poteva essere in chiaro, sulla crisi europea, mentre la sviluppava sul piano spirituale, così come Hitler e i nazisti non potevano capire, mentre attuavano le loro trame bellicose, di essere il colpo di coda della potenza europea giunta al termine, di essere cioè una fine e non un inizio di civiltà.

7. Friedrich Wilhelm I (1688-1740) fu il demiurgo della nuova potenza prussiana. Creò un esercito formidabile, inquadrato dagli Junker, e impose al figlio Friedrich II (1712-1786) un'educazione militare. Di fronte alla sua resistenza, lo fece imprigionare. Fece giustiziare davanti a lui uno dei suoi compagni. Friedrich II, a vent'anni, si diede a una vita spensierata



nel castello di Rheinsberg, prima di succedere al padre nel 1740.

8. Madame de Staël nel suo libro *De l'Allemagne*.

9. L'incontro avvenne a Erfurt il 2 ottobre 1808. Negli *Annali*, Goethe racconta: «Dopo avermi guardato con attenzione, disse: *Vous êtes un homme...*» In *Sämtliche Werke*, 27, p. 261, Stuttgart e Tübingen, 1857 (BN).

PARTE SETTIMA  
LE NOSTRE VIRTÙ

214

Le nostre virtù? – È probabile che pure noi abbiamo ancora le nostre virtù, anche se esse, come ben s'intende, non saranno quelle virtù candide e tetragone per le quali teniamo in onore, e anche un po' a distanza, i nostri avi. Noi Europei di dopodomani, noi primogeniti del XX secolo – con tutta la nostra penca osa curiosità, la nostra versatilità e arte del travestimento, la nostra morbida e per così dire addolcita crudeltà nello spirito e nei sensi – noi avremmo presumibilmente, *sedovessimo* avere delle virtù, solamente quelle che sapessero conciliarsi nel modo migliore con le nostre inclinazioni più segrete e intime, con i nostri bisogni più ardenti. Ebbene, cerchiamole dunque nei nostri labirinti! – là dove, come si sa, tante cose si smarriscono e tante altre vanno completamente perdute. E c'è qualcosa di più bello del *cercare* le proprie virtù? Non significa questo quasi già *credere* alla propria virtù? Ma questo «credere alla propria virtù» – non è questa in fondo la stessa cosa che si chiamava una volta «buona coscienza»? quella veneranda treccia di concetti a forma di lungo codino che i nostri avi si appendevano dietro il capo e abbastanza spesso anche dietro l'intelletto? Sembra perciò che, per quanto poco del resto vogliamo sembrare a noi stessi antiquati e ri-spettabili alla maniera dei nostri avi, noi ultimi Europei con buona coscienza: anche noi portiamo ancora la loro treccia. Ah, se sapeste quanto presto, quanto presto ormai le cose cambieranno!...

215

Come nel regno degli astri sono talvolta due soli a determinare l'orbita di un pianeta; come, in certi casi, soli di diverso colore illuminano un unico pianeta ora di luce rossa ora di luce verde, e poi di nuovo lo irraggiano e lo inondano contemporaneamente di luci multicolori; così siamo noi, uomini moderni, grazie al complicato meccanismo del nostro «cielo stellato», determinati da

moralidiverse; le nostre azioni risplendono alternativamente di diversi colori, sono raramente univoche – e ci sono parecchi casi in cui compiamo azioni *multicolori*.

216

Amare i propri nemici? Io credo che lo si sia appreso bene: oggi capita mille volte, in piccolo e in grande; anzi talvolta capita già qualcosa di più alto e sublime – noi impariamo a *disprezzare*, quando amiamo, e proprio quando amiamo di più – ma tutto ciò accade senza che ce ne rendiamo conto, senza chiasso, senza pompa, con quel pudore e quella segretezza della bontà che vietano alla bocca la parola solenne e la formula virtuosa. La morale come atteggiamento ripugna oggi al nostro gusto. Anche questo è un progresso, come fu un progresso per i nostri padri che la religione come atteggiamento ripugnasse infine al loro gusto, compresa l'ostilità e l'acredine voltairiana contro la religione (e quant'altro mai appartenesse al linguaggio mimico dello spirito libero). È la musica nella nostra coscienza, la danza nel nostro spirito, quella a cui suona stonata ogni litania puritana, ogni predica morale e ogni galantuomismo.

217

Guardarsi da coloro che ripongono grande valore nel fatto che si confidi nel loro tatto morale e nella finezza delle loro distinzioni morali! Non ci perdoneranno mai se una volta si sono sbagliati davanti a noi (o addirittura *contro* di noi) – essi si trasformano inevitabilmente in nostri istintivi denigratori e detrattori, anche quando rimangono ancora nostri «amici». Beati quelli che dimenticano, giacché così la fanno «finita» anche con le loro stupidaggini

218

Gli psicologi francesi – e dove altro se non in Francia ci sono oggi ancora degli psicologi? – non hanno ancora finito di assaporare il loro acre e variegato piacere della *labelise bourgeoise*, quasi come se... basta, con ciò essi tradiscono qualcosa. Flaubert per esempio, il bravo borghese di Rouen, finì col non vedere, non udire e non gustare nient'altro più; era il suo modo di torturarsi e di usarsi una sottile crudeltà. Ora, per cambiare – giacché ciò sta diventando noioso – io raccomando per estasiarsi un'altra cosa: e questa è l'inconscia scaltrezza con cui tutti i buoni grassi e bravi spiriti della mediocrità si comportano nei confronti degli spiriti superiori e dei loro compiti, quella

sottile arronciagliata gesuitica scaltrezza, che è mille volte più sottile dell'intelletto e del gusto di questo ceto medio nei suoi momenti migliori – e perfino dell'intelletto delle sue vittime – ad ennesima prova che l'«istinto» è, di tutte le forme di intelligenza che sono state finora scoperte, la più intelligente. Insomma studiate, o psicologi, la filosofia della «regola» in lotta con l'«eccezione»: avrete allora uno spettacolo che sarà abbastanza buono per gli dèi e la divina malignità! O, detto ancor più chiaramente: vivisezionate l'«uomo buono», l'«*homo bonae voluntatis*»... voi stessi!

219

Il giudicare e condannare moralmente è la vendetta preferita di coloro che sono spiritualmente limitati contro coloro che lo sono meno; è anche una specie di indennizzo per il cattivo modo in cui la natura ha provveduto ad essi, ed è infine un'occasione per acquistare spirito e per *diventaresottili* – la cattiveria spiritualizza. A loro fa bene, nel profondo del cuore, che ci sia un criterio di fronte al quale anche quanti sono sovraccarichi di doni e privilegi dello spirito sono uguali a loro – lottano per l'«uguaglianza di tutti davanti a Dio» e già solo per questo *hanno bisogno* di credere in Dio. Fra loro si trovano i più forti avversari dell'ateismo. Chi dicesse loro che «nessuna probità e onorabilità di un uomo che sia appunto soltanto morale si può paragonare con un'alta spiritualità», li renderebbe furibondi –io mi guarderò dal farlo. Vorrei anzi lusingarli dicendo che anche un'alta spiritualità può esistere solo come un'ultima filiazione delle qualità morali; che essa è una sintesi di tutti quegli stati che sono attribuiti agli uomini «soltanto morali», una volta che siano stati acquisiti uno per uno con una lunga disciplina ed esercizio, forse per catene e catene di generazioni; che l'alta spiritualità è appunto la spiritualizzazione della giustizia e di quel rigore benigno che si sa chiamato a mantenere l'*ordinamento della gerarchia* nel mondo, tra le cose stesse – e non soltanto tra gli uomini.

220

Di fronte all'elogio così popolare che si fa oggi delle cose «disinteressate» ci si deve far chiaro, non senza forse qualche pericolo, *a che cosa* il popolo prende veramente interesse, e quali sono le cose per le quali l'uomo comune si preoccupa in modo radicale e profondo, comprese le persone colte, perfino i dotti e, se tutto non ci inganna, quasi anche i filosofi. Ne risulta il fatto che la più gran parte di ciò che interessa e affascina i gusti raffinati e viziati, ogni natura superiore, appare all'uomo medio del tutto «ininteressante» – ma se ciò nonostante egli vi nota della dedizione, la chiama «disinteressata» e si

meraviglia di come sia possibile agire «disinteressatamente». Ci sono stati filosofi che hanno saputo conferire a questa meraviglia del popolo anche un'espressione seducente e misticamente ultraterrena (forse perché non conoscevano per esperienza la natura superiore?) – invece di far valere la verità quanto mai logica che l'azione «disinteressata» è un'azione *molto* interessante e interessata, presupposto che... «E l'amore?» – Ma come, anche un'azione compiuta per amore sarebbe «altruistica»? O voi balordi! «E l'elogio di chi si sacrifica?» – Ma chi ha veramente fatto sacrifici, sa che voleva e riceveva qualcosa in cambio – forse qualcosa di sé in cambio di qualcosa di sé – sa che dava qui per avere di più lì, forse per essere in genere di più o per sentirsi comunque «di più». Ma questo è un campo di domande e risposte in cui uno spirito viziato non si trattiene volentieri, tanto qui la verità sente già la necessità di reprimere uno sbadiglio, se non può non rispondere. Alla fine essa è una donna: non bisogna farle violenza.

221

Capita, diceva un pedante moralista e pignolo, che io abbia rispetto e mi faccia riguardo per un uomo disinteressato, ma non perché è disinteressato, bensì perché mi pare abbia il diritto di giovare a un altro a proprie spese. Insomma, si tratta sempre di sapere chi sia *questo* e chi sia *quello*. In uno per esempio che sia destinato al comando e fatto per comandare, l'abnegazione e il trarsi indietro per modestia non sarebbero una virtù sibbene lo sperpero di una virtù: così sembra a me. Ogni morale altruistica che si vuole assoluta e si rivolge a ognuno, non pecca solo contro il buon gusto: è un incitamento a commettere peccati di omissione, uno sviamento *in più* sotto la maschera della filantropia – e proprio uno sviamento e un nocumento degli uomini superiori, più rari e privilegiati. Si devono costringere le morali a inchinarsi come prima cosa all'*agerarchia*, si deve spingere la loro arroganza di fronte alla loro coscienza – finché non siano venute in chiaro tra loro sul fatto che è *immorale* dire: «Ciò che per uno è giusto, anche per l'altro è equo». Dunque quel mio moralista palante e *bonhomme*: meritava forse che si ridesse di lui quando in tal modo incitava le morali alla moralità? Ma non si deve aver troppo ragione, se si vogliono avere dalla propria parte quelli che ridono; un granello di torto fa addirittura parte del buongusto.

222

Dove oggi si predica la compassione – e, se si ascolta bene, oggi non si predica più nessun'altra religione – lo psicologo apra le orecchie: attraverso tutta la vanità, attraverso tutto il chiasso che è proprio di questi predicatori

(come di tutti i predicatori), egli sentirà un rauco, gemebondo, genuino accento di *disprezzo di sé*. Questo fa parte di quell'offuscamento e imbruttimento dell'Europa che va crescendo ormai da un secolo (e i cui primi sintomi sono già documentati in una lettera preoccupata di Galiani a Madame d'Epainay)<sup>1</sup>: *se non ne è la causa*! L'uomo delle «idee moderne», questa scimmia superba, è enormemente scontento di sé: questo è sicuro. Patisce, ma la sua vanità vuole che soltanto «com-patisca»...

223

L'ibrido Europeo – un plebeo, tutto sommato, discretamente odioso – ha assolutamente bisogno di un costume: ha bisogno della storia come di un guardaroba pieno di costumi. Certo egli si accorge all'occasione che nessun costume si attaglia perfettamente alla sua figura – e continua a cambiare. Si consideri il secolo XIX in queste sue rapide predilezioni e cambiamenti delle mascherate stilistiche; anche in questi suoi momenti di disperazione per il fatto che niente ci «va bene». Inutile esibirsi nella foggia romantica o classica o cristiana o fiorentina o barocca o «nazionale», *in moribus et artibus*: essa «non veste»! Ma lo «spirito», in particolare lo «spirito storico», scorge anche in questa disperazione il suo vantaggio: si sperimenta sempre di nuovo un nuovo frammento di preistoria e di esotismo, lo si rigira, lo si mette da parte, lo si impacchetta, soprattutto *lo studia* – noi siamo la prima epoca studiata *in puncto* dei «costumi», voglio dire delle morali, degli articoli di fede, dei gusti artistici e delle religioni, preparata come nessuna epoca lo è mai stata al carnevale in grande stile, alle più spiritose risate e sfrenatezze carnevalesche, all'altezza trascendentale della suprema stupidaggine e dell'aristofanesco sbeffeggiamento del mondo. Può accadere che proprio qui scopriamo anche il regno della nostra *invenzione*, quel regno in cui anche noi possiamo essere ancora originali, per esempio come parodisti della storia universale e come pagliacci di Dio – può darsi che, anche se nient'altro di oggi ha avvenire, proprio il nostro *iso* abbia ancora avvenire!

224

Il *senso storico* (ovvero la capacità di intuire velocemente la gerarchia delle valutazioni in base alle quali un popolo, una società o un uomo hanno vissuto, l'«istinto divinatorio» per le correlazioni di queste valutazioni, per il rapporto dell'autorità dei valori con l'autorità delle forze agenti): questo senso storico, che noi Europei rivendichiamo come nostra caratteristica, ci è venuto al seguito della folle e affascinante *semibarbarie* in cui l'Europa è stata precipitata dalla promiscuità democratica delle classi e delle razze – solo il secolo XIX

conosce questo senso, come suo sesto senso. Il passato di ogni forma e maniera di vivere, di civiltà che prima coesistevano l'una accanto all'altra, l'una sopra l'altra, erompe grazie a questa mescolanza in noi «anime moderne», i nostri istinti rifluiscono ormai in tutte le direzioni, noi stessi siamo una specie di caos – ma in definitiva «lo spirito» vi scorge, come abbiamo detto, il suo vantaggio. Grazie alla semibarbarie che è nel nostro corpo e desiderio, noi abbiamo accessi segreti per ogni dove, quali un'epoca nobile non ha mai posseduti, soprattutto gli accessi al labirinto delle civiltà incompiute e a ogni semibarbarie che sia mai esistita sulla terra; e in quanto la parte più ragguardevole della civiltà umana è stata finora appunto una semibarbarie, «senso storico» significa quasi il senso e ristinto per tutto, il gusto e la lingua per tutto: col che esso si dà a conoscere subito come un senso *non nobile*. Gustiamo per esempio di nuovo Omero: forse è questo il nostro vantaggio più fortunato, che siamo capaci di prendere gusto a Omero, che gli uomini di una civiltà nobile (per esempio i Francesi del secolo XVII, come Saint-Evremond, che gli rimprovera l'*esprit vaste*, e ancora la loro ultima risonanza, Voltaire) non sanno e non seppero appropriarsi con tanta facilità – e che quasi non si permettevano di gustare. Il determinatissimo Sì e No del loro palato, il loro disgusto facile a scattare, la loro esitante riluttanza in relazione a ogni cosa straniera, la loro avversione anche alla mancanza di gusto che è propria della curiosità più vivace, e in genere quella cattiva volontà, che è di ogni civiltà signorile e autosufficiente, di confessarsi una nuova bramosia, un'insoddisfazione per le cose proprie, un'ammirazione delle cose altrui: tutto ciò li pone e dispone sfavorevolmente anche verso le cose migliori del mondo che non siano in loro proprietà o non *possano* divenire loro preda – e nessun senso è per questi uomini più incomprensibile, proprio, del senso storico e della sua sottomessa curiosità plebea. Non diversamente stanno le cose con Shakespeare, questa stupefacente sintesi del gusto ispano-moresco-sassone, su cui un vecchio Ateniese della cerchia di Eschilo avrebbe riso o si sarebbe arrabbiato fin quasi a morire. Ma noi accettiamo proprio questa selvaggia varietà di colori, questo guazzabuglio delle cose più delicate, più grossolane e più artificiali, con una segreta familiarità e compiacenza, ne godiamo come di una raffinatezza dell'arte riservata proprio a noi, non lasciandoci disturbare dalle ripugnanti esaltazioni e dalla vicinanza della plebaglia inglese, tra cui vivono l'arte e il gusto di Shakespeare, più che se fossimo, per così dire, sulla Chiaia di Napoli<sup>2</sup>, dove noi tiriamo diritto per la nostra strada di buon animo e con tutti i nostri sensi incantati, sebbene si senta nell'aria il lezzo delle cloache dei quartieri popolari. Noi uomini del «senso storico»: abbiamo in quanto tali le nostre virtù, non si può contestarlo – siamo senza pretese, altruisti, modesti, valorosi, pieni di autosuperamenti, pieni di dedizione, riconoscentissimi,

pazientissimi, compiacentissimi – con tutto ciò non abbiamo forse molto «gusto». Confessiamocelo infine: ciò che per noi uomini del «senso storico» è più difficile da afferrare, da sentire, da gustare e amare a nostra volta; ciò che in fondo ci trova prevenuti e quasi ostili, è proprio la compiutezza e l'estrema maturità in ogni cultura e arte, ciò che vi è di veramente nobile nelle opere e negli individui, il loro attimo di mare liscio e di alcionia contentezza di sé, quanto v è di dorato e freddo in tutte le cose che sono giunte a compimento. Forse la nostra grande virtù del senso storico sta in necessaria contrapposizione col *buongusto* o almeno con il gusto migliore di tutti, e solo malamente, solo esitando e solo con la costrizione riusciamo a riprodurre in noi proprio le piccole brevi e supreme facilità e trasfigurazioni della vita umana, che si accendono ora qua ora là: quegli attimi e prodigi in cui una grande forza si è fermata spontaneamente davanti allo smisurato e allo sconfinato – dove si godette una sovrabbondanza di sottile piacere nell'improvviso soggiogamento e pietrificazione, nell'arrestarsi e stabilirsi su un terreno ancora tremolante. *Lamisuraci* è estranea, confessiamocelo; la nostra pnirigine è proprio la pnirigine dell'infinito, dello smisurato. Come il cavaliere sul destriero che sbuffando si slancia in avanti, noi abbandoniamo le briglie davanti all'infinito, noi uomini moderni, noi semibarbari – tocchiamo la *nostrabeatitudine* soltanto là dove *siamo* anche massima-mente *in pericolo*.

Che sia edonismo o pessimismo o utilitarismo o eudemonismo: tutti questi modi di pensare che misurano il valore delle cose in base al *piacere* e al *dolore*, ossia in base a circostanze concomitanti e cose secondarie, sono modi di pensare esteriori e ingenuità a cui chiunque sia consapevole delle sue *forze plastiche* abbia coscienza artistica guarda dall'alto in basso, non senza scherno e neanche senza pietà. Pietà per voi! Certo non è questa la pietà quale la incendete voi; non è la pietà per la «miseria» sociale, per la «società» e i suoi malati e disgraziati, per i viziosi e spezzati fin dall'origine, come quelli che giacciono a terra intorno a noi. È ancor meno pietà per le classi di schiavi ringhiati conculcati sediziosi che anelano al dominio–lo chiamano «libertà». *Lanostrapietà* è una pietà superiore e più lungimirante – noi vediamo come l'*uomo* si rimpicciolisce, come *voi* lo rimpicciolite!–e ci sono momenti in cui guardiamo proprio alla *vostrapietà* con indescrivibile angoscia, in cui ci difendiamo da questa pietà – in cui troviamo la vostra serietà più pericolosa di qualunque leggerezza. Voi volete se possibile–e non c'è un più pazzo «se possibile» – *abolire il dolore*. E noi? – sembra proprio che noi vogliamo piuttosto che esso divenga ancora maggiore e peggiore di quel che sia mai



stato! Il benessere, come lo intendete voi – non è un fine, a noi sembra *una fine*! Uno stato che rende subito l'uomo ridicolo e spregevole – che *fa desiderare* la sua fine! La disciplina del dolore, del *grande dolore* – non sapete che solo *questa disciplina* ha creato finora ogni elevazione umana? La tensione dell'anima nell'infelicità, che ne nutre la forza, il suo brivido alla vista della grande rovina, la sua inventiva e valentia nel sopportare, perseverare, interpretare, sfruttare l'infelicità, e qualunque cosa le sia mai stata donata come profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza – non le è stato donato sotto il segno del dolore, sotto la disciplina del grande dolore? Nell'uomo sono unite *creatura e creatore*; nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, fango, assurdità, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore, la durezza del martello, la divinità del contemplatore e il settimo giorno – capite voi questa antitesi? E che *la vostra pietà* va alla «creatura nell'uomo», a ciò che dev'essere formato, spezzato, fucinato, lacerato, arso, arroventato, purificato – a ciò che necessariamente *deve soffrire e deve volere soffrire*? E *la nostra pietà* – non capite a chi va la nostra pietà *opposta*, quando si difende dalla vostra pietà come dal peggiore di tutti gli *mfrollimenti* e debolezze? – Pietà dunque *contro pietà*! – Ma, detto ancora una volta, ci sono problemi più importanti di tutti i problemi del piacere e del dolore e della pietà; e ogni filosofia che metta capo solo a questi è un'ingenuità.

226

*Noi immoralismi* Questo mondo che ci interessa, in cui noi abbiamo da temere e da amare, questo mondo quasi invisibile e inaudibile di sottile comandare, di sottile obbedire, un mondo del «quasi» sotto ogni aspetto, spinoso, insidioso, aguzzo e tenero: sì, esso è ben difeso contro gli spettatori goffi e la curiosità confidenziale! Noi siamo involuppati in una stretta rete e camicia di doveri e non *possiamo* uscirne – in ciò appunto siamo anche noi «uomini del dovere»! Talvolta, è vero, ben danziamo nelle nostre «catene» e tra le nostre «spade»; più spesso, non è meno vero, digrigniamo i denti fra tali cose e diventiamo impazienti per tutta la segreta durezza della nostra sorte. Ma possiamo fare quello che vogliamo: i balordi e l'evidenza diranno contro di noi: «Quelli sono *uomini senza un dovere*» – avremo sempre i balordi e l'evidenza contro di noi.

227

Onestà, ammesso che sia questa la nostra virtù, da cui non possiamo liberarci, noi spiriti liberi – ebbene, vogliamo attendere ad essa con ogni amore e cattiveria e non stancarci di «perfezionarci» nella *nostra virtù*, la sola che ci resta; anche se il suo splendore rimarrà attaccato, come una dorata azzurra

schernevole luce vespertina, a questa cultura senescente e alla sua cupa e tetra serietà! E se ciò nonostante la nostra onestà un giorno si stancherà e sospirerà e si stirerà le membra e ci troverà troppo duri e vorrà essere trattata meglio, con più leggerezza, con più delicatezza, come un piacevole vizio: rimaniamoduri, noi ultimi stoici! e mandiamole in aiuto qualunque diavoleria abbiamo in noi – il nostro schifo della goffaggine e dell'approssimazione, il nostro «*nitimur in vetitum*»<sup>3</sup>, il nostro coraggio di avventurieri, la nostra curiosità smaliziata e viziata, la nostra più sottile, dissimulata e spirituale volontà di potenza e di superamento del mondo, che vaga e aleggia desiderosa intorno a tutti i regni dell'avvenire – veniamo in aiuto al nostro «Dio» con tutti i nostri «diavoli»! E probabile che per questo saremo misconosciuti e scambiati per altri: che importa? Si dirà: «La loro “onestà” – quella è la loro diavoleria, e niente di più!». Che importa? Anche se avessero ragione! Non sono stati finora tutti gli dèi simili a diavoli santificati e ri-battezzati? E che cosa sappiamo infine di noi stessi? E come si vuol chiamare lo spirito che ci guida (è questione di nomi)? E quanti spiriti alberghiamo in noi? La nostra onestà, o spiriti liberi – badiamo che non diventi la nostra vanità, il nostro ornamento e sfarzo, il nostro limite, la nostra stupidità! Ogni virtù inclina alla stupidità e ogni stupidità alla virtù; «stupido fino alla santità», si dice in Russia – badiamo a non finire col diventare, per onestà, anche santi e noiosi! Non è la vita cento volte troppo breve per annoiarvisi? Bisognerebbe già credere alla vita eterna per ...

Mi si perdoni la scoperta che ogni filosofia della morale è stata finora noiosa e ha fatto parte dei sonniferi – e che da niente «la virtù» è stata più danneggiata ai miei occhi che da questa *noiosità* dei suoi apologeti; col che non vorrei ancora averne disconosciuto Futilità generale. È importante che sulla morale rifletta quanto meno gente è possibile – per conseguenza è *molto* importante che la morale non diventi un giorno interessante! Ma non ci si preoccupi! Le cose stanno ancora oggi come sono sempre state: non vedo nessuno in Europa che abbia (*odia*) un'idea del fatto che la riflessione sulla morale potrebbe essere esercitata in modo pericoloso, insidioso, seducente - che in essa potrebbe annidarsi una *fatalità*! Si guardino per esempio gli instancabili e inevitabili utilitaristi inglesi, come se ne vengono e se ne vanno goffi e rispettabili calcando le orme di Bentham (una similitudine di Omero lo dice più chiaramente), al modo che già egli stesso calcò le orme del venerabile Helvétius (no, non era un uomo pericoloso, questo Helvétius!)<sup>4</sup>. Nessun pensiero nuovo, niente come un indirizzo o un'inflessione più elegante di un

pensiero antico, nemmeno una vera storia del pensiero del passato: nel complesso una letteratura *impossibile*, a meno che si sappia inacidirla con un po' di cattiveria. Anche in questi moralisti (che si devono assolutamente leggere con pensieri reconditi, se *sidevono* leggere) si è infatti insinuato quel vecchio vizio inglese che si chiamava *canted è tartuferia morale*, questa volta nascosta sotto la nuova forma della scientificità. Non manca neanche una segreta difesa dai rimorsi di cui soffre, logicamente, una razza di ex-puritani, pur in una trattazione scientifica della morale. (Non è un moralista il contrario di un puritano? Cioè come pensatore che prende la morale come questionabile, come degna di punti interrogativi, insomma come problema? Non sarebbe il moralizzare immorale?). Alla fine vogliono tutti che la moralità *inglese* riporti ragione, in quanto proprio con ciò si serve nel modo migliore l'umanità, o l'«utilità generale» o «la felicità dei più», no! la felicità dell'*Inghilterra*; essi vorrebbero dimostrarsi con tutte le forze che l'aspirare alla felicità *inglese*, voglio dire al *comforte* alla *fashion* (e, nel grado più alto, a un seggio in parlamento), sia nello stesso tempo anche il retto sentiero della virtù, anzi che tutta la virtù che c'è stata finora nel mondo sia consistita appunto in una tale aspirazione. Nessuno di tutti questi pesanti animali d'armento dalla coscienza inquieta (che intraprendono di trattare la causa dell'egoismo come causa del benessere universale) vuol sentire o fiutar nulla del fatto che il «benessere universale» non è un ideale, non un fine, non un concetto in qualche modo afferrabile, ma soltanto un emetico – che ciò che per l'uno è giusto, non può ancora assolutamente essere giusto per l'altro, che esigere una sola morale per tutti significa proprio pregiudicare gli uomini superiori, insomma che c'è un *agerarchia* tra uomo e uomo e quindi anche tra morale e morale. Questi utilitaristi inglesi sono una specie di uomini modesta e radicalmente mediocre, e, come già detto: in quanto sono noiosi, non si può mai pensare abbastanza elevatamente della loro utilità. Bisognerebbe ancora *incoraggiarli*, come in parte si è tentato con le seguenti rime:

Salute a voi, o bravi carrettieri,  
 Sempre «quanto più a lungo, tanto più volentieri»,  
 Privi di entusiasmi, privi di spassi,  
 Immarcescibilmente medio-bassi,  
*Sans genie et sans esprit!*

In quelle epoche tarde, che possono inorgogliersi della propria umanità, sopravvive tanta paura, tanta *superstizione* della paura della «belva crudele»,

aver domato la quale costituisce appunto l'orgoglio di quelle epoche più umane, che anche verità palmari rimangono, come per un'intesa, inesprese per secoli, poiché hanno l'aria di poter richiamare in vita quella belva finalmente ammazzata. Faccio forse un azzardo se mi lascio sfuggire una tale verità: che altri la riacciuffino e le facciano bere tanto «latte di pensiero timorato», finché essa non giaccia nel suo vecchio cantuccio tranquilla e dimenticata. Sulla crudeltà bisogna cambiare idea e aprire gli occhi; bisogna infine apprendere l'impazienza, affinché non circolino più, virtuosi e sfacciati, errori crassi e immodesti, come quelli che, intorno alla tragedia, sono stati per esempio fomentati da vecchi e nuovi filosofi. Quasi tutto ciò che chiamiamo «cultura superiore» riposa sulla spiritualizzazione e sull'approfondimento della crudeltà—questa è la mia tesi; quella «belva» non è stata affatto ammazzata, essa vive e prospera, si è soltanto divinizzata. Ciò che fa la dolorosa voluttà della tragedia è la crudeltà, ciò che nella cosiddetta compassione tragica e in fondo addirittura in ogni sublimità, su su fino ai supremi e più delicati brividi della metafisica, produce un effetto gradevole, trae la sua dolcezza solo dall'ingrediente che vi è mescolato della crudeltà. Quel che il Romano prova nell'arena, il cristiano nelle estasi della croce, lo Spagnolo di fronte ai roghi o alle corride, il Giapponese di oggi che fa ressa per assistere alla tragedia, l'operaio dei sobborghi parigini che ha nostalgia di rivoluzioni cruento, la wagneriana che, sospendendo la propria volontà, si lascia «passare addosso» Tristano e Isotta – quel che tutti costoro godono e con segreto ardore tentano di assorbire in sé, sono le pozioni della gran Circe «crudeltà». Qui, certo, bisogna cacciar via la balorda psicologia di una volta, che della crudeltà sapeva soltanto insegnare che essa sorge alla vista del dolore altrui. Si dà un abbondante, sovrabbondante godimento anche del dolore proprio, del proprio farsi-soffrire – e dovunque l'uomo si fa persuadere a negare se stesso – in senso religioso a mutilarsi, come presso i Fenici e gli asceti, o in genere a desensualizzarsi, a disincarnarsi, alla contrizione, agli spasimi di penitenza puritani, alla vivisezione della coscienza e al pascaliano sacrificio dell' intelletto<sup>5</sup>, lì egli viene segretamente attirato e incalzato dalla sua crudeltà, da quei pericolosi brividi della crudeltà rivolta contro se stessa. Alla fine si consideri che finanche l'uomo della conoscenza, in quanto costringe la mente a conoscere, controlla tendenza della mente stessa e abbastanza spesso anche contro i desideri del cuore – cioè a dire no dove vorrebbe affermare, amare, adorare – si comporta da artista e trasfigura-tore della crudeltà. Già ogni prendere le cose in profondità e alle radici è una violenza, un voler far male alla volontà fondamentale della mente, che mira incessantemente all'apparenza e alla superficie – già in ogni voler conoscere c'è una goccia di crudeltà.

Forse non si capisce senz'altro che cosa io abbia detto qui circa una «volontà fondamentale della mente». Mi si permetta un chiarimento. Quel qualcosa di imperioso che il popolo chiama «lo spirito», vuol essere signore e sentirsi signore in sé e intorno a sé: vuole passare dalla molteplicità alla semplicità, ha una volontà che allaccia, doma, è avida di dominio e realmente domina. I suoi bisogni e le sue facoltà sono in ciò gli stessi che i fisiologi attribuiscono a tutto quel che vive, cresce e si moltiplica. La forza che ha la mente di appropriarsi ciò che è estraneo si manifesta in una forte tendenza ad assimilare il nuovo al vecchio, a semplificare il multiforme, a trascurare o a rimuovere ciò che contraddice totalmente, allo stesso modo che, arbitrariamente, sottolinea con maggior forza, mette in evidenza e falsifica a proprio uso determinati tratti e linee di quanto è estraneo, di ogni parte del «mondo esterno». Così facendo mira a incorporare nuove «esperienze», a inserire cose nuove in schemi vecchi – mira alla crescita dunque, o ancor più precisamente *alsens* della crescita, al senso della forza accresciuta. Questa stessa volontà servono un impulso apparentemente opposto della mente, una risoluzione di ignoranza, di volontario isolamento» che erompe improvvisamente, un chiudere le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o a quella cosa, un non-lasciarsi-avvicinare, una specie di posizione difensiva contro molte cose conoscibili, un esser contento dell'oscurità, dell'orizzonte che rinchiude, un dir di sì e un consentire all'ignoranza: come tutto ciò è necessario a seconda del grado della propria capacità di appropriazione, della propria «capacità digestiva», per dirlo con un'immagine – e davvero la mente somiglia più di tutto a uno stomaco. In tutto questo rientra parimenti la volontà della mente di farsi all'occasione ingannare, forse con un malizioso sospetto che le cose *non* stiano così e così, che soltanto si lasci, appunto, che stiano così, un piacere per ogni incertezza e ambiguità, un giubilante compiacimento per la volontaria strettezza e segretezza di un cantuccio, dell'estrema prossimità, del primo piano, dell'ingrandimento, del rimpicciolimento, dello spostamento, dell'abbellimento, un compiacimento per l'arbitrarietà di tutte queste manifestazioni di potenza. Vi rientra infine quella non innocente prontezza dello spirito ad ingannare altri spiriti e a dissimularsi davanti a loro, quel costante premere e incalzare di una forza creatrice, formatrice e capace di trasformazioni: lo spirito gode in ciò della multiformità delle sue maschere e della sua scaltrezza, vi assapora anche il senso della sua propria sicurezza – proprio dalle sue arti proteiformi è infatti difeso e nascosto nel modo migliore! – *A questa* volontà di illusione, di semplificazione, di maschera, di mantello, insomma di superficie – giacché ogni superficie è un mantello –

sicontrapponequella sublime tendenza dell'uomo della conoscenza, che prende evualeprendere le cose nella loro profondità molteplicità e radicalità, quella specie di crudeltà della coscienza e del gusto intellettuale che ogni valoroso pensatore riconoscerà in sé, sempreché abbia temprato e aguzzato abbastanza a lungo, come si conviene, lo sguardo per se stesso e si sia abituato a una severa disciplina e anche a severe parole. Egli dirà: «C'è qualcosa di crudele nella tendenza del mio spirito» – cerchino pure i virtuosi e amabili di dissuaderlo! E in effetti suonerebbe più carino se per esempio, invece che della crudeltà, dietro di noi si parlasse, si sussurrasse e si tessessero lodi della nostra «straripante onestà» – di noi liberi, *moltiliberi* spiriti – e così suonerà forse veramente un giorno la nostra gloria postuma. Ma nel frattempo –perché ci vorrà tempo, finché venga quel giorno – certo noi stessi vorremmo essere i meno disposti ad agghindarci con simili fronzoli e frange di parole morali. Tutto il lavoro che abbiamo fatto finora ci rende odioso proprio questo gusto e la sua arzilla opulenza. Sono parole belle luccicanti tintinnanti pompose: onestà, amore della verità, amore della sapienza, sacrificio per la conoscenza, eroismo del vero– c'è qualcosa in esse che fa gonfiare d'orgoglio. Ma noi eremiti e marmotte ci siamo persuasi da un pezzo, in tutta la segretezza della nostra coscienza di eremiti, che anche questo venerabile sfarzo di parole fa parte dell'abbigliamento, del ciarpame e della polvere dorata delle vecchie menzogne dell'inconsapevole vanità umana, e che anche sotto tali lusinghieri colori e sovradipinture si deve riconoscere il terribile testo di base *homo natura*. Ritradurre cioè l'uomo nella natura; trionfare delle molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni aggiuntive che sono state finora scarabocchiate e spennellate su quell'eterno testo di base *homo natura* \fare in modo che d'ora in avanti uomo stia di fronte all'uomo così come già oggi, indurito nella disciplina della scienza, sta di fronte all'*altranatura*, con gli occhi impavidi di Edipo e le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle arie adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato fin troppo a lungo: «Tu sei di più! Tu sei superiore! Tu hai un'altra origine!». Può essere, questo, un compito strano e pazzo, ma è pur sempre un *compito* -chi vorrebbe negarlo? Perché noi lo abbiamo scelto, questo pazzo compito? O detto altrimenti: «Perché mai la conoscenza?» – Ognuno ci domanderà questo. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che la domanda ce la siamo fatta già da noi cento volte, non abbiamo trovato e non troviamo nessuna risposta migliore...6

L'imparare ci trasforma, fa ciò che fa ogni alimentazione, che non si limita a «conservare» – come ben sa il fisiologo. Ma nel fondo di noi stessi, proprio

«laggiù», vi è certamente qualcosa che non impara niente, un granitico*fatum* spirituale, una granitica decisione e risposta predestinata a predestinate domande scelte. In ogni problema cardinale parla un immutabile «questo sono io»<sup>7</sup>; sull'uomo e sulla donna, per esempio, un pensatore non può cambiare quel che ha imparato, ma soltanto impararlo fino in fondo – può soltanto scoprire fino in fondo che cosa, al riguardo, «sta saldo» in lui. Si trovano per tempo certe soluzioni di problemi che proprio per noi costituiscono una forte cadenza; e magari le si chiama, da allora in poi, le proprie «convinzioni». In seguito si vedono in loro solo orme del cammino verso la conoscenza di sé, segnali che rimandano al problema che noi siamo – o meglio alla grande stupidaggine che noi siamo, al nostro*fatum* spirituale, a quel che «laggiù» in fondo è refrattario a ogni insegnamento. Per tutta questa delicatezza che ho appena usata riguardo a me stesso, mi sarà forse più facilmente consentito di enunciare qualche verità sulla «donna in sé»: posto che si sappia ormai fin dappprincipio che si tratta appunto soltanto delle mie verità.

La donna vuole rendersi indipendente, e per questo comincia a illuminare gli uomini sulla «donna in sé» – è questo uno dei peggiori progressi del *Yimbruttimentogenerale* dell'Europa. Giacché che cosa mai non porteranno alla luce questi goffi tentativi di scientificità e di autodenudamento femminili! La donna ha tanti motivi di pudore; nella donna si nasconde tanta pedanteria, superficialità, saccenteria, gretta arroganza, gretta sfrenatezza e immodestia – si studino soltanto i suoi rapporti con i bambini! – tutte cose che, in fondo, sono state finora represses e domate nel modo migliore dallapauraper l'uomo. Guai, sel'«eterna noiosità della donna» – ella ne è ricca! – può osare di farsi avanti! Guai, se ella comincia a disimparare radicalmente e per principio la sua abilità e arte, quella della grazia, del gioco, del fugare le preoccupazioni, dell'alleviare e del prendere alla leggera! la sua sottile capacità di suscitare piacevoli desideri! Già ora si sentono voci femminili che, per il santo Aristofane!<sup>8</sup> fanno paura; si sente minacciare, con medica esattezza, quel che la donna vuole come prima e ultima cosa dall'uomo. Non fa parte di pessimo gusto che la donna si accinga in tal modo a far la scienziata? Finora l'illuminare è stato per fortuna una cosa dell'uomo, una dote dell'uomo – quindi si restava «tra noi»; e, con tutto quello che le donne scrivono sulla «donna», ci si può riservare alla fine una buona dose di diffidenza sul fatto che la donna voglia e possa volere veramente essere illuminata su se stessa... Se poi con ciò la donna non cerca un nuovo *agghindament*o per sé – io credo che

l'agghindarsi faccia parte dell'eterno femminino, no? – ebbene, allora vuole che si abbia paura di lei – forse vuole con ciò dominare. Ma non vuole la verità: che gliene importa alla donna della verità? Niente è per sua natura più estraneo, ripugnante e ostile alla donna della verità – la sua grande arte è la menzogna, la sua faccenda suprema è l'apparenza e la bellezza. Riconosciamolo, noi uomini: noi rispettiamo e amiamo proprio quest'aria equivoca istintiva nella donna; noi che abbiamo la vita difficile ci accompagniamo volentieri, per alleviarcela, con creature tra le cui mani, sotto i cui sguardi e tra le cui tenere sciocchezze la nostra serietà, la nostra gravità e profondità ci appaiono quasi come delle sciocchezze. Alla fine io mi domando: ha mai una donna stessa riconosciuto profondità a una testa femminile, giustizia a un cuore femminile? E non è vero che, tutto sommato, è stata finora la donna stessa a disistimare di più «la donna»? e assolutamente non noi? Noi uomini desideriamo che la donna non vada avanti a compromettersi col dar lumi: sicché fu per la Chiesa previdenza virile e delicatezza verso la donna decretare: *mulier taceat in ecclesia*! Fu nell'interesse della donna che Napoleone fece intendere alla troppo loquace Madame de Staël: *mulier taceat in politicis*! – e io penso che sia un vero amico delle donne chi oggi grida loro: *mulier taceat de multerei*

233

Rivela corruzione degli istinti – anche prescindendo dal fatto che rivela cattivo gusto – che una donna si richiami espressamente a Madame Roland o a Madame de Staël o a Monsieur George Sand, quasi che in tal modo si dimostrasse qualcosa a favore della «donna in sé». Per gli uomini le suddette sono le tre donne ridicole in sé – e niente più – e proprio i migliori argomenti involontari contro l'emancipazione e l'indipendenza femminile.

234

La stupidità in cucina; la donna come cuoca; l'orribile sconsideratezza con cui si provvede al nutrimento della famiglia e del padrone di casa! La donna non capisce che cosa significhi il cibo: e vuole essere cuoca! Se la donna fosse una creatura pensante, avrebbe dovuto già, da millenni che cucina, scoprire i fatti più importanti della fisiologia e impossessarsi dei parimenti dei Tartari medici! Dalle cattive cuoche – dalla totale mancanza di ragione in cucina, lo sviluppo dell'uomo è stato impedito per molto tempo e danneggiato nel modo più grave: ancora oggi le cose non vanno molto meglio. Un discorso per le collegiali di lusso.



Ci sono locuzioni e tratti di spirito, ci sono sentenze, una man-ciatina di parole, in cui si cristallizza improvvisamente tutta una cultura, tutta una società. Ne fa parte ciò che una volta disse Madame de Lambert a suo figlio: «*Mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir*»– detto incidentalmente, le parole più materne e più sagge che siano mai state dette a un figlio.

Ciò che Dante e Goethe hanno creduto della donna – quegli cantando «Ella guardava suso, ed io in lei»<sup>9</sup>, questi traducendolo con «l'eterno femminino ci trae in alto»<sup>10</sup>– io non dubito che ogni donna di fine sentire respingerà questa credenza, perché proprio questa ella crede dell'eterno mascolino...

### *Sette piccoli proverbi di donne*

Come se ne fugge via la noia più greve, quando un uomo striscia ai nostri piedi!

La vecchiaia, ahimè, e la scienza danno forza anche a una virtù debole.

Un abito nero e un bel tacere vestono ogni donna giudiziosamente.

A chi sono grata nella felicità? A Dio! – e alla mia sarta.

Giovane: una grotta fiorita. Vecchia: ne sbuca fuori un drago.

Nome nobile, gamba ben fatta e un uomo in più: oh, foss'egli mio!

Poche parole, molto senno – ghiaccio liscio per l'asina!

Le donne sono state finora trattate dagli uomini come uccelli che, dopo aver spiccato il volo da una certa altezza, si sono smarriti abbassandosi fino a loro: come qualcosa di più fine, di più vulnerabile, di più selvaggio, di più singolare, di più dolce, di più spirituale –ma anche come qualcosa che si deve imprigionare affinché non se ne rivoli via.

Sbagliarsi sul problema fondamentale «uomo e donna», negare qui il più abissale antagonismo e la necessità di una tensione eternamente ostile, sognare qui forse di uguali diritti, di uguale educazione, di uguali pretese e doveri: è questo un *segnotipico* di una mente superficiale, e un pensatore che si sia dimostrato superficiale su questo punto pericoloso – superficiale nell'istinto! – può essere considerato in genere come sospetto, anzi come uno che si è tradito, che si è scoperto. Probabilmente sarà troppo «corto» su tutti i problemi fondamentali della vita, anche della vita futura, e non potrà scendere in *nessuna* profondità. Un uomo che invece ha profondità, nel suo spirito come nei suoi desideri, anche quella profondità della benevolenza che è capace di severità e durezza e viene facilmente scambiata per esse, può pensare sulla donna sempre e solo alla maniera *orientale*: dovrà concepire la donna come possesso, come proprietà che si può tenere sotto chiave, come qualcosa che è destinato a servire e proprio in ciò si realizza – dovrà in questo conformarsi all'enorme ragione dell'Asia, alla superiorità dell'istinto asiatico, come fecero una volta i Greci, essi che sono stati i migliori eredi e seguaci dell'Asia e che, come è noto, da Omero fino all'età di Pericle divennero, col *crescere* della cultura e con l'estendersi della loro forza, passo dopo passo anche *più severi* verso la donna, insomma più orientali. Quanto ciò fosse necessario, quanto logico, quanto anche umanamente auspicabile: su questo mediti ognuno per conto suo!

In nessuna epoca il sesso debole è stato trattato con tanta attenzione da parte degli uomini come nella nostra – ciò fa parte della tendenza e del fondamentale gusto democratici, allo stesso modo della mancanza di rispetto per la vecchiaia – perché meravigliarsi poi che di quest'attenzione si faccia subito abuso? Si vuole di più, si impara ad esigere, alla fine si trova quel tributo di stima già quasi offensivo, si preferirebbe la gara per quei diritti, anzi in senso vero e proprio la lotta: insomma la donna perde il pudore. Aggiungiamo che perde anche il buon gusto. Disimpara a *temere* l'uomo. Ma la donna che «disimpara a temere» sacrifica i suoi istinti più femminili. Che la donna osi farsi avanti, quando ciò che nell'uomo incute timore o, detto più esattamente, quando l'*uomo* nell'uomo non è più voluto e formato così, è abbastanza logico e anche abbastanza comprensibile; quel che è più difficile da capire è che, proprio per questo, la donna degenera. È quello che accade oggi: non illudiamoci al riguardo! Dovunque lo spirito industriale abbia sconfitto lo spirito militare e

aristocratico, la donna si arrabatta per conseguire l'indipendenza economica e giuridica di un commesso: «la donna come commessa» sta scritto sulla porta della società moderna che si va formando. Ma mentre in tal modo la donna si impossessa di nuovi diritti, cerca di farsi «padrona» e scrive sulle sue bandiere e bandierine il «progresso» della donna, avviene con terribile chiarezza proprio il contrario: *la retrocessione della donna*. Dalla rivoluzione francese in poi l'influsso della donna in Europa è diminuito nella stessa misura in cui sono aumentati i suoi diritti e le sue pretese; e l'«emancipazione» della donna», in quanto è voluta e promossa dalla donna stessa (e non soltanto da uomini dalla testa vuota), risulta essere per conseguenza un sintomo notevole del crescente infiacchimento e ottundimento degli istinti più femminili. Vi è stupidità in questo movimento, una stupidità quasi mascolina, di cui una donna ben riuscita – che è sempre una donna avveduta – dovrebbe vergognarsi da capo a piedi. Perdere la capacità di fiutare il terreno sul quale si può vincere con più sicurezza; trascurare di esercitarsi in quell'arte delle armi che le è propria; mettersi a precedere l'uomo, arrivando forse a «scrivere un libro», laddove prima ci si atteneva alla disciplina e a una raffinata e astuta umiltà; contrastare con virtuosa sfacciataggine la credenza dell'uomo che nella donna sia racchiuso un ideale radicalmente diverso, che esista un qualsiasi eterno e necessario femminile; persuadere l'uomo con molta energia e molte parole che non si deve mantenere, curare, proteggere e risparmiare la donna come un animale domestico tenero, singolarmente selvatico e spesso gradevole; andar cercando con malagrazia e indignazione tutti gli elementi di schiavitù e di servaggio che la posizione della donna nell'ordinamento sociale ha finora avuto e ha ancora in sé (come se la schiavitù fosse un argomento contro l'alta cultura e non piuttosto una condizione di ogni alta cultura, di ogni accrescimento di cultura) – cosa significa tutto questo se non uno sgretolamento degli istinti femminili, una sfemminilizzazione? Certo, tra gli asini eruditi di sesso maschile ci sono parecchi stolidi amici delle donne e corruttori della donna che consigliano alla donna di sfemminilizzarsi in tal modo e di imitare tutte le stupidaggini di cui è malato l'«uomo» in Europa, di cui è malata la «mascolinità» europea – i quali vorrebbero abbassare la donna fino alla «cultura generale», addirittura fino alla lettura dei giornali e alla politica attiva. Qua e là si vuole perfino fare delle donne degli spiriti liberi e dei letterati, come se una donna senza religione non fosse per un uomo profondo e senz'altro qualcosa di assolutamente ripugnante o ridicolo. Quasi dappertutto si rovinano loro i nervi con la più morbosa e pericolosa di tutte le specie di musica (la nostra modernissima musica tedesca) e le si rende ogni giorno più isteriche e inette alla loro prima e ultima missione, quella di partorire figli robusti. Si vuole in genere che si «coltivino» ancora di più e,

come si dice, che il «sesso debole» diventifortegrazie alla cultura, come se la storia non insegnasse nel modo più persuasivo possibile che il «coltivarsi» dell'uomo e l'indebolimento – cioè indebolimento, disgregamento, intaccamento dellaforza di volontà– sono andati sempre di pari passo, e che le donne più potenti e influenti del mondo (da ultimo anche la madre di Napoleone) dovettero il loro potere e il sopravvento che presero sugli uomini proprio alla loro forza di volontà – e non ai maestri di scuola! – Ciò che nella donna incute rispetto e piuttosto spesso timore è la suanatura, che è «più naturale» di quella dell'uomo, la sua genuina rapace astuta duttilità, i suoi artigli di tigre sottoil guanto, la sua ingenuità nelTegoismo, la sua ineducabilità e intima selvatichezza, l'inafferrabilità, vastità, vaghezza dei suoi desideri edelle sue virtù... Ciò che, nonostante ogni paura, ispira pietà perquesta bella e pericolosa gatta «donna», è che essa è più sofferente,più vulnerabile, più bisognosa d'amore ed appare più condannata alla delusione di qualunque altro animale. Paura e pietà: con questi sentimenti l'uomo è stato finora di fronte alla donna, sempre con un piede già nella tragedia che lacera estasiando. Ma come, e così tutto questo sarebbe ormai finito? Ed è in atto il~~disincanto~~della donna? Si sta ella lentamente trasformando in creatura noiosa? Oh, Europa, Europa! Si conosce l'animale con le corna che è stato per te sempreil più attraente e il cui pericolo ti minaccia sempre di nuovo. La tua vecchia fiaba<sup>11</sup> potrebbe ancora una volta diventare «storia» – ancora una volta un'enorme stupidità potrebbe ridurti alla sua mercé e trascinarti via! E sotto di essa non ci sarebbe nessun Dio nascosto,no! ma solo un'idea, un'«idea moderna»!...

1.*L'époque est venue de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en Amérique. Tout tombe en pourriture ici: religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebâtir à neuf en Amérique*», Galiani, *op. cit.*, lettera del 18 maggio 1776. Il 4 luglio ci sarebbe stata la proclamazione d'indipendenza degli Stati Uniti.

2.Nietzsche era stato a Napoli il 26 e 27 ottobre 1776, per incontrarvi l'amica Malwida von Meysenbug prima di iniziare con lei, l'amico Rée e l'allievo Brenner, il soggiorno sorrentino di quell'inverno. Poi vi era stato ancora il 13 e 14 febbraio, durante il carnevale, per consultare uno specialista della facoltà di medicina.

3.Il verso di Ovidio suona: «*Nititur in vetitum semper, cupimusque negata*» (Ci fissiamo sempre sui proibito e desideriamo le cose che ci sono negate). *Amores*, III, 4, 17. Citato anche in GM, Terza dissertazione, § 9. Cfr. anche lettera di Galiani del 13 aprile 1776, *op. cit.*: «*On ne connaît pas les hommes: nititur in vetitum*».

4.Aggiunta di Nietzsche su una copia diJGB:«... questo Helvétius,ce sénateur Pococurante»,per dirla con Galiani. In*op. cit.*, I, 217 (BN), Galiani fa riferimento a un personaggio delCandidedi Voltaire che era disgustato del proprio benessere. Helvétius soffriva della propria ricchezza.

5.In italiano nel testo.

6.Questa parte finale vale come cifra di Nietzsche: guadagno di verità e onestà sul piano moralistico; slittamento sul piano della «conoscenza», cioè sul piano filosofico, assoluto.

Sviluppata consequenzialmente, questa «conquista» di Nietzsche porta all'animalità e alla disumanità.

7. Parole pronunziate da Lutero il 27 marzo 1521 davanti ai dignitari dell'impero e in presenza di Carlo V. Anche questa è una cifra, la cifra della speculazione di Nietzsche. La filosofia è subordinata all'individuo e più in particolare al *pathos* personale del filosofo, la filosofia alla psicologia, concepita questa appunto come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» (af. 23). Cfr. anche GM, Terza dissertazione, § 22. Va tuttavia detto che il *pathos* personale non è gratuito ma è una formazione storica, che nel filosofo e in genere nei grandi diventa una costellazione pregnante dell'epoca, come per esempio quella stessa che per Rohde era la mania, cioè il *pathos*, della nobiltà di Nietzsche.

8. Prassagora: «Propongo di affidare lo stato in mano alle donne: è necessario! Anche nelle case, facciamo amministrare tutto a loro», Aristofane, *Ecclesiiazuse*, in *Le commedie*, III, Laterza, Bari, 1977, p. 641.

9. Cfr. DANTE, *Divina Commedia*, Paradiso, II, 22: «Beatrice in suso, ed io in lei guardava».

10. Cfr. GOETHE, *Faust*, II, vv. 12110-12111.

11. Allusione al ratto d'Europa raccontato nelle *Metamorfosi*, II, di Ovidio.

PARTE OTTAVA  
POPOLI E PATRIE

240

Ho sentito<sup>1</sup>, ancora una volta per la prima volta, *Vouverture dei Maestri cantoridi* Richard Wagner: è un'arte magnifica, sovraccarica, pesante e tarda, che ha l'orgoglio di presupporre ancora vivi, per la sua comprensione, due secoli di musica. Fa onore ai Tedeschi che un tale orgoglio non abbia fatto male i conti! Quali succhi e forze, quali stagioni e zone di cielo non sono qui mescolati! Quest'arte dà un'impressione ora di antiquato, ora di estraneo, acerbo ed eccessivamente giovane, è altrettanto arbitraria che sfarzosamente tradizionale, non di rado è brigantesca, ancora più spesso aspra e grossolana – ha fuoco e coraggio e insieme la pelle avvizzita e scialba dei frutti che maturano troppo tardi. Scorre larga e piena: e improvvisamente un attimo di inesplicabile esitazione, quasi un vuoto che si apre tra causa ed effetto, un'oppressione che ci fa sognare, quasi un incubo – ma ecco che già si allarga e si dispiega nuovamente il vecchio fiume di piacere, del piacere più svariato, di vecchia e nuova felicità, *moltocompresa* la felicità che l'artista ricava da se stesso e della quale non vuole far mistero, la sua stupita felice consapevolezza della maestria dei mezzi qui impiegati, dei nuovi mezzi artistici appena conquistati e non ancora sperimentati, come sembra rivelarci. In-somma, nessuna bellezza, nessun meridione, nessuna meridionale sottile chiarezza di deo, nessuna leggiadria, nessuna danza, neanche la minima volontà di logica; una certa goffaggine addirittura, che viene ancora sottolineata, come se l'artista volesse dirci: «essa fa parte dei miei intenti»; un pesante paludamento, qualcosa di volontariamente barbarico e solenne, uno sfavillare di erudite evenerande preziosità e merletti; qualcosa di tedesco, nel senso migliore e peggiore della parola, qualcosa di multiforme, di informe e di inesauribile alla maniera tedesca; una certa tedesca poderosità e sovrabbondanza d'anima, che non ha paura di nascondersi sotto le raffinatezze della decadenza – che forse soltanto qua si sente completamente a suo agio; un vero autentico

contrassegno dell'anima tedesca, che è insieme giovane e decrepita, stramatura e straricca ancora di avvenire. Questa specie di musica esprime nel modo migliore ciò che io penso dei Tedeschi: essi appartengono all'altroi e al posdomani – *non hanno ancora un oggi*.

Noi «buoni Europei»: anche noi abbiamo ore in cui ci permettiamo un bel patriottismo, un tonfo e una ricaduta nei vecchi amori e nelle vecchie angustie – ne ho appena dato una prova – ore di ribollimenti nazionali, di affanni patriottici e di ogni altra specie di antiquati rigurgiti di sentimento. Spiriti più pesanti di quanto non siamo noi smaltiranno, quel che per noi si limita a qualche ora e si conclude in qualche ora, solo in lunghi periodi di tempo, gli uni in mezz'anno, gli altri in mezza vita umana, a seconda della rapidità e forza con cui digeriscono ed «effettuano il ricambio». Sì, potrei immaginare razze ottuse ed esitanti che anche nella nostra frenetica Europa avessero bisogno di un mezzo secolo per superare tali attacchi atavici di patriottismo e di attaccamento alla zolla e per tornare nuovamente alla ragione, voglio dire al «buon europeismo». Ed ecco che, mentre vado divagando su questa possibilità, mi capita di diventare testimone auricolare di un colloquio tra due vecchi «patrioti» – erano entrambi manifestamente duri d'orecchi e parlavano perciò con voce tanto più alta. «*Costui* si intende e sa di filosofia quanto un contadino o uno studente membro di una corporazione – diceva l'uno – è ancora senza colpa. Ma che importanza ha oggi questo? È l'epoca delle masse: si stendono a pancia sotto di fronte a tutto ciò che fa massa. E cesi anche *in politicis*. Uno statista che innalzi loro una nuova torre di Babele, che ammassi un qualche enorme impero o potenza, lo chiamano “grande” – che importa che noi, più prudenti e più riservati, per il momento non vogliamo ancora abbandonare l'antica convinzione che soltanto una grande idea possa dare grandezza a un'azione e a una causa. Ammettendo che un uomo di Stato mettesse il suo popolo nella situazione di condurre da allora in poi una “grande politica”, alla quale esso fosse per natura poco portato e preparato, sicché dovrebbe, per amore di una nuova e dubbia mediocrità, sacrificare le sue vecchie e sicure virtù – ammettendo che un uomo di Stato condannasse il suo popolo al “far politica” in genere, mentre esso aveva fino allora di meglio da fare e da pensare e non riusciva a liberarsi, in fondo alla propria anima, di un prudente disgusto per l'inquietudine, il vuoto e il chiasso della diabolica litigiosità dei popoli veramente intenti a far politica – ammettendo che un tale uomo di Stato pungolasse le sopite passioni e brame del suo popolo, facesse un'onta della sua riluttanza e del suo piacere di starsene fino allora in disparte,

e una colpa della sua predilezione per ciò che è straniero e della sua segreta infinità; che gli svalutasse le sue più intime inclinazioni, gli rovesciasse la coscienza, rendesse angusto il suo spirito, “nazionale” il suo gusto – ma come, un uomo di Stato che facesse tutto questo, che il suo popolo dovrebbe scontare per tutto il suo avvenire, sempreché avesse un avvenire, un tale uomo di Stato sarebbe grande?» «Indubbiamente!» gli rispose animata-mente l’altro patriota: «altrimenti non avrebbe potuto farlo! Era forse pazzesco volere qualcosa del genere? Ma forse all’inizio ogni cosa grande è soltanto pazzesca!» «Che abuso delle parole!» gridò di rimando il suo interlocutore: «forte! forte! forte e pazzo! Non grande!» I due vecchi si erano visibilmente accalorati, quando in tal modo si urlavano in faccia le loro verità; ma io, nella mia felicità e nel mio aldilà, considerai quanto presto uno forte sarebbe stato soverchiato da uno ancora più forte; e anche che per l’appiattimento spirituale di un popolo c’è una compensazione, che cioè un altro diventi più profondo.

Si chiami pure «civilizzazione» o «umanizzazione» o «progresso» ciò in cui oggi viene cercato il tratto distintivo degli Europei; o lo si chiami semplicemente senza lode e biasimo, con una formula politica, il movimento democratico dell’Europa; dietro tutte le ragioni morali e politiche ostentate» a cui si rimanda con tali formule, si compie un immenso processo fisiologico che si fa sempre più fluido – il processo di un’omogeneizzazione degli Europei, il loro crescente distacco dalle condizioni nelle quali sorgono razze legate al clima e alle classi, la loro crescente indipendenza da ogni milieu determinato che vorrebbe imprimersi per secoli sempre con le stesse esigenze nell’anima e nel corpo – dunque la lenta ascesa di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade che, detto in termini fisiologici, possiede, come suo contrassegno caratteristico, un massimo di arte e forza di adattamento. Questo processo dell’Europeo in divenire, che può essere rallentato nel suo ritmo da grandi ricadute, ma che forse proprio per questo guadagna e cresce in veemenza e profondità – ne fa parte l’ancor oggi imperversante *Sturm und Drang* del «sentimento nazionale», come anche l’anarchismo che proprio adesso sta venendo su – questo processo porterà probabilmente a risultati sui quali vorrebbero contare metto di tutti i suoi ingenui promotori e laudatori, gli apostoli delle «idee moderne». Le stesse nuove condizioni tra le quali si formerà in media un livellamento e una medio-crizzazione dell’uomo – un utile, laborioso, variamente adoperabile ed utile animale del gregge – sono atte nel più alto grado a dare origine a uomini d’eccezione della qualità più pericolosa e attraente. Mentre cioè quella forza di



adattamento, che sperimenta condizioni sempre mutevoli e con ogni generazione, quasi a ogni decennio, comincia un nuovo lavoro, rende affatto impossibile la *potenza* del tipo; mentre l'impressione complessiva suscitata da tali Europei dell'avvenire sarà probabilmente quella di lavoratori di vari generi, chiacchieroni, abulici ed estremamente disponibili, che hanno *bisogno* del padrone, di chi li comandi, come del pane quotidiano; mentre quindi la democratizzazione dell'Europa sfocia nella generazione di un tipo preparato nel senso più sottile *alasciavitù*, in qualche caso isolato ed eccezionale l'uomo *fortedovrà* riuscire più forte e più ricco di quanto sia forse mai riuscito finora – grazie alla spregiudicatezza della sua educazione, grazie all'immensa varietà dei suoi esercizi, delle sue arti e delle sue maschere. Volevo dire: la democratizzazione dell'Europa è insieme un'involontaria organizzazione per l'allevamento di *tiranni* – intendendo la parola in ogni senso, anche in quello più spirituale.

243

Sento con piacere che il nostro sole si sta dirigendo con moto rapido verso la costellazione di *Ercole*, e spero che l'uomo su questa terra faccia in ciò come fa il sole. E noi in testa, noi buoni Europei!

244

Ci fu un tempo in cui si era abituati a distinguere i Tedeschi con l'attributo di «profondi». Ora che il tipo più acclamato del nuovo germanesimo aspira a tutt'altri onori e in tutto ciò che ha profondità sente forse la mancanza di «incisività», è quasi d'attualità e patriottico dubitare se allora, con quell'elogio, non si sia preso un abbaglio; se insomma la profondità tedesca non sia in fondo qualcosa d'altro e di peggiore – e qualcosa di cui, grazie a Dio, si è in procinto di sbarazzarsi con successo. Facciamo dunque il tentativo di cambiare idea intorno alla profondità tedesca; per questo non c'è bisogno di nien-t'altro che di un po' di vivisezione dell'anima tedesca. L'anima tedesca è soprattutto multiforme, di varia origine, più composta e sovrapposta che non veramente cosiruita: ciò dipende dalla sua derivazione. Un Tedesco che si volesse azzardare ad affermare: «Due anime albergano, ah, nel mio petto!<sup>3</sup>» rimarrebbe molto lontano dalla verità, o più esattamente, rimarrebbe di molte anime indietro alla verità. Come il popolo della più mostruosa mescolanza e confusione di razze, forse addirittura con una prevalenza dell'elemento pre-ariano, come «popolo di mezzo» in ogni senso, i Tedeschi sono più inafferrabili, più vasti, più contraddittori, più sconosciuti, più imprevedibili, più sorprendenti, anche più terribili di quanto non siano altri popoli –

sfuggono a una *definizione* e sono già per questo la disperazione dei Francesi. E un tratto distintivo dei Tedeschi che per loro il problema «Che cosa è tedesco? 4» non muoia mai. Kotzebue conosceva certo abbastanza i suoi Tedeschi: «Siamo stati capiti», lo acclamavano esultando – ma anche Sand 5 credeva di averli capiti. Jean Paul sapeva quel che faceva quando si pronunciò rabbiosamente contro le menzognere ma patriottiche lusinghe ed esagerazioni di Fichte 6 – ma è probabile che Goethe la pensasse sui Tedeschi diversamente da Jean Paul, sebbene gli desse ragione riguardo a Fichte. Che cosa ha Goethe veramente pensato dei Tedeschi? – Ma egli non ha mai parlato chiaramente di molte cose che gli stavano intorno e finché visse s'intese del bel tacere – probabilmente aveva i suoi buoni motivi. Certo è che non furono le «guerre per la libertà» che gli allietarono lo sguardo, e tanto meno la rivoluzione francese. L'avvenimento a causa del quale ripensò il suo Faust e anzi l'intero problema «uomo», fu l'apparizione di Napoleone. Ci sono parole di Goethe in cui, quasi come se parlasse da straniero, egli sentenzia con impaziente durezza su ciò che i Tedeschi ascrivono a loro orgoglio. Il famoso cuore tedesco egli lo definisce una volta come «indulgenza per le debolezze altrui e proprie 7». Ebbe torto a dire così? – i Tedeschi si contraddistinguono per il fatto che su di essi è raro avere completamente torto. L'anima tedesca ha in sé passaggi e contropassaggi, vi sono in essa caverne, nascondigli, segrete; il suo disordine ha molto del fascino del mistero; il Tedesco s'intende bene dei sentieri segreti che portano al caos. E come ogni cosa ama il suo simbolo, così il Tedesco ama le nuvole e tutto ciò che è vago, in divenire, crepuscolare, umido e velato; l'incerto, il non-formato, qualsiasi cosa che si sposta e che cresce, egli la sente come «profonda». Il Tedesco stesso non è, *diviene*, «si sviluppa». Lo «sviluppo» è perciò il vero reperto e parto tedesco nel gran regno delle formule filosofiche – un concetto imperante che, in alleanza con la birra tedesca e la musica tedesca, opera per germanizzare tutta l'Europa. Gli stranieri si fermano stupiti e affascinati di fronte agli enigmi che vengono loro proposti dalla natura contraddittoria nel fondo dell'anima tedesca (che Hegel ha elevati a sistema e Richard Wagner ha da ultimo anche messo in musica). «Bonari e perfidi» – un tale accostamento, insensato per ogni altro popolo, si giustifica sfortunatamente fin troppo spesso in Germania: si provi a vivere per qualche tempo tra gli Svevi! La pesantezza del dotto tedesco, la sua insulsaggine sociale si concilia terribilmente bene con un funambolismo interiore e una disinvolta audacia, che tutti gli dèi hanno già imparato a temere. Se si vuole l'«anima tedesca» spiattellata *ad oculos*, si provi a guardare addentro al gusto, alle arti e ai costumi tedeschi: quale barbara indifferenza per il «gusto»! Come qui la cosa più nobile è messa accanto a quella più volgare! Quanto tutta questa economia delle anime è disordinata e ricca! Il Tedesco *trascina* la sua anima, trascina tutto

quello che sperimenta nella sua interiorità. Digerisce male i suoi avvenimenti, non ne viene mai «a capo»; la profondità tedesca è spesso solo una digestione difficile e rallentata. E come tutti i malati cronici, tutti i dispeptici hanno tendenza alla comodità, così il Tedesco ama la «franchezza» e la «probità»: come *è comodo essere franchi e probi!* E questo forse oggi il travestimento più pericoloso e più felice di cui il Tedesco sia capace, questa familiarità, questo venire incontro, questo scoprire le carte dell'*onestà* tedesca: essa è la sua vera arte mefistofelica, con essa egli può «fare ancora molta strada»<sup>8</sup>! Il Tedesco si lascia andare, guarda per di più con occhi buoni leali azzurri vuoti tedeschi – e subito gli stranieri lo scambiano per la sua veste da camera! Volevo dire: sia la «profondità tedesca» quello che vuole – non ci permetteremo forse, strettamente fra noi, di riderne? – faremo bene a tenere alto anche per l'avvenire l'aspetto e il buon nome e a non alienare troppo a buon mercato la nostra antica reputazione di popolo della profondità in cambio dell'«incisività» prussiana e dell'arguzia e sabbia berlinese<sup>9</sup>. E saggio per un popolo farsi passare, *lasciarsi* passare per profondo, maldestro, bonario, onesto, malaccorto: ciò potrebbe addirittura essere profondo! Infine: bisogna fare onore al proprio nome – non ci si chiama invano il popolo «tiusche», cioè il popolo che inganna  
...<sup>10</sup>

Il «buon tempo antico» è morto, con Mozart ha cantato il suo ultimo canto. Quale fortuna *per noi* che il suo rococò ci parli ancora, che la sua *buona società*, i suoi teneri vaneggiamenti, la sua gioia fanciullesca per le cineserie e gli svolazzi, la sua cortesia del cuore, il suo desiderio di tutto ciò che è grazioso, innamorato, danzante, felice di piangere, la sua fede nel sud possano ancora appellarsi a un qualche *residuo* in noi! Ahimè, un giorno tutto questo sarà finito! Ma chi può dubitare che ancor prima sarà finita la capacità di capire e gustare Beethoven? – il quale è stato invero solo l'ultima risonanza di una transizione e rottura stilistica *enon*, come Mozart, l'ultima risonanza di un grande gusto europeo durato per secoli. Beethoven è l'avvenimento intermedio tra una vecchia anima marcia che continua a disfarsi e un'anima avvenire stragiovane che continua *avvenire*; la sua musica è avvolta in quella luce crepuscolare di un eterno perdere e di un eterno errabondo sperare – la stessa luce in cui era immersa l'Europa quando sognava con Rousseau, quando danzava intorno all'albero della libertà della rivoluzione e infine quando quasi cadeva in adorazione davanti a Napoleone, Ma come impallidisce presto oggi proprio *questo* sentimento, com'è difficile oggi già il *sapere* intorno a questo sentimento – come suona estranea al nostro orecchio la lingua di quei

Rousseau, Schiller, Shelley, Byron, nei quali *tutti insieme* aveva trovato la via della parola lo stesso destino dell'Europa che era riuscito a cantare con Beethoven! – Quella musica tedesca che è venuta dopo fa parte del romanticismo, ossia di un movimento, storicamente considerato, ancora più breve, ancora più fuggevole, ancora più superficiale di quel che è stato quel grande intermezzo, quel trapasso dell'Europa da Rousseau a Napoleone e all'avvento della democrazia. Weber: ma che cosa sono oggi *per noi* *Franco cacciatore* e *Oberon*? O lo *Hans Heiling* o il *Vampiro* di Marschner? O perfino il *Tannhäuser* di Wagner? Tutta questa musica si è spenta, anche se non è stata ancora dimenticata. E poi tutta questa musica del romanticismo non era abbastanza nobile, non era abbastanza musica per aver ragione anche altrove che in teatro e davanti alla moltitudine; era fin dappprincipio musica di second'ordine, che tra i veri musicisti era poco considerata. Diversamente stavano le cose con Felix Mendelssohn, quel maestro alcionio che, per la sua anima più lieve più pura e più beata, fu presto riconosciuto e altrettanto presto dimenticato: come il più *bèl'* *incidente* della musica tedesca. Ma per quanto riguarda Robert Schumann, che prendeva tutto sul serio e che fin dall'inizio è stato anche lui preso sul serio – è l'ultimo che abbia fondato una scuola – non è oggi tra noi considerata una fortuna, una boccata d'aria, una liberazione, che proprio questo romanticismo schumanniano sia superato? Schumann, che si era rifugiato nella «Svizzera sassone» della sua anima, con la sua indole per metà wertheriana e per metà jeanpauliana, e certo non beethoveniana! certo non byroniana! – la musica del suo *Man-fredè* una cantonata e un equivoco fino all'ingiustizia – Schumann con il suo gusto, che era in fondo un gusto piccino (cioè una tendenza pericolosa, per i Tedeschi doppiamente pericolosa, al tranquillo lirismo e all'ubriacatura del sentimento), che scarta continuamente di lato, che ritrosamente si trae in disparte e si ritira, un uomo nobile e delicato, che gozzovigliava in una felicità e in un dolore meramente anonimi, una specie di ragazza *enoli me tangere*<sup>11</sup> fin dall'inizio: questo Schumann non era ormai nient'altro che un avvenimento *tedesco* nella musica, non più un avvenimento europeo come lo era stato Beethoven e come, in misura ancora maggiore, lo era stato Mozart – con lui incombe sulla musica tedesca il suo più grande pericolo, quello di non essere più la *voce dell'anima europeae* di abbassarsi a un mero patriottismo.

– Che tortura sono i libri scritti in tedesco per colui che ha il *terzo* orecchio! Come costui se ne sta malvolentieri accanto al lento volgersi di quella palude di suoni senza armonia, di ritmi senza danza, che i Tedeschi chiamano un

«libro»! E poi il Tedesco che *legge* libri! Come legge pigramente, con che malavoglia, come legge male! Quanti Tedeschi sanno ed esigono da sé di sapere che in ogni frase ben costruita vi è *arte* – arte che dev'essere divinata se il periodo dev'essere compreso! Basta per esempio fraintenderne il ritmo, e il periodo stesso è frainteso! Che non si possa essere in dubbio sulle sillabe ritmicamente decisive, che si senta come voluta e quindi come affascinante la rottura di una simmetria troppo serrata, che si tenda un orecchio fino e paziente a ogni *taccato*, a ogni *rubato*, che si indovini il senso nella successione delle vocali e dei dittinghi, e con che delicatezza e ricchezza essi possono colorirsi e cambiare di tonalità nel loro rincorrersi: chi tra i Tedeschi che leggono libri ha abbastanza buona volontà per riconoscere doveri ed esigenze di tal genere e per prestare ascolto a tanta arte e a tanti intendimenti nella lingua? Alla fine appunto «non si ha l'orecchio per ciò», e così i più forti contrasti di stile non vengono sentiti e i più raffinati mezzi artistici sono come *sprecati* davanti ai sordi. Questi furono i miei pensieri quando notai in che modo grossolano e cervelletico venivano confusi tra loro due maestri dell'arte della prosa, uno dal quale le parole gocciolano lentamente e freddamente, come dalla volta di un'umida grotta – egli conta sul loro cupo suono e risonanza – e un altro che maneggia la lingua come una flessibile spada e sente dal braccio fino all'alluce la pericolosa felicità della vibrante affilatissima lama, che vuol mordere, sibilare, trinciare.

Quanto poco lo stile tedesco abbia a che fare con il suono e con le orecchie, lo si vede dal fatto che proprio i nostri buoni musicisti scrivono male. Il Tedesco non legge ad alta voce, non per l'orecchio, ma soltanto con gli occhi: frattanto le orecchie le ha messe nel cassetto. L'uomo antico, quando leggeva – accadeva piuttosto di rado – leggeva qualcosa a se stesso, cioè ad alta voce. Ci si meravigliava se qualcuno leggeva in silenzio e ci si domandava in segreto quali potessero esserne le ragioni. Ma «a voce alta» vuol dire: con tutti i rigonfiamenti, le inflessioni, i cambiamenti di tono e le variazioni di ritmo che costituivano la gioia degli antichi nella vita *pubblica*. Allora le leggi dello stile scritto erano le stesse dello stile parlato; e le leggi di quest'ultimo dipendevano in parte dallo stupefacente perfezionamento, dalle raffinate esigenze dell'orecchio e della laringe, e per il resto dalla robustezza, dalla continuità e potenza polmonare degli antichi. Un periodo è, nel senso degli antichi, soprattutto una totalità fisiologica, in quanto è contenuto in un solo respiro. Periodi come quelli che si trovano in Demostene e Cicerone, che per due volte salgono e per due volte scendono, e il tutto entro un solo respiro: questi erano

godimenti per gli uomini *antichi*, che, per la loro propria formazione, sapevano apprezzare la virtù ripostavi, la rarità e difficoltà del pronunciare un tale periodo – noi non abbiamo propriamente un diritto *al grande periodo*, noi moderni, noi dal respiro corto in ogni senso! Questi antichi erano infatti tutti quanti dilettanti nell'arte dell'eloquenza, quindi conoscitori, quindi critici – per questo esigevano il massimo dai loro oratori; allo stesso modo che nel secolo scorso, quando tutti gli Italiani e le Italiane sapevano cantare, il virtuosismo canoro (e con esso anche Fatte della melodia) giunse da loro al culmine. Invece in Germania c'è stato (fino all'epoca più recente, in cui una specie di eloquenza tribunizia muove, timida e goffa, i suoi giovani vanni) veramente solo un genere di discorso pubblico *epiù uomo* artisticamente costruito: quello che proveniva dall'alto del pulpito. Solo il predicatore sapeva in Germania quanto pesa una sillaba, quanto una parola, in che modo una frase batte, salta, precipita, corre, si spegne; solo lui aveva una coscienza nelle orecchie, e molto spesso una cattiva coscienza; giacché non mancano ragioni del fatto che solo raramente, e quasi sempre troppo tardi, sia stata raggiunta proprio da un Tedesco l'eccellenza nell'oratoria. Il capolavoro della prosa tedesca è perciò, logicamente, il capolavoro del suo più grande predicatore: la *Bibbia* è stata finora il miglior libro tedesco. A paragone della Bibbia di Lutero, quasi tutto il resto non è che «letteratura»<sup>12</sup> – una cosa che non è cresciuta in Germania e che perciò anche non si è trapiantata e non cresce nei cuori tedeschi: come invece ha fatto la Bibbia.

248

Ci sono due specie di genio: una che soprattutto genera e vuol generare, e un'altra che si lascia volentieri fecondare e partorisce. E parimenti ci sono tra i popoli geniali quelli a cui è toccato il problema femminile della gravidanza e il segreto compito del plasmare, maturare, perfezionare – i Greci per esempio furono un popolo di questo genere e così pure i Francesi – e altri che devono fecondare e diventare causa di nuovi ordinamenti della vita – come gli Ebrei, i Romani e, domandando in tutta modestia, forse anche i Tedeschi? – popoli tormentati ed estasiati da febbri sconosciute e irresistibilmente spinti fuori di se stessi, innamorati e smaniosi ci altre razze (quelle che si «lasciano fecondare») e in ciò avidi di dominio come tutti coloro che si fanno pieni di forza generativa e quindi di «grazia di Dio». Queste due specie di genio si cercano come l'uomo e la donna; ma anche si fraintendono – come l'uomo e la donna.

249

Ogni popolo ha la propria tartuferia, e la chiama le sue virtù, La parte migliore di quel che si è non la si conosce – non la si può conoscere.

250

Che cosa deve l'Europa agli Ebrei? Molte cose, buone e cattive, e soprattutto una, che tiene insieme del meglio e del peggio: il grande stile nella morale, la terribilità e maestà di esigenze infinite, significati infiniti, tutto il romanticismo e la sublimità delle problematiche morali – e conseguentemente proprio la parte più attraente, più capziosa ed eletta di quei giochi di colore e di quelle seduzioni di vita, nel cui riflesso oggi rosseggia – sta forse per spegnersi – il cielo della nostra cultura europea, il suo cielo crepuscolare. Noi, artisti, spettatori e i filosofi, siamo per questo riconoscenti agli Ebrei.

251

Bisogna aspettarsi e accettare che a un popolo che soffre, *vuol* soffrire, di febbre nervosa nazionalistica e di ambizione politica passino per la mente varie nubi e perturbazioni, insomma piccoli attacchi di istupidimento, per esempio ai Tedeschi di oggi ora l'idiozia antifrancese, ora quella antisemitica, ora quella antipolacca, ora quella cristiano-romantica, ora quella wagneriana, ora quella teutonica, ora quella prussiana (si guardino un po' questi poveri storici, questi Sybel e Treitschke e le loro teste avvolte in spesse fasce), e comunque si chiamino tutti questi piccoli annebbiamenti dello spirito e della coscienza tedeschi. Mi si perdoni se anch'io, in una breve e azzardata sosta in questo territorio molto inquinato, non sono stato risparmiato dalla malattia e ho già cominciato a farmi, come tutti, delle idee su cose che non mi riguardano affatto: primo sintomo dell'infezione politica. Per esempio sugli Ebrei: si ascolti. Non ho incontrato ancora nessun Tedesco che fosse ben disposto verso gli Ebrei; e per quanto assoluto possa essere il rifiuto del vero e proprio antisemitismo da parte di tutti gli uomini e i politici prudenti, anche questa prudenza e politica non è rivolta magari contro il genere del sentimento stesso, ma soltanto contro la sua pericolosa smoderatezza, in particolare contro l'espressione insulsa e ignominiosa di questo sentimento smoderato – su ciò non ci si può ingannare. Che la Germania abbia Ebrei *indiscretamente* *abbondanza*, che lo stomaco tedesco, il sangue tedesco abbia difficoltà (e avrà difficoltà ancora a lungo) a smaltire anche solamente questo *quantum* «ebraico» – così come l'hanno smaltito gli Italiani, i Francesi e gli Inglesi, in conseguenza di una più robusta digestione: è questo il chiaro messaggio e linguaggio di un istinto generale a cui si deve dare ascolto e secondo cui si deve agire. «Non lasciar più entrare altri Ebrei! E sbarrare le porte, specialmente verso l'Est

(anche verso l'Austria) !» così comanda l'istinto di un popolo dall'indole ancora debole e indeterminata, la quale potrebbe essere facilmente cancellata, facilmente estinta da una razza più forte. Ma gli Ebrei sono senza alcun dubbio la razza più forte, più tenace e più pura che viva oggi in Europa; essi sono capaci di imporsi anche nelle condizioni peggiori (anzi meglio che nelle migliori), in forza di alcune virtù che oggi si vorrebbero bollare come vizi – in forza, soprattutto, di una fede risoluta, che non ha bisogno di vergognarsi delle «idee moderne»; essi cambiano, *quandocambiano*, sempre e soltanto così come fa le sue conquiste l'impero russo – come un impero che ha tempo e non è nato ieri – cioè in base al principio «quanto più lentamente è possibile». Un pensatore che porti nella coscienza l'avvenire dell'Europa, dovrà fare i conti, in tutti i progetti che formerà dentro di sé circa questo avvenire, con gli Ebrei come con i Russi, in quanto sono per il momento i fattori più sicuri e più probabili nel grande gioco e nella grande lotta delle forze. Ciò che oggi in Europa si chiama «nazione» e propriamente è più unares *factachenata* (anzi talvolta assomiglia fino a confondersi a unares *ficta et pietà*) è in ogni caso qualcosa in divenire, qualcosa di giovane, di facilmente alterabile, non ancora una razza, e tanto meno qualcosa *diaere perennius* com'è il ceppo ebraico. Queste «nazioni» dovrebbero guardarsi accuratamente da ogni impetuosa concorrenza e ostilità! Che gli Ebrei, se volessero – o, se li si costringesse a ciò, come sembra che vogliano fare gli antisemiti – già adesso *potrebbero* avere il predominio, anzi affatto letteralmente il *dominio* sull'Europa, è sicuro; che essi non operino e non facciano piani in tal senso, altrettanto. Per il momento vogliono e desiderano piuttosto, perfino con una certa insistenza, essere assorbiti e risucchiati in Europa e dall'Europa, anelano ad essere finalmente stabili, accettati e rispettati in un qualunque luogo e a porre termine alla vita nomade, all'«Ebreo errante»; e bisognerebbe prendere in seria considerazione questo desiderio e questa aspirazione (che forse esprimono già un'attenuazione degli istinti ebraici) e venir loro incontro: al qual fine sarebbe probabilmente utile e giusto espellere dal paese i contestatori antisemiti. Venire incontro con ogni prudenza, selezionando, all'incirca come fa la nobiltà britannica. È palmare che anche i tipi più forti e già saldamente forgiati del nuovo germanesimo potrebbero, senza alcuna esitazione, entrare in rapporto con loro, per esempio la nobiltà militare della Marca. Sarebbe interessante da vari punti di vista vedere se non si possa aggiungere, innestare all'arte ereditaria del comando e dell'obbedienza – in entrambe le cose il suddetto paese è oggi classico – il genio del denaro e della pazienza (e soprattutto un po' di spirito e di spiritualità, che nel suddetto luogo mancano abbondantemente). Ma qui conviene che io interrompa questa mia esaltazione della tedescheria e questa mia conclone, perché vengo ormai a toccare quel che più mi sta a cuore, il



«problema europeo», come io lo intendo, l'allevamento di una nuova casta governante in Europa.

252

Non sono una razza filosofica, questi Inglesi! Bacone significa un *attacco* allo spirito filosofico in genere, Hobbes, Hume e Locke uno svilimento e un deprezzamento del concetto di «filosofo» per più di un secolo. *Contro* Hume sorse e insorse Kant; Locke fu colui del quale Schelling *potè* dire: «*Je méprise Locke*», nella lotta con il rim balordimento anglo-meccanicistico del mondo furono concordi (con Goethe) Hegel e Schopenhauer, questi due fratelli nemici, geni nemici della filosofia, che nel loro divergere tendevano ai poli opposti dello spirito tedesco, facendosi torto come appunto solo dei fratelli sanno farsi. Che cosa manchi e sia sempre mancato in Inghilterra, lo sapeva piuttosto bene quel semicommediante e retore, quell'insulso e squinternato Carlyle, il quale cercava di nascondere sotto smorfie appassionate ciò che sapeva di se stesso: cioè che cosa *mancava* Carlyle – mancava la vera potenza della mente, la vera *profondità* dello sguardo intellettuale, insomma la filosofia. Una tale razza antifilosofica è caratterizzata dal fatto di starsene strettamente attaccata al cristianesimo: della cui disciplina ha bisogno per «moralizzare» e umanizzare. L'Inglese, più cupo, più sensuale, più volitivo e brutale del Tedesco, è proprio per ciò, come il più volgare dei due, più devoto del Tedesco: a lui il cristianesimo è appunto ancor *più necessario*. Per le narici più fini, questo stesso cristianesimo inglese ha ancora un sentore genuinamente inglese *displeene* di eccessi alcolici, contro i quali è usato, per buone ragioni, come farmaco – il veleno più sottile cioè contro quello più grossolano: un avvelenamento più sottile, infatti, nei popoli rozzi, è già un progresso, uno scalino verso la spiritualizzazione. La rozzezza e serietà contadinesca degli Inglesi trova inoltre nella mimica cristiana e nelle preghiere e salmodie il travestimento più sopportabile, o più esattamente: un'esegesi e una reinterpretazione; e per quel branco di ubriaconi e dissoluti, che ha imparato prima sotto la signoria del metodismo e poi recentemente, come «esercito della salvezza», a emettere grugniti morali, uno spasimo di contrizione può essere veramente la realizzazione di «umanità» relativamente più alta a cui lo si può elevare: questo si può ammettere senza difficoltà. Ma quel che offende anche nell'Inglese più umanizzato, è la sua mancanza di musica, per esprimerci metaforicamente (e anche fuori di metafora): nei movimenti della sua anima e del suo corpo non ha ritmo e danza, anzi nemmeno il desiderio di ritmo e danza, di «musica». Lo si ascolti quando parla; si guardino le più belle Inglesi quando *camminano* – in nessun paese della terra ci sono più belle colombe e

cigni – e infine: le si ascolti quando cantano! Ma io pretendo troppo ...

253

Ci sono verità che vengono conosciute nel modo migliore dalle teste mediocri, perché sono le più adatte a loro, ci sono verità che possiedono fascino e attrattiva solo per gli spiriti mediocri. A questa affermazione forse sgradevole si è indotti da quando lo spirito di stimabili ma mediocri Inglesi – farò i nomi di Darwin, John Stuart Mill e Herbert Spencer – ha cominciato a prendere il sopravvento nella zona media del gusto europeo. In realtà, chi vorrebbe mettere in dubbio Futilità chetalspiriti dominino temporaneamente? Sarebbe un errore credere che proprio gli spiriti di alta fattura e che volano in disparte siano bravi a stabilire, a costringere in opportune formule, molti piccoli fatti ordinari; essi, al contrario, si trovano, come eccezioni, fin dappprincipio in posizione sfavorevole rispetto alle «regole». Alla fine hanno da fare più che non semplicemente conoscere – cioè devonoesserequalcosa di nuovo,significarequalcosa di nuovo,rappresentarenuovi valori! L'abisso tra sapere e potere è forse più grande e anche più inquietante che non si pensi: colui che può in grande stile, colui che crea dovrà possibilmente essere un ignorante– mentre d'altra parte una certa ristrettezza, aridità e scrupolosa diligenza, insomma qualcosa d'inglese, può non disporre male a scoperte scientifiche come quelle di Darwin. Non si dimentichi infine, degli Inglesi, che già una volta hanno provocato, con il loro basso livello medio, una depressione generale dello spirito europeo. Quelle che si chiamano «le idee moderne» o «le idee del secolo XVIII» o anche «le idee francesi» – quelle cioè contro le quali lo spiritotedescoè insorto con profondo disgusto – erano di origine inglese, non c'è da dubitarne. I Francesi sono stati soltanto le scimmie e i commedianti di queste idee e anche i loro migliori soldati; parimenti, purtroppo, le loro prime e radicalivittime: giacché per la dannata anglomania delle «idee moderne»*l'âme française* ha finito con l'assottigliarsi e smagrirsi tanto, che oggi ci si ricorda quasi con incredulità del suo XVI e XVII secolo, della sua profonda forza passionale, della sua nobiltà inventiva. Ma bisogna attaccarsi ooi denti a questo principio di equità storica e difenderlo contro il momento e l'evidenza del momento: lanoblesseeuropea – del sentimento, del gusto, del costume, insomma, prendendo la parola in ogni alto senso – è opera e invenzione dellaFrancia, la volgarità europea, il plebeismo delle idee moderne, dell'Inghilterra.

254

Ancor oggi la Francia è la sede della cultura europea più intellettuale e

raffinata e l'alta scuola del gusto; ma, questa «Francia del gusto», bisogna saperla trovare. Chi ne fa parte si tiene ben nascosto -dev'essere piccolo il numero di coloro in cui essa vive e prospera, e questi, per di più, saranno forse uomini che non si reggono sulle gambe più ferme, in parte fatalisti, incupiti, malati, in parte infrolliti e ammanierati, uomini che hanno l'*ambizione* di nascondersi. Una cosa è comune a tutti: essi si tappano le orecchie di fronte alla stupidità imperversante e alle chiacchiere reboanti del *bourgeois* democratico. In realtà quella che appare oggi in primo piano è una Francia istupidita e involgarita – essa ha celebrato recentemente, ai funerali di Victor Hugo, una vera orgia di cattivo gusto e insieme di autoammirazione. Anche un'altra cosa è ad essi comune: una buona volontà di guardarsi dalla germanizzazione dello spirito – e un'ancora migliore incapacità di riuscirvi! Forse oggi Schopenhauer è già divenuto più di casa, più familiare in questa Francia dello spirito, che è anche una Francia del pessimismo, di quel che sia mai stato in Germania; per non parlare di Heinrich Heine, che già da molto tempo è divenuto carne e sangue dei più fini ed esigenti lirici parigini, o di Hegel, che esercita oggi nella figura di Taine – ossia del *primostorico* vivente – un influsso quasi tirannico. Per quanto poi riguarda Richard Wagner, quanto più la musica francese imparerà a plasmarsi secondo i veri bisogni dell'*âme moderne*, tanto più si «wagnerizzerà», lo si può dire fin da adesso – lo fa abbastanza già adesso! Ci sono tuttavia tre cose che ancora oggi i Francesi possono mostrare con orgoglio come loro retaggio e patrimonio e come mai perduto emblema della loro antica superiorità culturale sull'Europa, nonostante ogni volontaria o involontaria germanizzazione e irruvidimento del gusto: la prima è la capacità di avere passioni artistiche, dedizione alla «forma», per cui è stata coniata, tra mille altre, l'espressione *l'art pour l'art* – una cosa del genere non manca in Francia da tre secoli e sempre di nuovo ha reso possibile, grazie alla venerazione del «piccolo numero», una specie di musica da camera della letteratura, che si cercherebbe invano nel resto dell'Europa. La seconda cosa su cui i Francesi possono fondare la loro superiorità sull'Europa, è la loro antica e multiforme cultura *moralistica*, la quale fa sì che anche nei piccoli *romanciers* d'appendice e nei casuali *boulevardiers de Paris* trovino in media un'eccitabilità e curiosità psicologica, di cui per esempio in Germania quasi non si ha l'idea (per non parlare della cosa stessa!). Per questo ai Tedeschi manca un paio di secoli di esercizio moralistico che, come s'è detto, la Francia non si è risparmiata; chi perciò chiama i Tedeschi «ingenui», fa di un difetto una lode. (Come antitesi dell'inesperienza tedesca e dell'innocenza in *voluptate psychologica*, che è una parente non troppo lontana della noiosità dei rapporti con i Tedeschi – e come felicissima espressione di una curiosità e di un'inventiva autenticamente

francesi per questa sfera di brividi delicati, può valere Henry Beyle, quest'uomo singolare, anticipatore e precorritore che, con fulmineità napoleonica, attraversò *la sua* Europa, attraversò più secoli dell'anima europea, come braccato-re e scopritore di quest'anima – ci sono volute due generazioni *perraggiungere* in qualche modo e per sciogliere alcuni degli enigmi che lo tormentarono ed estasiarono, questo strano epicureo e uomo-punto interrogativo, che fu l'ultimo grande psicologo della Francia.) C'è ancora un terzo titolo di superiorità: nell'indole dei Francesi è data una sintesi piuttosto riuscita fra il nord e il sud, che permette loro di capire molte cose e impone loro di farne altre, che un Inglese non capirà mai; il loro temperamento che, a seconda dei periodi, si volge verso il sud o se ne distoglie, e in cui spumeggia di tanto in tanto il sangue provenzale e ligure, li salvaguarda dall'orribile tetraggine nordica e dalla spettrale e anemica concettualità senza sole – dalla nostra *tedescam* malattia del gusto, contro la cui dismisura ci si è per il momento prescritto, con grande risolutezza, sangue e acciaio, voglio dire la «grande politica» (conforme a un'arte medica pericolosa che m'insegna ad aspettare e aspettare, ma finora non a sperare). Ancora oggi c'è in Francia un comprendere prima e un venir incontro per quegli uomini piuttosto rari e raramente soddisfatti che sono troppo vasti per trovare appagamento in un qualunque patriottismo e sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord – per coloro che sono medi-terranei nati, i «buoni Europei». Per costoro ha composto musica Bizet, quest'ultimo genio, che ha contemplato una nuova bellezza e seduzione – che ha scoperto un lembo *dimezzogiorno della musica*.

Contro la musica tedesca ritengo indispensabili alcune precauzioni. Posto che uno ami il sud al modo in cui l'amo io, come una grande scuola di risanamento, nelle cose più spirituali e in quelle più sensuali, come un'incontenibile pienezza solare e solare trasfigurazione, la quale si allarga su un'esistenza sovrana che ha fede in sé; ebbene costui imparerà a stare alquanto in guardia dalla musica tedesca, perché essa, corrompendo e facendo arretrare il suo gusto, corrompe e fa arretrare anche la sua salute. Un tale meridionale, non per origine ma *perfede*, deve, qualora sogni l'avvenire della musica, sognare anche una liberazione della musica dal nord e avere nelle orecchie il preludio di una musica più profonda, più potente, forse più cattiva e più misteriosa, di una musica sovratedesca, che alla vista del mare azzurro e voluttuoso e della chiarezza del cielo mediterraneo non smuoia, non avvizzisca, non impallidisca, come fa ogni musica tedesca; di una musica sovraeuropea, che abbia ragione anche di fronte ai fulvi tramonti dei deserti, la cui anima sia

apparentata con la paima e sappia essere di casa e vagare tra le grandi belve belle e solitarie... Potrei immaginare una musica la cui magia più rara consistesse nel fatto che essa non saprebbe più nulla di bene e di male, e soltanto qualche nostalgia di navigatore, qualche ombra dorata e delle affettuose debolezze trascorrerebbero qua e là sopra di essa; un'arte che vedesse venire verso di sé da una grande lontananza i colori di un mondomoraleal tramonto, divenuto quasi incomprensibile, e che fosse abbastanza profonda e ospitale per accogliere simili tardivi fuggiaschi.

256

Grazie al morboso estraneamento che la follia nazionalistica ha frapposto e ancora frappone tra i popoli europei, grazie del pari ai politici di vista corta e di mano lesta, che oggi con l'aiuto di quella sono andati su e non hanno il minimo sentore di quanto la politica disgregatrice che praticano non possa che essere, necessariamente, una politica di transizione – grazie a tutto ciò e ad altro ancora che oggi non si può dire affatto, vengono adesso trascurati, o arbitrariamente e mendacemente travisati, i segni più inequivocabili in cui si esprime*la volontà dell'Europa di diventare una*. In tutti gli uomini profondi e di vasti orizzonti di questo secolo la vera direzione complessiva, nel misterioso lavoro della loro anima, è stata quella di preparare la via a questa nuovasintesiedi anticipare a mo' di esperimento l'Europeo dell'awenire; solo con la loro parte più esteriore o nelle ore di debolezza, per esempio in vecchiaia, essi appartennero alle «patrie» – non facevano che riposarsi di se stessi, quando diventavano «patrioti». Penso a uomini come Napoleone, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; che nessuno me ne voglia se annovero tra loro anche Richard Wagner, sul quale non bisogna lasciarsi fuorviare dai suoi propri fraintendimenti – i geni della sua razza hanno raramente il diritto di comprendere se stessi. E ancora meno, certo, bisogna lasciarsi fuorviare daU'incivile baccano con cui oggi in Francia ci si barriica e si recalcitra contro Richard Wagner – rimane comunque il fatto che iltardo romanticismo francesedeagli anni quaranta e Richard Wagner sono tra loro connessi nel modo più stretto e intrinseco. Essi sono apparentati, fundamentalmente apparentati ai livelli più alti e bassi dei loro bisogni: è l'Europa, l'Europa una che preme e anela con la sua anima, attraverso laloro arte multiforme e tumultuosa, ad andare oltre e più in alto, – verso dove? in una nuova luce? verso un nuovo sole? Ma chi potrebbe esprimere esattamente ciò che tutti questi maestri dei nuovi mezzi linguistici non sono riusciti a esprimere chiaramente? Certo è che furono squassati dalla stessa tempesta ed impeto, e checercaronoallo stesso modo, questi ultimi grandi ricercatori!

Dominati tutti quanti fin negli occhi e negli orecchi dalla letteratura – questi primi artisti di formazione letteraria mondiale – che per lo più essi stessi addirittura scrivevano, poetavano, mediavano e mescolavano le arti e i sensi (Wagner rientra come musicista tra i pittori, come poeta tra i musicisti e come artista in genere tra i commedianti); tutti quanti fanatici dell'*espressione* «a ogni costo» – cito Delacroix, il più affine a Wagner – tutti quanti grandi scopritori nel regno del sublime, anche del brutto e dell'orrido, scopritori ancora più grandi nell'effetto, nel mettere in mostra, nell'arte dell'addobbar vetrine, tutti quanti talenti di gran lunga al di là del loro genio – in tutto e per tutto virtuosi, con accessi misteriosi a tutto ciò che seduce, alletta, costringe, sconvolge, nemici nati della logica e delle linee rette, smaniosi delle cose insolite, esotiche, gigantesche, storte, contraddittorie; come uomini Tantali della volontà, villani rifatti che si sapevano incapaci di vivere e creare secondo un *tempo* aristocratico, secondo un *lento* – si pensi per esempio a Balzac – lavoratori sfrenati, quasi distruttori di se stessi a forza di lavoro; antinomici e ribelli nei costumi, ambiziosi e insaziabili senza equilibrio e godimento; tutti quanti alla fine spezzati e prostrati davanti alla croce cristiana (e ciò a giusta ragione: giacché chi di loro sarebbe stato abbastanza profondo e naturale per una filosofia dell'*Anticristo*?) – in complesso una specie temerariamente audace, splendidamente violenta, che vola in alto e trascina in alto, di uomini superiori che dovevano, essi soltanto, insegnare al loro secolo – ed è il secolo della *moltitudine*! – il concetto di «uomo superiore»... Si consultino tra loro gli amici tedeschi di Richard Wagner per stabilire se nell'arte wagneriana ci sia qualcosa di assolutamente tedesco o se il suo tratto distintivo non sia proprio la sua provenienza da fonti e soledad *isovratedesche*; per cui non è da sottovalutare il fatto che per il perfezionamento del suo tipo sia stata indispensabile proprio quella Parigi verso la quale, nel tempo più decisivo, la profondità dei suoi istinti gli aveva imposto di tendere, e che tutto il suo modo di farsi avanti, di far l'apostolo di sé medesimo, si sia potuto compiere solo al cospetto del modello dei socialisti francesi<sup>13</sup>. Forse in un confronto più sottile si troverà, ad onore della natura tedesca di Richard Wagner, che egli è stato in tutto più forte, più temerario, più duro, più elevato di quanto potesse esserlo un Francese del XIX secolo – grazie alla circostanza che noi Tedeschi siamo ancora più dei Francesi vicini alla barbarie. Forse addirittura la cosa più notevole che Richard Wagner abbia creato è per sempre e non solo per oggi inaccessibile, incomprensibile e inimitabile per l'intera razza latina, così tarda: la figura di Sigfrido, quest'uomo *liberissimo*, che in realtà può essere di gran lunga troppo libero, troppo duro, troppo gaio, troppo sano, troppo *anticattolico* per il gusto di popoli civili invecchiati e infrolliti. Può essere stato addirittura un peccato contro il romanticismo, questo Sigfrido antilatino.

Ebbene, Wagner ha abbondantemente pareggiato il conto di questo peccato nei cupi giorni della sua vecchiaia, quando – anticipando un gusto che frattanto è diventato politica – con la sua tipica veemenza religiosa cominciò a predicare, se non a percorrere *la via che porta a Roma*<sup>14</sup>. Affinché non mi si fraintenda con queste mie ultime parole, voglio chiedere aiuto ad alcuni robusti versi, che riveleranno anche agli orecchi meno fini quel che io voglio *control'* «ultimo Wagner» e la musica del suo Parsifal.

– È questo ancora tedesco? –

Venne da un cuore tedesco questo stridio soffocante?

Ed è di un corpo tedesco questo dilaniare se stesso?

È tedesco questo pretesco allargare le mani?

Questa lusinga dei sensi odorosa d'incenso?

E tedesco questo inciampare, cadere, barcollare,

Questo incerto ciondolare a din don?

Quest'occhieggiare di monache, tinnir di campane dell'ave,

Tutta quest'estasi falsa che scala cielo su cielo?

– È questo ancora tedesco? –

Pensateci! Ancor siete alla soglia; –

Ché ciò che udite è Roma, – la fede di Roma senza parole!<sup>15</sup>

1. A un concerto del 7 gennaio 1886.

2. Bismarck, che fu uno scolaro mediocre. Nella lettera a Cari von Gersdorff del 16 febbraio 1868, Nietzsche scriveva: «Immenso piacere mi dà Bismarck. Leggo i suoi discorsi come se bevessi vino forte: trattengo la lingua per non bere troppo in fretta, in modo da conservare il sapore a lungo».

3. *Faust*, I, v. 1112,

4. Titolo di un opuscolo di Wagner pubblicato nel 1865 e ripubblicato nel 1878. Nel 1879 esso fu seguito da: *Possiamo sperare?*

5. Assassino Kotzebue nel 1819.

6. Nella recensione ai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, «Heidelberger Jahrbücher»,

7. Cfr. GOETHE, *Massime e riflessioni*, 340.

8. *Faust*, I, v. 573.

9. Probabile riferimento alla natura sabbiosa della regione berlinese, il Brandeburgo, detto da Theodor Fontane «la scatola di sabbia» (*Streusandbüchse* del Reich tedesco).

10. «*das täusche-Volk*» suona come *das deutsche Volk*, il popolo tedesco.

11. Cfr. *Giovanni*, 20, 17.

12. Finita nel 1534, la traduzione della Bibbia di Lutero diede ai Tedeschi, come si usa dire, non solo la loro Bibbia ma anche la loro lingua.

13. Wagner fu a Parigi dal settembre 1839 all'aprile 1842 e dal settembre 1859 al febbraio 1862. Durante il primo soggiorno (giugno 1840) uscì *Quest-ce que la propriété?* di Proudhon, che suscitò scandalo. Poi, prima del secondo, *VEssai sur la justice dans la revolution et dans VEglise*, che fece ancora più rumore.

14. Probabile allusione a Wagner e a Bismarck: al primo per la sua «conversione», al secondo perché costretto, nel cosiddetto *Kulturkampf*, a capitolare davanti al papa.

15. Forse in assonanza con i *Lieder ohne Worte* (Romanze senza parole) di Mendelssohn.



PARTE NONA  
CHE COS'È ARISTOCRATICO?

257

Ogni elevazione del tipo «uomo» è stata opera, finora, di una società aristocratica<sup>1</sup> – e così sarà sempre: di una società che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenza di valore tra uomo e uomo e ha bisogno in un qualunque senso della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, quale si sviluppa dalla diversità incarnata nelle classi, dal costante distacco e superiorità con cui la casta dominante guarda ai sudditi e strumenti e dal suo altrettanto costante esercizio dell'obbedire e del comandare, del tener sotto e a distanza, non potrebbe affatto svilupparsi neanche quell'altro e più misterioso *pathos*, quel desiderio di una sempre maggior distanza all'interno dell'anima stessa, del formarsi di condizioni sempre più alte, più rare, più lontane, più tese, più estese, insomma l'elevazione appunto del tipo «uomo», il continuo «autosuperamento dell'uomo», per usare una formula morale in un senso sovramorale. Certo, sulla storia dell'origine di una società aristocratica (dunque del presupposto di tale elevazione del tipo «uomo»), non bisogna abbandonarsi a illusioni umanitarie: la verità è dura. Diciamo celso senza ambagi, come finora è cominciata sulla terra ogni civiltà superiore! Uomini con una natura ancora naturale, barbari in ogni senso terribile della parola, uomini predatori, ancora in possesso di un'intatta forza di volontà e avidità di potenza, si gettarono su razze più deboli, più civili, più pacifiche, forse dedite al commercio o all'allevamento del bestiame, o su civiltà vecchie e decrepite, in cui appunto l'ultima vitalità fiammeggiava in rutilanti fuochi d'artificio di spirito e depravazione. La casta aristocratica è stata sempre, agli inizi, la casta dei barbari: il suo predominio non stava in primo luogo nella forza fisica ma in quella psichica – erano gli uomini più integri (il che significa in ogni grado altrettanto che «le bestie più integrali»).

258

Corruzione, come espressione del fatto che entro gli istinti minaccia anarchia, e che è scosso il fondamento degli affetti che si chiama «vita»: la corruzione, a seconda della formazione vitale in cui si manifesta, è ogni volta qualcosa di radicalmente diverso. Quando per esempio un'aristocrazia, come quella francese all'inizio della rivoluzione, getta via, con sublime disgusto, i suoi privilegi e sacrifica se stessa alla sfrenatezza dei propri sentimenti morali, questa è corruzione – quello fu in realtà solo l'atto conclusivo di una corruzione perdurante da secoli, in forza della quale essa, passo dopo passo, aveva ceduto le sue prerogative sovrane riducendosi a una *funzione* della monarchia (alla fine addirittura a suo ornamento e pezzo da parata). Ma l'essenziale di una buona e sana aristocrazia è che essa si senta *non* funzione (che sia della monarchia o della collettività) bensì il *senso* e la suprema giustificazione di essa – che accetti perciò con buona coscienza il sacrificio di tutta una quantità di esseri umani che, *per amor suo*, devono essere spinti in basso e ridotti a uomini incompleti, a schiavi e strumenti. La sua convinzione fondamentale dev'essere appunto che la società *non* può esistere per la società stessa, ma solo come infrastruttura e impalcatura, su cui un'eletta specie di esseri può elevarsi al suo compito superiore e soprattutto a un *essere* superiore: a somiglianza di quelle piante rampicanti giavanesi avide di sole – si chiamano *sipo matador* – che avvinghiano con le loro braccia una quercia tanto a lungo e tanto spesso, da poter infine, alte su di essa ma ad essa appoggiate, dispiegare in piena luce la loro corolla facendo bella mostra della loro felicità.

259

Astenersi reciprocamente dalle offese, dalla violenza e dallo sfruttamento, parificare la propria volontà a quella dell'altro: questo può, in un certo senso grossolano, diventare tra gli individui una buona costumanza, se ne sussistono le condizioni (cioè la loro effettiva somiglianza nelle quantità di forza e nelle misure di valore e la loro interdipendenza all'interno di un corpo unico). Ma non appena si volesse prendere questo principio in un senso più ampio e forse addirittura come *principio fondamentale della società*, esso si rivelerebbe subito per quel che è: una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Qui bisogna andare col pensiero alla ragione fondamentale guardandosi da ogni debolezza sentimentale. La vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, incorporazione e perlomeno, nel caso più moderato, sfruttamento – ma a che scopo si devono adoperare sempre e proprio queste parole su cui è impresso da sempre un marchio denigratorio? Anche quel corpo all'interno del quale, come abbiamo

sopra ammesso, i singoli si trattano come pari – accade in ogni sana aristocrazia – deve esso stesso, sempreché sia un corpo vivo e non un corpo moribondo, fare contro gli altri corpi tutto ciò da cui in esso i singoli si astengono tra loro: dovrà essere l'incarnazione della volontà di potenza, vorrà crescere, espandersi, attrarre a sé, prendere il sopravvento – non per una qualunque moralità o immoralità, bensì perché *vive*, e perché la vita è appunto volontà di potenza. Ma in nessun punto la coscienza comune europea è più maldisposta a lasciarsi ammaestrare che in questo; oggi si vaneggia dappertutto, addirittura sotto travestimenti scientifici, di un assetto futuro della società in cui non ci sarà più «lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo». Ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da tutte le funzioni organiche. Lo «sfruttamento» non appartiene a una società corrotta o imperfetta o primitiva; appartiene all'*essenzadel* vivente come funzione organica fondamentale, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà di vivere. Ammettiamo pure che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è *il fatto originario* di tutta la storia. Si sia in tanto anche sinceri verso se stessi!

260

Aggirandomi tra le molte morali ora rozze ora raffinate che hanno finora dominato o ancora dominano sulla terra, ho riscontrato in loro certi tratti regolarmente ricorrenti e collegati tra loro, finché mi si sono da ultimo rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una differenza radicale. C'è una *morale dei signorie* una *morale degli schiavi*<sup>2</sup>. Aggiungo subito che in tutte le civiltà più elevate e più mescolate compaiono anche tentativi di mediazione delle due morali e ancora più spesso una confusione tra le due e un reciproco fraintendimento, anzi talvolta un loro duro confronto – addirittura nello stesso uomo, dentro la stessa anima. Le distinzioni dei valori morali sono sorte o in mezzo a una stirpe dominante che prendeva coscienza con un senso di benessere dei suo distinguersi da quella dominata – o tra i dominati, gli schiavi e i subordinati di ogni grado. Nei primo caso, quando sono coloro che dominano a stabilire il concetto di «buono», sono gli stati d'animo elevati e fieri a essere considerati l'elemento distintivo e determinante della gerarchia, L'uomo nobile separa da sé quegli esseri nei quali si esprime il contrario di tali stati d'animo elevati e fieri: egli li disprezza. Si noti subito che in questa prima specie di morale la contrapposizione tra «buono» e «cattivo» equivale a quella tra «nobile» e «spregevole» – la contrapposizione tra «buono» e «*malvagio*» ha un'altra origine. È disprezzato l'uomo vile, pauroso, meschino, che pensa alla stretta utilità; altrettanto colui che diffida, con il suo sguardo non franco, colui

che si abbassa, l'uomo di specie canina, che si fa maltrattare, l'adulatore che elemosina, soprattutto il bugiardo – è convinzione fondamentale di tutti gli aristocratici che la gente comune sia menzognera. «Noi veritieri<sup>3</sup>» – così si chiamavano i nobili nell'antica Grecia. È di palmare evidenza che le designazioni dei valori morali sono state attribuite dappertutto prima alle *persone* e soltanto in seguito e per derivazione alle *azioni*; sicché commettono un grave errore gli storici della morale quando muovono da problemi quali: «perché è stata lodata l'azione pietosa?». L'uomo di razza nobile sentese *stesso* come determinante per il valore, non ha bisogno di farsi approvare, giudica: «Ciò che è dannoso per me è dannoso in sé», conosce se stesso come ciò che unicamente conferisce dignità alle cose, è *creatore di valori*. Tutto quello che conosce di sé, egli lo onora. Una tale morale è autoglorificazione. In primo piano sta il sentimento della pienezza, della potenza che vuol traboccare, la felicità della grande tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e dispensare – anche l'uomo nobile aiuta l'infelice, ma non o quasi non per pietà, bensì per un impulso che è generato dalla sovrabbondanza di forza. L'uomo nobile onora in sé il potente, anche colui che ha potere sopra se stesso, che sa parlare e tacere, che esercita con piacere severità e durezza contro di sé e nutre venerazione per tutto ciò che è severo e duro. «Un cuore duro mi ha messo in petto Wotan», si dice in un'antica saga scandinava: così ha giustamente poetato l'anima di un fiero Vichingo<sup>4</sup>. Un tale tipo d'uomo è appunto fiero di *non* essere fatto per la pietà, per cui l'eroe della saga aggiunge ammonendo: «Chi non ha un cuore duro già da giovane, non l'avrà mai». I nobili e valorosi che così pensano sono i più lontani da quella morale che vede proprio nella pietà o nell'agire altruistico o nel *désintéressement* il segno distintivo della morale; la fede in se stessi, l'orgoglio di sé, una fondamentale inimicizia e ironia per l'«altruismo» appartengono appunto così certamente alla morale aristocratica come un lieve disprezzo e riserbo di fronte ai sentimenti di compassione e al «calore del cuore». Sono i potenti che *sanno* onorare, questa è la loro arte, il regno della loro invenzione. La profonda venerazione della vecchiaia e della tradizione – tutto il diritto si regge su questa duplice venerazione – la fede e il pregiudizio a favore degli antenati e a sfavore dei posterì sono tipici della morale dei potenti; e se, all'inverso, gli uomini delle «idee moderne» credono quasi istintivamente al «progresso» e all'«avvenire» e sono sempre più privi di rispetto per la vecchiaia, già in ciò si rivela a sufficienza l'origine non nobile di queste «idee». Ma più di tutto una morale dei dominatori riesce estranea e sgradevole al gusto attuale per la severità del suo principio: che si hanno doveri soltanto verso i propri pari e che con gli esseri di rango inferiore, con tutto quanto è estraneo, si può agire come pare e piace o «come vuole il cuore» e comunque

«al di là del bene e del male» – e in questo possono entrarci anche la pietà e cose simili. La capacità e il dovere di una lunga riconoscenza e di una lunga vendetta – entrambe le cose solamente fra i propri pari – la sottigliezza nella rappresaglia, l'affinamento dell'idea dell'amicizia, una certa necessità di avere nemici (quasi come canali di deflusso per le passioni dell'invidia e della litigiosità e della tracotanza – in fondo per poter essere buoni*amici*): tutti questi sono segni tipici della morale aristocratica, che, come accennato, non è la morale delle «idee moderne» e perciò oggi è difficile da risentire in sé e anche difficile da dissepellire e riscoprire. Diversamente stanno le cose con il secondo tipo di morale, la *morale degli schiavi*. Posto che i maltrattati, gli oppressi, i sofferenti, i non-li-beri, gli insicuri e stanchi di se stessi facciano della morale: quale sarà l'elemento omogeneo delle loro valutazioni morali? Probabilmente ne emergerà un sospetto pessimistico verso l'intera condizione umana, forse una condanna dell'uomo con tutta la sua condizione. Lo schiavo non vede di buon occhio le virtù del potente; nutre scetticismo e diffidenza, nutre una *raffinata* diffidenza per tutto quanto è onorato dai potenti come «buono» – vorrebbe persuadersi che la felicità stessa tra loro non sia schietta. Vengono per contro messe in risalto e inondate di luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza a sofferenti: vengono qui in onore la pietà, la mano compiacente e soccorrevole, il calore del cuore, la pazienza, la laboriosità, l'umiltà, la gentilezza – giacché queste sono qui le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per resistere alla pressione dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria. È questo il focolaio di formazione della famosa contrapposizione di «buono» e «*malvagio*» – nella malvagità si sente la potenza e la pericolosità, una certa terribilità, sottigliezza e forza, che soffoca il disprezzo sul nascere. Secondo la morale degli schiavi, il «malvagio» suscita dunque timore; secondo la morale dei signori, invece, è proprio il «buono» che suscita e vuole suscitare timore, mentre l'uomo «cattivo» è considerato spregevole. Il contrasto giunge al culmine quando, per la coerenza stessa della morale degli schiavi, anche sui «buoni» di questa morale finisce con l'alitare un soffio di disprezzo – per quanto sia lieve e benevolo – perché l'uomo «buono», nella mentalità degli schiavi, deve essere in ogni caso l'uomo «*non pericoloso*»: è bonario, facile da ingannare, un pochino stupido forse, un *bonhomme*. Dovunque la morale degli schiavi prende il sopravvento, la lingua mostra una tendenza ad avvicinare tra loro le parole «buono» e «scemo». Un'ultima distinzione fondamentale: il desiderio di *libertà*, l'istinto per la felicità e le finezze del senso della libertà appartiene alla morale e moralità degli schiavi per la stessa necessità per cui l'arte e l'entusiasmo nella venerazione e nella dedizione sono un sintomo regolare di un modo di pensare e di valutare aristocratico. In base a ciò si può senz'altro capire perché

l'amore come passione – è la nostra specialità europea – debba essere assolutamente di origine nobile: la sua invenzione è opera, come si sa, dei poeti-cavalieri provenzali, di quegli splendidi ingegnosi uomini del «gai saber» a cui l'Europa deve tanto e quasi se stessa.

La vanità fa parte delle cose che sono forse più difficili da capire per un uomo nobile: egli sarà tentato di negarla anche là dove un altro tipo d'uomo riterrà di afferrarla a due mani. Il problema per lui è di immaginare degli esseri che cercano di suscitare una buona opinione su di loro quale essi stessi non hanno – e dunque neanche «meritano» – e successivamente *credono* essi stessi a questa buona opinione. Ciò gli appare per metà tanto di cattivo gusto e tanto poco rispettoso di se stessi, e per l'altra metà tanto baroccamente irrazionale, che egli preferisce concepire la vanità come eccezione e la mette in dubbio nella maggior parte dei casi in cui se ne parla. Dirà per esempio: «Posso sbagliarmi sul mio valore e d'altra parte, però, pretendere che il mio valore sia riconosciuto proprio così come io lo stabilisco anche dagli altri – ma questa non è vanità (bensì presunzione, nei casi più frequenti, quella che viene chiamata “umiltà” o anche “modestia”)». Oppure: «Per molte ragioni posso rallegrarmi della buona opinione degli altri, forse perché li amo e li rispetto e mi allieto di ogni loro gioia, forse anche perché la loro buona opinione conferma e rafforza in me la fede nella mia propria buona opinione, forse perché la buona opinione degli altri, anche nei casi in cui non la condivido, mi è utile o promette di esserlo – ma tutto ciò non è vanità». L'uomo nobile riesce a immaginare solo con sforzo, e specialmente con l'aiuto della storia, che, da tempo memorabile, in tutti gli strati popolari in qualche modo dipendenti, l'uomo comune *era* soltanto ciò che *era considerato*; per niente abituato a stabilire egli stesso dei valori, non attribuiva neanche a sé un valore diverso da quello che gli attribuivano i suoi padroni (è il vero *diritto signorile*, quello di creare valori). Come conseguenza di un enorme atavismo, si può comprendere che anche oggi l'uomo comune *attend*a sempre, prima, di sentire un'opinione su di lui e poi vi si sottometta istintivamente: ma niente affatto soltanto a una «buona» opinione, bensi anche a una cattiva e ingiusta (si pensi per esempio alla maggior parte degli apprezzamenti e svalutazioni di sé che le donne credenti apprendono dai loro confessori e che in genere il credente cristiano apprende dalla sua Ghie-sa). Ed effettivamente, in conformità del lento avanzare dell'ordine democratico delle cose (e della sua causa, la commistione di sangue tra padroni e schiavi), l'impulso originariamente nobile e raro ad attribuirsi da sé un valore e a «pensar bene» di sé, sarà sempre più

incoraggiato e propagato; ma avrà sempre contro di sé una tendenza più antica, più vasta e più profondamente incorporata – e nel fenomeno della «vanità» questa tendenza più antica prevarrà su quella più recente. Il vanitoso si rallegra diognibuna opinione che sente su di sé (del tutto indipendentemente da ogni punto di vista circa la sua utilità, e anche prescindendo dalla sua verità o falsità), allo stesso modo che soffre di ogni opinione cattiva: giacché si sottomette a entrambe, sisentead esse sottomesso per quell'antichissimo istinto di soggezione che prorompe in lui. È «lo schiavo» nel sangue del vanitoso; un resto della smalziatezza dello schiavo – e quanto «schiavo» è per esempio rimasto ancor oggi nella donna! – che cerca disedurree ispirare buone opinioni su di sé; è parimenti lo schiavo che poi subito si prostra davanti ad esse, come se non le avesse provocate lui. E detto ancora una volta: la vanità è un atavismo.

262

Unaspecienasce, un tipo si afferma e si rafforza in una lunga lotta contro condizionisfavorevolisostanzialmente uguali. Dalle esperienze degli allevatori si sa per contro che le specie che ricevono nutrimento sovrabbondante e in genere un dippiù di protezione e cura, inclinano subito nel modo più forte alla variazione del tipo e sono ricche di prodigi e mostruosità (anche di vizi mostruosi)<sup>5</sup>. Si consideri ora una comunità aristocratica, per esempio un'antica<sup>polis</sup>greca oppure Venezia, come un'organizzazione sia volontaria sia involontaria ai fini dell'allevamento.Vi sono in essa uomini che vivono insieme e possono contare solo su se stessi; essi vogliono che la loro specie si affermi, per lo più perché essi stessi devono affermarsi o corrono pericolo, in modo terribile, di essere sterminati. Qui manca quel favore delle circostanze, quella sovrabbondanza, quella protezione, da cui la variazione è favorita; la specie ha bisogno di sé in quanto specie, come qualcosa che proprio in virtù della sua durezza, uniformità, semplicità di forma in genere, può affermarsi e acquistare durata, in continua lotta con i vicini o con gli sconfitti ribelli o mi-naccianti ribellione. La più multiforme esperienza le insegna a quali qualità principalmente essa debba di essere sopravvissuta, a dispetto di tutti gli dèi e gli uomini, e di esserne finora sempre uscita vittoriosa: queste qualità essa le chiama virtù e queste virtù soltanto coltiva. Lo fa con durezza, anzi vuole la durezza; ogni morale aristocratica è intollerante nell'educazione della gioventù, nel disporre delle donne, nei costumi matrimoniali, nei rapporti tra vecchi e giovani, nelle leggi penali (che prendono di mira soltanto quelli che traliggiano) – annovera rintolleranza stessa fra le virtù, sotto il nome di «giustizia». Un tipo con pochi ma fortissimi tratti, una specie di uomini

guerrieri saggiamente taciturni, chiusi e riservati (e in quanto tali dotati della più raffinata sensibilità per la magia e le sfumature della società) viene in tal modo a stabilirsi attraverso l'awicendarsi delle generazioni. La continua lotta con condizionisfavorevolisempre uguali è la causa, come abbiamo detto, del fatto che un tipo si rinsaldi e si indurisca. Finalmente però si determina talvolta una situazione fortunata, l'enorme tensione si allenta; forse non ci sono più nemici tra i vicini, e i mezzi per vivere e finanche per godersi la vita esistono in sovrabbondanza. Di colpo si spezza il vincolo e la costrizione della vecchia disciplina: essa non si sente più necessaria, tale da condizionare l'esistenza – se volesse continuare a esserci, potrebbe farlo solo come forma dilusso, come gustoarcaicizzante. La variazione, sia come deviazione (verso il più alto, più fine, più raro) sia come degenerazione e mostruosità, appare improvvisamente sulla scena nella massima pienezza e magnificenza, l'individuo osa essere individuo e porre se stesso in risalto. In queste svolte della storia si manifestano l'uno accanto all'altro, e spesso aggrovigliati e intricati fra loro, un magnifico multiforme crescere e tendere verso l'alto, come di foresta vergine, una specie ditempotropicale nella gara della crescita e un enorme rovinare e rovinarsi, grazie all'esplosione degli egoismi selvaggiamente rivolti l'uno contro l'altro, che lottano fra loro per «il sole e la luce» e non sanno prendere più dalla morale fino allora esistita nessun limite, freno o riguardo. Fu questa morale stessa ad accumulare forza fino all'inverosimile e a tendere l'arco in modo così minaccioso – adesso essa è, diventa una «sopravvissuta». Si è raggiunto il punto pericoloso e inquietante in cui una vita più grande, più variata, più vastavive al di làdella vecchia morale; l'«individuo» sta lì, costretto a una propria legislazione, a proprie arti e astuzie di conservazione, autoelevazione, autoliberazione. Tutti fini nuovi, tutti mezzi nuovi, non più formule comuni, fraintendimento e disprezzo in alleanza tra loro, la decadenza, la corruzione e le massime brame orribilmente annodate, il genio della razza che trabocca da tutte le cornucopie del bene e del male, una funesta contemporaneità di primavera e autunno, piena di nuovi fascini e veli, che sono caratteristici della recente corruzione, non ancora esaurita, non ancora fiaccata. Ed ecco ancora il pericolo, padre della morale, il grande pericolo, trasferito questa volta nell'individuo, nel prossimo e nell'amico, nel vicolo, nel proprio bimbo, nel proprio cuore, in tutto quanto è più intimo e segreto in fatto di desiderio e volontà: che cosa dovranno ora predicare i filosofi della morale che verranno fuori in questo tempo? Scoprono, questi acuti osservatori e perdigiorno, che si va rapidamente verso la fine, che tutto intorno a loro si corrompe e porta corruzione, che niente resiste al di là del domani, a parte una specie di uomini: quelli irrimediabilmentemediocri. Soltanto i mediocri hanno speranza di continuare e



perpetuarsi – essi sono gli uomini dell'avvenire, i soli che sopravviveranno. «Siate come loro! Diventate mediocri!» ordina ormai l'unica morale che abbia ancora senso, che trovi ancora ascolto. Ma è difficile da predicare, questa morale della mediocrità!<sup>6</sup> Essa non può infatti mai confessare quel che è e quel che vuole! Deve parlare di misura e dignità e dovere e amor del prossimo – avrà difficoltà *anascondere l'ironia!*

263

C'è un *istinto del rango* che più di tutto è già segno di un *altorango*; c'è un *piaceredellenuances* della venerazione che fa intuire un'origine e abitudini aristocratiche. La finezza, la bontà e l'elevatezza di un'anima vengono messe pericolosamente alla prova quando le passa accanto qualcosa che è di prim'ordine ma non è ancora protetto dai brividi dell'autorità contro importuni brancicamenti e goffaggini: qualcosa che va per la sua strada senza segni di riconoscimento, non scoperto, tentatore, forse arbitrariamente velato e travestito, come una vivente pietra di paragone. Colui che ha per compito ed esercizio di scrutare le anime, si servirà in varie forme proprio di quest'arte per stabilire il valore ultimo di un'anima, l'immutabile gerarchia innata a cui appartiene; la metterà alla prova nel suo *istinto della venerazione*. *Différence engendre baine*<sup>7</sup>: la volgarità di molte nature sprizza improvvisamente fuori come acqua sporca, quando qualche sacro vaso, qualche preziosità proveniente da chiusi scrigni, qualche libro con i segni del grande destino vengono fatti passare davanti a loro; e d'altra parte c'è un ammutolire involontario, un esitare degli occhi, un acquetarsi di tutti i gesti, in cui si esprime il fatto che un'anima *sente* la vicinanza di ciò che è più degno di venerazione. Il modo in cui è stata in complesso mantenuta viva finora la venerazione per la *Bibbia* in Europa è forse la migliore testimonianza di disciplina e di raffinatezza dei costumi che l'Europa deve al cristianesimo: tali libri della profondità e degli ultimi significati hanno bisogno, per la loro protezione, di una tirannia dell'autorità proveniente da fuori, per acquistare quei millenni di *durata* che sono necessari ad esaurirli e decifrarli. Si sarà raggiunto molto se si sarà infine riusciti a inculcare alla gran moltitudine (ai budelli ultrarapidi e superficiali di ogni sorta) il senso che non le è permesso toccare tutto; che ci sono esperienze sacre di fronte alle quali essa si deve togliere le scarpe e deve tener lontano la sua sudicia mano – e questa è quasi la sua massima elevazione all'umanità. Per contro, negli uomini che sono detti colti, che credono nelle «idee moderne», niente fa forse un effetto così nauseante come la loro mancanza di pudore, la loro comoda impudenza dell'occhio e della mano, con cui tutto viene da loro toccato, leccato, tastato; ed è possibile che oggi nel popolo, nel

popolino, special-mente fra i contadini, si trovi ancor sempre unarelativafinezza di gusto e un tatto nella venerazione più che non nel *demi-monde* dello spirito, tra i lettori di giornali, tra la gente colta.

264

Non si può cancellare nell'anima di un uomo ciò che i suoi antenati hanno più amato fare e hanno fatto con più costanza, sia che fossero, mettiamo, assidui risparmiatori e accessori di una scrivania e di una cassaforte, modesti e borghesi nei loro desideri, modesti anche nelle loro virtù; sia che vivessero abituati a comandare da mane a sera, indulgendo a ruvidi piaceri e, accanto a questi, forse ad ancor più ruvidi doveri e responsabilità; sia che infine avessero un giorno sacrificato antichi privilegi di nascita e di censo a una vita interamente dedicata alla loro fede – al loro «Dio» – come uomini dalla coscienza inesorabile e delicata, che arrossisce di ogni patteggiamento. È del tutto impossibile che un uomo *non* abbia in corpo le qualità e predilezioni dei suoi genitori e antenati, qualunque cosa dica in contrario l'apparenza. È questo il problema della razza. Una volta che si conoscano certe cose dei genitori, è permesso inferirne qualcosa sul conto del figlio: una qualche ripugnante incontinenza, una qualche meschina invidia, un goffo darsi ragione – sono queste tre cose insieme che in tutti i tempi hanno costituito il vero e proprio tipo del plebeo – queste cose sono destinate a passare nel figlio con la stessa sicurezza del sangue guasto; e con l'aiuto della migliore educazione e istruzione si otterrà soltanto di *ingannare* su una tale eredità. E cos'altro vogliono infatti oggi l'educazione e l'istruzione? Nella nostra epoca molto popolare, voglio dire plebea, l'«educazione» e l'«istruzione» *devono* essere in sostanza l'arte di ingannare – ingannare sull'origine, sulla plebe ereditata nel corpo e nell'anima. Un educatore che oggi predicasse soprattutto l'amore della verità ed esortasse costantemente i discepoli: «Siate veritieri, siate naturali, mostratevi come siete!» – anche un tale asino virtuoso e candido imparerebbe dopo un po' di tempo a dar di piglio alla famosa *furca* di Orazio, per *naturam expelire*: con quale esito? La «plebe» *usque recurret*<sup>3</sup>.

265

A rischio di scontentare orecchie innocenti, è per me stabilito: l'egoismo fa parte dell'essenza dell'anima aristocratica, voglio dire quella fede irremovibile che a un essere quale «noi siamo» altri esseri debbano per natura sottostare e sacrificarsi. L'anima aristocratica prende questo fatto del suo egoismo senza alcun punto interrogativo e senza neanche avvertirvi durezza, costrizione, arbitrio, ma solo qualcosa che può essere fondato nella legge originaria delle

cose – se cercasse di dare un nome a ciò direbbe: «È la giustizia stessa». Essa confessa a se stessa, in determinate circostanze che all'inizio la fanno esitare, che esistono con essa anime che hanno i suoi stessi diritti. Non appena è in chiaro su questo problema di rango, si muove tra questi uguali e parificati con la stessa sicurezza di pudore e di delicato rispetto che ha nei rapporti con se stessa – conformemente a una meccanica celeste, di cui tutte le stelle s'intendono. È una testimonianza in più del suo egoismo, questa finezza e autolimitazione nei rapporti con i suoi pari – ogni astro è un tale egoista – onorase stessain loro e, nei diritti che concede ai medesimi, non dubita che lo scambio di onori e diritti, comeessenzadi ogni rapporto, appartenga parimenti allo stato naturale delle cose. L'anima aristocratica dà, come prende, per l'appassionato ed eccitabile istinto del contraccambio che porta nel suo fondo. Il concetto di «grazia» non ha<sup>inter</sup> *pares*alcun senso o buon odore; ci può essere un modo sublime di farsi scendere addosso i doni dall'alto, per così dire, e di abbeverarsene come di gocce per un assetato; ma per quest'arte e questo gesto l'anima aristocratica non ha alcuna abilità. In ciò il suo egoismo la ostacola: essa non ama in genere guardare verso l'«alto», ma solodavantià sé, orizzontalmente e lentamente, o in basso:essa si sa in alto.

266

«Si può stimare veramente soltanto chi noncercase stesso». Goethe al consigliere Schlosser.

267

C'è un proverbio cinese che le madri insegnano già ai loro bambini:*siao-sin*«fapiccoloil tuo cuore!». È questa la tendenza fonda-mentale tipica delle civiltà tarde. Non dubito che un Greco antico riconoscerebbe in noi come prima cosa il rimpicciolimento di noi stessi –e già con ciò andremmo contro il suo gusto.

268

Che cos'è infine la volgarità? – Le parole sono note musicali che indicano concetti; ma i concetti sono segni figurati più o meno determinati per indicare sensazioni che ritornano spesso e vengono insieme, per indicare gruppi di sensazioni. Non basta ancora, per capirsi a vicenda, che si usino le stesse parole: bisogna usare le stesse parole anche per la stessa specie di esperienze interiori, bisogna alla fine averein comunecon l'altro la propria esperienza. Perciò coloro che appartengono a uno stesso popolo si capiscono tra loro

meglio di quelli che appartengono ad altri popoli, anche quando questi si servono della stessa lingua; o piuttosto, quando degli uomini hanno vissuto insieme a lungo in condizioni simili (di clima, di suolo, di pericolo, di bisogno, di lavoro), *nenasce* qualcosa che «si capisce», un popolo. In tutte le anime uno stesso numero di esperienze che ritornano spesso ha preso il sopravvento su quelle che ritornano più raramente: in base ad esse ci si capisce, rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo di abbreviazione –; in base a questo capirsi rapidamente ci si lega, strettamente e sempre più strettamente. Quanto più grande è il pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi rapidamente e facilmente su ciò che è necessario fare; non fraintendersi nel pericolo, è quello di cui gli uomini non possono assolutamente fare a meno per i loro rapporti. Anche in ogni amicizia e relazione amorosa si fa questa prova: niente del genere dura, non appena ci si accorge che uno dei due, mentre dice le stesse parole, sente, opina, fiuta, desidera, teme diversamente dall'altro. (La paura dell'«eterno malinteso» è questo quel genio benevolo che trattiene così spesso le persone di sesso diverso da unioni troppo affrettate a cui consigliano sensi e cuore – *enon* un qualche schopenhaueriano «genio della specie»!) Quali gruppi di sensazioni all'interno di un'anima facciano prima a destarsi, a prendere la parola, a dare l'ordine, ciò decide di tutta quanta la sua gerarchia dei valori, determina alla fine la sua tavola dei beni. Le valutazioni di una persona rivelano qualcosa della *struttura* della sua anima e in che cosa essa veda le sue condizioni di esistenza, la sua vera e propria necessità. Posto dunque che da tempo immemorabile la necessità abbia avvicinato tra loro solo coloro che potevano indicare con segni simili bisogni simili, esperienze simili, ne risulta in complesso che la *facile comunicabilità* della necessità, ossia in definitiva l'esperienza di avvenimenti interiori esclusivamente medii *ecomuni*, dev'essere stata, tra tutte le forze che hanno finora regnato sull'uomo, la più violenta. Le persone che sono più simili e più ordinarie sono state e sono sempre in vantaggio, quelle più elette, più fini, più strane, più difficilmente comprensibili rimangono facilmente sole, soggiacciono nel loro isolamento alle disgrazie e si propagano raramente. Bisogna fare appello a enormi forze contrarie per contrastare questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la continuazione dell'uomo in ciò che è simile, ordinario, medio, gregario, *volgare*!

Quanto più uno psicologo – uno psicologo e divinatore di anime nato, predestinato – si applica a casi e individui scelti, tanto più grande diventa per lui il pericolo di restare soffocato dalla pietà: egli ha *bisogni* di durezza e

serenità più di qualunque altra persona. L'andare a male, la rovina degli uomini superiori, delle anime fatte di sostanza diversa è infatti la regola. È terribile avere una tale regola sempre davanti agli occhi. Il multiforme martirio dello psicologo che ha scoperto questa rovina, che prima scopre una volta e poi scopre *quasi* sempre di nuovo, attraverso la storia intera, tutta quanta questa interiore «insanabilità» dell'uomo superiore, questo eterno «troppo tardi!» in ogni senso, potrà forse un giorno diventare la causa del fatto che egli si rivolga inasprito contro la propria sorte e tenti di distruggersi – che egli stesso «vada a male», Quasi in ogni psicologo si nota una predisposizione rivelatrice e un piacere a praticare persone ordinarie e ordinate. Ciò rivela che egli ha sempre bisogno di risanarsi, che ha bisogno di una specie di fuga e di oblio, via da ciò che i suoi sguardi penetranti e le sue cesure, via da ciò che il suo «mestiere» gli fanno pesare sulla coscienza. Una sua caratteristica è la paura della propria memoria. Facilmente ammutolisce davanti al giudizio altrui: ascolta con la faccia immobile come si veneri, si ammiri, si ami, si trasfiguri là dove egli *havisto* – oppure nasconde anche il suo ammutolire, consentendo esplicitamente con una qualche opinione di facciata. Forse il paradosso della sua situazione si spinge a tal punto nell'orrido die la moltitudine, la gente colta, gli esaltati, proprio là dove egli ha imparato la grande pietà accanto al grande disprezzo, imparano da parte loro la grande venerazione – la venerazione per i «grandi uomini» e gli animali-miracolo, per amore dei quali si benedice e si tiene in onore la patria, la terra, la dignità dell'uomo, se stessi; ai quali si rimanda e sui quali si educa la gioventù... E chissà che in tutti i grandi eventi non sia avvenuta sempre la stessa cosa: che la moltitudine abbia adorato un «Dio» – e che il «Dio» sia stato solo una povera vittima sacrificale! Il successo è sempre stato il più grande mentitore – e l'«opera» stessa è un successo; il grande statista, il conquistatore, lo scopritore si travestono con le loro creazioni fino a rendersi irricognoscibili; è l'«opera», quella dell'artista, del filosofo, che inventa colui che l'ha creata, che l'avrebbe creata; i «grandi uomini», quali sono venerati, sono cattive poesie composte in seguito; nel mondo dei valori storici *regnala* contraffazione. Questi grandi poeti per esempio, questi Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Go-gol<sup>9</sup>, quali sono e forse devono essere realmente: uomini dell'attimo, entusiasti, sensuali, di mentalità infantile, sconsiderati e impulsivi nella fiducia e nella sfiducia; che di solito devono badare a nascondere qualche crepa dell'anima; che spesso si vendicano con le loro opere di qualche intima sozzura, che spesso con i loro slanci cercano oblio contro una memoria fin troppo fedele, che spesso si smarriscono nel fango e quasi se ne innamorano, finché diventano uguali ai fuochi fatui che vanno errando intorno alle paludi e *sifingonostelle* – il popolo ben li chiama allora idealisti – che spesso lottano con un lungo disgusto, con

uno spettro ritornante di incredulità, che li rende freddi e li costringe a struggersi per la gloria<sup>10</sup> e a divorare la loro «fede in sé» prendendola dalle mani di esaltati adulatori – quale martirio sono questi grandi artisti e in genere gli uomini superiori per chi li abbia una volta decifrati! È così comprensibile che essi, proprio dalla donna – la quale è chiaroveggente nel mondo del dolore e purtroppo è anche smaniosa di aiutare e salvare molto al di là delle sue forze – apprendano così facilmente quegli accessi di pietà illimitata e piena di abnegazione che la moltitudine, soprattutto la moltitudine venerante, non capisce e ricopre di interpretazioni incuriosite e compiaciute. Questa pietà si inganna regolarmente sulla propria forza; la donna vorrebbe credere che l'amore possa tutto – è la sua vera fede. Ahimè, chi conosce il cuore umano sa quanto anche l'amore migliore e più profondo sia povero, sprovveduto, arrogante, fallace, più distruttore che salvatore! È possibile che sotto la favola sacra e il travestimento della vita di Gesù si nasconda uno dei casi più dolorosi di martirio del sapere intorno all'amore: il martirio del cuore più innocente e bramoso a cui non bastava mai nessun amore degli uomini, che pretendeva amore, di essere amato e nient'altro, con durezza, con dissennatezza, con terribili scatti contro coloro che gli rifiutavano l'amore: la storia di un povero essere insaziato e insaziabile nell'amore, che dovette inventare l'inferno per mandarvi quelli che non volevano amarlo – e che infine, rinsavito sull'amore degli uomini, dovette inventare un Dio che fosse tutto amore, tutto potenza d'amore – che avesse misericordia per l'amore degli uomini essendo esso così misero, così insipiente! Chi così sente, chi in tal modo s'addell' amore, cerca la morte. Ma perché perdersi dietro a tali cose dolorose? Se, beninteso, non è un dovere farlo.

La superbia intellettuale e il disgusto di ogni uomo che ha sofferto profondamente – determina quasi la gerarchia, quanto profondamente gli uomini possano soffrire – la sua rabbrivente certezza, di cui è tutto impregnato e colorito, di sapere, in forza della sua sofferenza, di più di quel che possono sapere i più avveduti e i più saggi, di essere stato conosciuto e una volta «di casa» in molti orribili mondi lontani, dei quali «vo non sapete niente!»... questa tacita superbia intellettuale del sofferente, questo orgoglio dell'eletto della conoscenza, dell'«iniziato», del quasi sacrificato, trova necessarie tutte le forme di travestimento per proteggersi dal contatto di mani importune e compassionevoli e in genere da tutti coloro che non sono suoi simili nel dolore. Il dolore profondo rende nobili; esso divide. Una delle forme di travestimento più raffinate è l'epicureismo e una certa ostentata prodezza

del gusto, che prende la sofferenza con leggerezza e si mette in guardia contro tutto quanto è triste e profondo. Ci sono «uomini sereni» che si servono della loro serenità perché a causa di essa vengono fraintesi – essi *vogliono* essere fraintesi. Ci sono «uomini di scienza» che si servono della scienza perché essa conferisce un aspetto sereno, e perché la scientificità porta a concludere che l'uomo è superficiale – essi *vogliono* indurre la gente a trarre una falsa conclusione. Vi sono spiriti liberi e impertinenti, che vorrebbero nascondere e negare di essere orgogliosi, inguaribili cuori infranti<sup>11</sup>; e talvolta la stessa follia è la maschera di un sapere infelice troppo certo. Donde risulta che fa parte di finezza fermarsi con rispetto «di fronte alla maschera» e non esercitare psicologia e curiosità nei punti sbagliati.

271

Ciò che divide due persone nel modo più profondo è un diverso senso e grado della pulizia. A che serve essere bravi, a che serve ogni reciproca utilità e ogni buona volontà dell'uno per l'altro? Da ultimo tutto finisce lì – essi «non si possono soffrire!». Un massimo istinto di pulizia getta colui che ne è affetto nel più singolare e pericoloso isolamento, come un santo: giacché proprio questa è la santità – la massima sublimazione del sudetto istinto. Una certa consapevolezza di un'indescrivibile pienezza nella felicità del bagno, una certa arsura e sete che spingono costantemente l'anima dalla notte nei mattino, dalla torbidità, dalla «tribolazione» nella chiarezza, nella lucentezza, nella profondità, nella finezza. Nella stessa misura in cui una tale inclinazione *contraddistingue* – è un'inclinazione aristocratica – essa anche divide. La pietà del santo è la pietà per la *sozzura* dell'umano, troppo umano. E ci sono gradi e altezze in cui la pietà stessa è da lui sentita come impurità, come sporchezza...

272

Segni di nobiltà: mai pensare di abbassare i nostri doveri a doveri di tutti; non voler deporre, non voler dividere la nostra responsabilità; annoverare tra i propri *doveri* propri privilegi e il loro esercizio.

273

Un uomo che anela a grandi cose considera chiunque incontra sulla sua strada o come mezzo o come remora e intralcio – oppure come un temporaneo sofà. La superiore *bontà* verso i suoi simili che gli è propria è possibile solo quando egli è al suo livello e domina. L'impazienza e la sua consapevolezza di essere condannato fino allora a recitare sempre la commedia – giacché la

stessa guerra è e nasconde una commedia, come ogni mezzo nasconde uno scopo – gli rovina ogni rapporto con gli altri: questa specie di uomo conosce la solitudine e ciò che essa ha in sé di più velenoso.

274

*Il problema di coloro che aspettano*, – Sono necessari dei colpi di fortuna e molte cose imprevedibili perché un uomo superiore, in cui dorme la soluzione di un problema, pervenga ad agire al momento giusto – «ad esplodere», come si potrebbe dire. Ciò di regola *non* accade, e in tutti gli angoli della terra siedono coloro che aspettano, che quasi non sanno perché aspettano, ma ancor meno che aspettano inutilmente. Talvolta, anche, la voce del risveglio giunge troppo tardi, quel caso che dà il «permesso» di agire – allora, quando la migliore gioventù e forza di agire è già consumata dallo star fermo; e più d'uno appunto, quando «balzò in piedi», sentì con orrore che le sue membra erano intorpidite e il suo spirito già troppo greve! «È troppo tardi» – si disse, divenuto incredulo su sé stesso e ormai definitivamente inutile. Nel regno del genio il «Raffaello senza mani»<sup>12</sup>, prendendo la parola nel senso più ampio, sarebbe forse non l'eccezione ma la regola? Il genio forse non è affatto così raro, ma lo sono le cinquecento *manidi* cui esso ha bisogno per tiranneggiare il *xaipóq*, «il momento opportuno», per acciuffare il caso!

275

Chi non *vuole* vedere ciò che un uomo ha di elevato, acuisce tanto più lo sguardo su ciò che quegli ha di basso e di esteriore – e così tradisce se stesso.

276

Per ogni genere di ferite e di perdite l'anima bassa e rozza si trova meglio dell'anima nobile: i pericoli di quest'ultima devono essere maggiori, la probabilità che essa fallisca e perisca è addirittura, per la molteplicità delle sue condizioni di vita, enorme. A una lucertola un dito che essa abbia perduto ricresce, non così all'uomo.

277

– Molto male! Sempre la stessa storia! Quando si è finito di costruire la propria casa ci si accorge di aver frattanto imparato inutilmente qualcosa che si sarebbe assolutamente *dovuto* sapere prima di cominciare a costruire. L'eterno increscioso «troppo tardi!» – La malinconia di ogni cosa *finita*...



– Viandante, chi sei tu? Ti vedo andare per la tua strada, senza scherno, senz'amore, con uno sguardo indecifrabile; umido e triste come uno scandaglio che emerga insaziato alla luce da ogni profondità – che cosa cercava là sotto? – con un petto che non sospira, con un labbro che nasconde il disgusto, con una mano che ormai stringe solo lentamente. Chi sei tu? che cosa hai fatto tu? Riposati qui: questo è un luogo ospitale per tutti – ristorati! E chiunque tu sia: che cosa gradisci ora? Che cosa ti serve per ristorarti? Non hai che da dirlo: tutto quello che ho, te lo offro! – «Per ristorarmi? Per ristorarmi? Oh, curioso che sei, che cosa vai dicendo! Ma dammi, ti prego...» Che cosa? Che cosa? Dimmelo! – «Ancora una maschera! Una seconda maschera!»...

Gli uomini dalla profonda tristezza si tradiscono quando sono felici: hanno un modo di afferrare la felicità come se volessero schiacciarla e soffocarla, per gelosia – ah, sanno fin troppo bene che essa fuggirà via da loro!

«Male, male! Ma come, non sta egli tornando indietro?» – Sì! Ma voi lo capite male, se ve ne lamentate. Torna indietro, come chiunque voglia spiccare un gran salto.

– «Mi si crederà? Ma io pretendo che mi si creda: io ho sempre pensato a me, su di me, soltanto male, soltanto in casi rarissimi, soltanto costretto, sempre senza piacere “per la cosa”, pronto a divagare da “me”, sempre senza fede nel risultato, grazie a un'incoercibile diffidenza verso la possibilità di conoscere se stessi, che mi ha portato a sentire una *contradictio in adjecto* anche nel concetto di “conoscenza immediata” che i teoretici si permettono – tutta questa faccenda è quasi la cosa più sicura che io so di me. Ci deve essere in me una specie di ripugnanza a credere qualcosa di determinato a mio riguardo. Si annida forse in ciò un enigma? Probabilmente; ma fortunatamente non un enigma per i miei propri denti. Forse rivela la *species* a cui appartengo? – Ma non a me, come a me stesso è abbastanza gradito».

«Ma che ti è successo?» – «Non lo so», disse esitando; «forse sulla mia mensa sono volate le arpie». Oggi accade talvolta che un uomo mite moderato riservato diventi improvvisamente furioso, rompa i piatti, rovesci la tavola, urli, imperversi, offenda tutti quanti e infine si metta in disparte, vergognoso, furioso contro se stesso– dove? e a che scopo? Per morire di fame appartato? Per farsi soffocare dai suoi ricordi? Chi nutre i desideri di un'anima elevata e schifiltosa e solo raramente trova la sua tavola apparecchiata, il suo nutrimento pronto, il pericolo per costui sarà in tutti i tempi grande; ma oggi è straordinario. Gettato in un'epoca chiassosa e plebea, con cui non può mangiare nella stessa scodella, egli può facilmente morire di fame o di sete oppure, se infine si decide ad «allungare la mano», di schifo subitaneo. Noi ci siamo probabilmente già tutti seduti intorno a tavole a cui non appartenevamo; e proprio i più spirituali fra noi, che sono i più difficili da nutrire, conoscono quella pericolosa *dyspepsi* che nasce da una repentina illuminazione e delusione circa il nostro cibo e i vicini di tavola – *la nausea post-prandiale*.<sup>14</sup>

283

È un fine e insieme nobile tratto di autodomínio, posto che uno voglia in genere lodare, di lodare sempre e solo là dove *nonsi* è d'accordo – diversamente infatti si loderebbe se stessi, il che è contro il buongusto – certo un tratto di autodomínio che offre una bella occasione e ragione per essere continuamente *fraintesi*. Per potersi permettere questo vero lusso di gusto e di moralità, non bisogna vivere tra babbei dello spirito, ma tra uomini di cui anche gli equivoci e gli errori rallegrino per la loro finezza – oppure bisognerà pagarlo caro! – «Egli mi loda: *dunque* mi dà ragione» – questa asineria di ragionamento, a noi eremiti rovina la metà della vita, giacché porta gli asini a essere nostri vicini ed amici.

284

Vivere con un'immensa e orgogliosa calma; sempre al di là. Avere e non avere a piacimento le proprie passioni, il proprio pro e contro, accondiscendere ad esse, per qualche ora; *sedersi* su di esse, come su cavalli, spesso come su asini – bisogna infatti sapersi servire della loro stupidità altrettanto che del loro fuoco. Preservare i propri trecento prosceni; anche gli occhiali neri: giacché ci sono casi in cui nessuno ci deve fissare negli occhi e ancor meno nelle nostre «profondità». E scegliersi per compagnia il vizio birbone e gioviale della cortesia. E rimanere padrone delle proprie quattro virtù, coraggio, perspicacia, simpatia, solitudine. Giacché la solitudine è in noi una virtù, in quanto sublime

tendenza e trasporto per la pulizia, che indovinano come nei contatti tra uomo e uomo – «in società» – ci si debba inevitabilmente sporcare. Ogni comunanza rende, in qualche modo, in qualche luogo, in qualche tempo, «comune».

285

Gli avvenimenti e i pensieri più grandi – ma i pensieri più grandi sono gli avvenimenti più grandi – sono quelli che vengono capiti con più ritardo: le generazioni che sono loro contemporanee non *vivono* tali avvenimenti – vivono passando loro accanto. Accade qui qualcosa come nel regno delle stelle. La luce delle stelle più lontane è quella che arriva agli uomini più tardi; e prima che sia arrivata, l'uomo *negache* là vi siano stelle. «Quanti secoli ci vogliono perché uno spirito sia compreso?» – questo è anche un criterio di misura, con ciò si crea anche una gerarchia e un'etichetta, come occorre: per spiriti e stelle.

286

«Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato»<sup>15</sup>. Ma c'è una specie opposta di uomini, che anche si trova sulla cima e anche ha la vista sgombra – ma guarda *in basso*.

287

– Che cos'è nobile? Che cosa significa ancora, per noi oggi, la parola «nobile»? In che cosa si rivela, da che cosa si riconosce, sotto questo cielo pesante e coperto dell'incipiente dominio della plebe, per il quale tutto diviene opaco e plumbeo, l'uomo nobile?<sup>16</sup> Non sono le azioni a dimostrarlo – le azioni sono sempre ambigue, sempre insondabili – non sono neanche le «opere». Tra gli artisti e i dotti se ne trovano oggi non pochi che, attraverso le loro opere, rivelano di essere spinti da profondo desiderio verso ciò che è nobile; ma proprio questo *bisognodi* ciò che è nobile è radicalmente diverso dai bisogni dell'anima nobile stessa, è addirittura un segno eloquente e pericoloso della sua mancanza. Non sono le opere, è *lafede* che decide qui, che stabilisce qui la gerarchia, per riprendere un'antica formula religiosa in un senso nuovo e più profondo<sup>17</sup>: una qualche certezza di fondo che un'anima nobile ha su se stessa, qualcosa che non si può cercare né trovare e forse nemmeno perdere. *L'anima nobile ha un profondo rispetto di sé.*

288

Ci sono uomini che hanno spirito in maniera inevitabile, si girino e si

voltino come vogliono, e si mettano come vogliono le mani davanti agli occhi rivelatori (come se le mani non fossero rivelatrici!): alla fine viene sempre fuori che hanno qualcosa che nascondono, cioè spirito. Uno dei mezzi più raffinati per ingannare almeno il più a lungo possibile o per farsi passare per più stupidi di quel che si è – il che nella vita ordinaria è spesso tanto desiderabile quanto un ombrello – si chiama *entusiasmo*: aggiungendovi quel che vi va aggiunto, per esempio la virtù. Giacché, come dice Galiani, che doveva ben saperlo: *vertu est enthousiasme*<sup>18</sup>.

289

Negli scritti di un eremita si sente sempre anche qualcosa come l'eco del deserto, qualcosa come il bisbiglio e il timido guardarsi intorno della solitudine; dalle sue parole più forti, dal suo stesso grido risuona ancora una specie nuova e più pericolosa di silenzio, di reticenza. Chi di anno in anno e notte e giorno se n'è stato solo con la sua anima in confidenziale discordia e colloquio, chi nella sua spelonca – può essere un labirinto ma anche una miniera d'oro – è diventato un orso delle caverne o uno scavatore o custode di tesori e un drago: le stesse idee di costui finiscono con l'acquistare un proprio colore crepuscolare, un odore altrettanto di profondità che di muffa, qualcosa di non comunicativo e di ripugnante che investe con un soffio gelido chiunque gli passi accanto. L'eremita non crede che un filosofo – ammesso che un filosofo sia stato sempre, come prima cosa, un eremita – abbia mai espresso nei libri le sue autentiche e ultime opinioni: non si scrivono libri proprio per nascondere ciò che si alberga in sé? – anzi egli dubiterà che un filosofo possa avere in genere opinioni «autentiche e ultime», che in lui non ci sia, non ci debba essere, dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda – un mondo più vasto più estraneo e più ricco sopra una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni «fondazione». Ogni filosofia è una filosofia del proscenio – è questo un giudizio eremitico: «C'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *egli* si sia fermato qui, che si sia guardato indietro, che si sia guardato attorno, che non abbia scavato *quasi* a fondo e abbia messo via la vanga – c'è in questo anche qualcosa di sospetto». Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera.

290

Ogni pensatore profondo ha più paura di essere compreso che di essere frainteso. Di quest'ultima cosa soffre forse la sua vanità; ma della prima il suo cuore, la sua simpatia, che sempre dice: «Ahimè, perché volete avere anche *voile*

difficoltà che ho io?».

291

L'uomo, un animale multiforme, menzognero, artefatto e non trasparente, inquietante per gli altri animali meno per la sua forza che per la sua astuzia e accortezza, ha inventato la buona coscienza per godere una volta della sua anima in quanto *semplice*; e tutta la morale è un'intrepida e lunga falsificazione, in virtù della quale diventa in genere possibile godere dello spettacolo dell'anima. Da questo punto di vista, nel concetto di «arte» rientrano forse molte più cose di quel che si crede comunemente.

292

Un filosofo: è un uomo che sperimenta, vede, ode, sospetta, spera, sogna costantemente cose straordinarie; che viene colpito dai suoi propri pensieri come dall'esterno, come da sopra e da sotto, allo stesso modo che dalla *suas* specie di avvenimenti e fulmini; che è forse egli stesso un temporale, il quale si aggira gravido di nuovi lampi; un uomo fatale, intorno al quale c'è sempre qualcosa che brontola e rumoreggia e si spacca e suscita inquietudine. Un filosofo: ah, un essere che spesso fugge via da sé, ha spesso paura di se stesso, ma è troppo curioso per non «ritornare» sempre «a se stesso»...

293

Un uomo dice: «Questo mi piace, questo lo faccio mio e lo voglio proteggere e difendere contro tutti»; un uomo che sa sostenere una causa, attuare una risoluzione, serbare fedeltà a un'idea, tenere saldamente una donna, punire e abbattere un temerario; un uomo che ha la sua collera e la sua spada, e al quale si rimettono volentieri e appartengono per natura i deboli, i sofferenti, gli angustati e anche gli animali, insomma un uomo che per natura è *signore* – se un tale uomo prova pietà, ebbene, *quest*a pietà ha valore! Ma che importanza ha la pietà di coloro che soffrono? O di coloro che addirittura predicano la compassione? C'è oggi quasi dappertutto in Europa una morbosa sensibilità ed eccitabilità per il dolore, e parimenti una ripugnante incontinenza nel lamentarsi, un infrollimento, che vorrebbe adornarsi di religione e di carabattole filosofiche per sembrare qualcosa di più elevato – c'è uno spiccato culto del dolore. *La* *nessuna virilità* di ciò che in tali circoli di esaltati viene battezzato come «pietà», è sempre la prima cosa che salta agli occhi, come mi sembra. Bisogna bandire energicamente e radicalmente questa nuovissima forma di cattivo gusto; e io mi auguro infine che contro questo ci si ponga

intorno al cuore e al collo il buon amuleto del «gai sa-ber», della «gaia scienza», per farlo chiaro ai Tedeschi.

294

*Ilvizio olimpico.* –A dispetto di quel filosofo che, da vero Inglese, cercò di creare una cattiva nominata al riso in tutte le teste pensanti – «Il riso è un grave malanno della natura umana, che ogni testa pensante si sforzerà di vincere» (Hobbes) – mi permetterei addirittura di stabilire una gerarchia dei filosofi a seconda del valore del loro riso, su su fino a quelli che sono capaci del riso aureo. E posto che anche gli dèi facciano filosofia, conclusione alla quale già più di un ragionamento mi ha spinto, non cubito che essi sappiano anche ridere in un modo sovrumano e nuovo – in barba a tutte le cose serie! Gli dèi amano motteggiare: sembra che neanche nelle azioni sacre sappiano trattenersi dal ridere.

295

Il genio del cuore, quale lo possiede quel grande occulto, il diotentatore e acchiapparatti nato delle coscienze, la voce del quale sa «scendere fin negli inferi di ogni anima, che non pronuncia parola, non rivolge sguardo in cui non ci sia una considerazione e increspatura di allettamento, della cui maestria fa parte il saper apparire – e non come ciò che è, bensì come ciò che per quelli che lo seguono è una costrizione in più stringersi sempre più strettamente a lui, a seguirlo in modo sempre più intimo e profondo – il genio del cuore, che fa ammutolire tutto quanto parla ad alta voce e si compiace di sé e che insegna ad ascoltare, che leviga le anime scabre e fa loro assaporare un nuovo desiderio – di starsene silenziose come uno specchio, perché vi si rispecchi il cielo profondo – il genio del cuore, che insegna alla mano maldestra e precipitosa a indugiare e a prendere più graziosamente; che indovina il tesoro nascosto e dimenticato, lala goccia di bontà e di dolce spiritualità sotto il ghiaccio opaco e spesso ed è una bacchetta di raddomante per ogni granello d'oro che sia rimasto a lungo imprigionato in molto fango e sabbia – il genio del cuore dal cui tocco ognuno si diparte più ricco, non graziato e sorpreso, non beneficato e oppresso come da un bene estraneo, bensì più ricco in se stesso, più nuovo a se stesso di prima, dissigliato, alitato e spiato da un vento di disgelo, più insicuro forse, più delicato più fragile più infranto, ma pieno di speranze che non hanno ancora nome, pieno di un nuovo volere e fluire, di un nuovo riluttare e rifluire... ma che dico mai, amici miei? Di chi parlo a voi? Ho dimenticato me stesso al punto che non vi ho neanche detto il suo nome? A meno che non abbiate già indovinato voi stessi chi sia questo spirito e dio

problematico, che vuole essere *lodato* in tale maniera. Come infatti accade a chiunque, fin dall'infanzia, sia stato sempre in cammino e in contrade straniere, così anche a me è capitato di incontrare, strada facendo, vari spiriti strani e nient'affatto innocui, ma soprattutto quello del quale ho appena parlato, e questo l'ho incontrato sempre di nuovo, niente meno, cioè, che il dio *Dioniso*, quel grande dio ambiguo e tentatore, al quale io un tempo portai, come sapete, le mie primizie in tutta segretezza e rispetto – come l'ultimo, mi sembra, che gli offrisse un *sacrificio*: giacché non ho trovato nessuno che Tabbia capito, quello che allora feci. Frattanto imparai tante altre cose, fin troppe altre cose, sulla filosofia di questo dio, e, come ho detto, da bocca a bocca – io, ultimo discepolo e iniziato del dio Dioniso; e potrei forse cominciare infine, amici miei, a farvi gustare un poco, per quanto mi è permesso, di questa filosofia? A mezza voce, com'è giusto: giacché si tratta qui di varie cose misteriose, nuove, sconosciute, singolari, inquietanti. Già il fatto che Dioniso sia un filosofo e che dunque anche gli dèi facciano filosofia, mi sembra una novità non scevra di insidie e che forse proprio tra i filosofi potrebbe suscitare diffidenza – tra voi, amici, ne ha già meno verso di sé, a meno che non giunga troppo tardi e non all'ora giusta. Giacché voi oggi non amate credere, come mi è stato riferito, in Dio e negli dèi. Dovrò forse anche, nella franchezza del mio racconto, andare più lontano di quanto non sia sempre gradito alle severe abitudini delle vostre orecchie? Indubbiamente il suddetto dio andava, in simili colloqui a due, più lontano, molto più lontano, e mi precedeva sempre di molti passi... Anzi, se fosse permesso, io gli attribuirei, secondo il costume umano, bei nomi solenni di magnificenza e di virtù, e dovrei molto glorificare il suo coraggio di cercatore e di scopritore, la sua audace onestà, la sua veracità e il suo amore della sapienza. Ma di tutte queste venerabili e pompose anticaglie un tale dio non sa che farsi. «Tienitele», direbbe, «per te e per quelli come te e chiunque altro ne abbia bisogno! Io non ho nessun motivo di coprire la mia nudità!» – Lo si indovina: a questa specie di divinità e di filosofia manca forse il pudore? Così egli disse una volta: «In certi casi io amo l'uomo», e con ciò alludeva ad Arianna che era presente; «l'uomo è per me un animale gradevole valoroso ingegnoso, che non ha pari sulla terra, anche nei labirinti ritrova sempre la sua strada. Io gli voglio bene: rifletto spesso a come farlo avanzare ancora e renderlo più forte, più cattivo e più profondo di com'è». – «Più forte, più cattivo e più profondo?» domandai spaventato. «Sì», diss'egli ancora una volta: «più forte, più cattivo e più profondo; anche più bello» – e nel dir così sorrise, il dio-tentatore, con il suo sorriso aldonio, come se avesse appena fatto un incantevole complimento. Qui si vede nello stesso tempo che a questa divinità non manca soltanto il pudore. E ci sono in genere buoni motivi per ritenere che per certe cose gli dèi tutti potrebbero venire a scuola da noi

uomini. Noi uomini siamo più umani...

Ahimè, che cosa siete voi mai, miei pensieri scritti e dipinti? Appena un momento fa eravate ancora così variopinti, giovani e maliziosi, così pieni di aculei e di spezie segrete, che mi facevate ridere e starnutire – e ora? Vi siete già svestiti della vostra novità, e alcuni di voi sono pronti, temo, a diventare altrettante verità: tanto sembrano già immortali, con una probità da spezzare il cuore, tanto noiosi! Ed è mai stato diversamente? Che cosa infatti scriviamo edipingiamo noi, mandarini col pennello<sup>19</sup> cinese, eternizzatori delle cose che *silasciano* scrivere, che cosa soltanto siamo capaci di dipingere? Ahimè, sempre e soltanto quel che appunto vuole appassire e comincia a perdere la sua fragranza! Ahimè, sempre e soltanto temporali dileguanti e stremati e sentimenti tardi e ingialliti! Ahimè, sempre e soltanto uccelli che si stancarono di volare e fuggire e adesso si lasciano acchiappare con la mano – con *lanostramano*! Noi eterniamo ciò che non può più vivere e volare a lungo, solamente cose stanche e afflosciate! Ed è soltanto per il vostro *pomeriggio*, o miei pensieri scritti e dipinti, che io ho colori, molti, colori forse, molte variopinte tenerezze e cinquanta gialli e marroni e verdi e rossi – ma tutto questo non basta a far indovinare come apparivate nel vostro mattino, voi scintille e miracoli improvvisi della mia solitudine, voi miei vecchi, amati – *cattivi* pensieri!

1. Renan: «*Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates...*», citato da BOURGET, *op. cit.*, nel saggio su Renan, p. 55.

2. Tesi anticipata da MA 45 e poi sviluppata in GM, Seconda dissertazione.

3. Ripreso in GM, Prima dissertazione, § 5.

4. Fonte non identificata. Probabilmente la *Volsungasaga*.

5. CHARLES SANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, H. Pailis, Gallimard, Paris, 1958, p. 532 segnala che Nietzsche riprende qui parola per parola W. ROLPH (*Biologische Probleme*, 1881).

6. Questo passo fa capire bene a che cosa si alimentava l'ideale aristocratico di Nietzsche: alla disperazione per il livellamento dell'uomo verso il basso, in quanto contrario alla grandezza. Questo male è poi cresciuto e si è pienamente avverato nell'odierna massificazione. Ciò nonostante, la disperazione, che rispondeva a una spinta storica, non era (come non sarebbe oggi) veramente giustificata, era solo la psicosi dell'epoca, comune a Burckhardt, a Gobineau e a tanti altri autori del tempo. La grandezza si scontra sempre contro ostacoli «impossibili», ogni volta diversi, ma era possibile allora come è possibile sempre.

7. Frase pronunciata da Julien Sorel in *Il rosso e il nero* di Stendhal.

8. Cfr. Orazio, *Epistole*, I, 10, 24.

9. Aggiunta di Nietzsche su un esemplare di JGB: «Non oso far nomi più grandi, ma li penso».



10. In latino nel testo.

11. Aggiunta di Nietzsche su un esemplare di JGB: «Il cinismo di Amleto, il caso Galiani

12. «O non pensate forse, principe, che RaEadlo sarebbe stato il più grande genio pittorico vivente [anche] se per disgrazia fosse nato senza mani?», Lessing, *Emilia Galotti*, I, 4, Einaudi, Torino, 1961, p. 12.

13. Interessante, se Nietzsche parla di sé, per la periodizzazione della sua produzione. Il suo non è un movimento in avanti o all'indietro, ma un movimento a spirale.

14. Diversa da quella di Flaubert (secondo Bourget), che c'era già prima di mettersi a tavola.

15. *Faust*, II, w. 11989-11990. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», 46.

16. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 23 luglio 1885.

17. Cfr. PAOLO, *Lettera ai Romani*, 3, 27-28.

18. Cfr. *Lettres à Madame d'Épinay*, op. cit., 2, 276.

19. *Pinsel* significa, oltre che pennello, codino.

## DA ALTI MONTI

### EPODO<sup>1</sup>

O meriggio della vita! Tempo solenne!  
O giardino d estate!  
Inquieta felicità di stare e scrutare e aspettare –  
Gli amici attendo, giorno e notte pronto,  
Dove siete, amici? Venite! È tempo! È tempo!

Non è per voi che il grigio del ghiacciaio  
S'adoma oggi di rose?  
Voi cerca il ruscello, desiosamente s'incalzano e sospingono  
Più in alto vento e nuvola, oggi, nell'azzurro,  
Per scrutare verso di voi con sguardo d'uccello remoto.

Al sommo è apparecchiata per voi la mia mensa –  
Chi alle stelle dimora  
Così vicino, chi alle grigie lontananze dell'abisso?  
Il mio regno – qual regno si è più esteso?  
E il mio miele – chi l'ha assaporato?...

–*Eccovi*qui, amici! – Ahimè, non son io quello  
Da cui volevate andare?  
Esitate, vi meravigliate – oh, quanto meglio se vi incolleriste!  
Io – non lo sono più? È cambiata la mano, il passo, il viso?  
Eciòche io sono, per voi amici – non lo sono?  
Son diventato un altro? Ed estraneo a me stesso?  
Sfuggito a me stesso?  
Un lottatore, che troppo spesso ha domato se stesso?  
Che troppo spesso si è opposto alla propria forza?

Ferito e impedito dalla propria vittoria?

Cercai dove il vento spira più aspro?

Imparai ad abitare

Dove nessuno abita, nelle zone desolate degli orsi,

Disimparai uomo e Dio, maledizione e preghiera?

Divenni uno spettro che vaga pei ghiacciai?

Vecchi amici, guardate! Ora il vostro sguardo si perde nel vuoto,

Pieno d'amore e d'orrore!

No, andate! Non v'adirate! Qui – *vo*inon potreste abitare;

Qui nel regno remoto dei ghiacci e delle rocce –

Qui bisogna essere cacciatori e simili a camosci.

*Uncattivo*cacciatore divenni io! Guardate com'è duramente

Teso il mio arco!

È stato il più forte, che l'ha teso a tal punto

Ma ora guai! È pericoloso *questo*dardo,

Comen*essu*ndardo – via di qua! per la vostra salvezza! ...

Vi volgete indietro? – O cuore, sopportasti abbastanza,

Forte restò la speranza;

Tieni le porte aperte *anuovi*amici!

I vecchi abbandonali! Abbandona il ricordo!

Se un giorno fosti giovane, ora sei giovane meglio!

Ciò che sempre ci unì, il legame di una stessa speranza –

Chi legge i segni,

Che l'amore un giorno vi scrisse, ancora, gli sbiaditi?

Io lo paragono alla pergamena che la mano

Rifugge dallo stringere, com'essa abbrunita, abbruciata.

Non più amici, essi sono – come devo chiamarli allora? –

Solo fantasmi d'amici!

Ma bussano ancora di notte al cuore e alla finestra,

Mi guardano e parlano: «non lo *eravamo*?» –

– Oh, parola appassita, che odorava un tempo come le rose!

Oh, brama di gioventù che si fraintese!

Coloro che *io*desideravo,

Coloro che immaginai a me affini e in me trasformati,

Sono diventati *vecchie* ciò li ha banditi:  
Solo chi si trasforma rimane a me affine.

O meriggio della vita! Seconda gioventù!  
O giardino d estate!  
Inquieta felicità di stare e scrutare e aspettare!  
Gli amici attendo, giorno e notte pronto,  
Dove siete, amici? Venite! È tempo! È tempo!

Questa canzone è finita, – il dolce grido del desiderio  
E morto in bocca:  
L'ha fatto un mago, l'amico nell'ora giusta,  
Fu a mezzogiorno che l'uno divenne due...

Ora celebriamo, certi di una vittoria unita,  
La festa delle feste:  
È venuto l'amico *Zarathustra*, l'ospite degli ospiti!  
Ora ride il mondo, squarciato è l'orrendo velario,  
Sono giunte le nozze per la luce e le tenebre...

1. Questo «epodo» fu composto nell'autunno del 1884 ed ebbe come primo titolo *Ein-siedlers Seknsucht* (Struggimento di solitario). Fu inviato a Heinrich von Stein alla fine di novembre «per ricordare Sils-Maria». Qui Heinrich von Stein fece visita a Nietzsche tra il 26 e il 28 agosto 1884. Ma le ultime due strofe furono aggiunte solo nella primavera del 1886.

# GENEALOGIA DELLA MORALE

*Sigle usate nelle note*

**MA** *Maano, troppo umana, I*  
**OP** *Opinioni e sentenze dwerse*  
**WS** *Siandante e la sua ombra*  
**M** *Murora*  
**EW** *Gaia scienza*  
**Za** *sì parlò Zarathustra*  
**JB** *li là del bene e del male*  
**GM** *Genealogia della morate*  
**Eh** *ce homo*  
Frammento  
**BN** *ri della biblioteca di Nietzsche*

## INTRODUZIONE

### I. *La naturalizzazione dello spirito*

Nietzsche è lontano. Più di un secolo ci divide dalla fine della sua vita cosciente. Lontane sono anche le grandiose conseguenze della sua *Erscheinung*» attuatesi, in teoria e ahinoi anche in pratica, soprattutto nella prima metà del Novecento. La nostra è l'epoca della volgarizzazione e degli epigoni. Il rigoglioso albero del suo pensiero è ormai rivestito di rutilanti colori autunnali e le ricchezze della sua poetica dottrina esplodono stancamente a catena sotto raggraversi dei problemi della società massificata. Ma mentre la crisi storica di cui Nietzsche fu testimone e partecipe, a cui volle rispondere e ancor più inconsapevolmente rispose, ha fatto il suo corso e ha avuto la sua tragica conclusione, la crisi della cultura, che in primo luogo e direttamente Nietzsche rappresenta, continua, in forma sempre più aggravata e aggrovigliata. Perché? Anzitutto perché la filosofia mantiene, rispetto alla storia, una sua irriducibile originalità e autonomia; e poi perché la filosofia che è venuta dopo non ha trovato le risposte alle sue domande. Anche i pensatori più notevoli, che dopo di lui hanno costruito, se non proprio sistemi autonomi, oggi peraltro ritenuti impossibili, imponenti edifici concettuali hanno accettato, anzi rilanciato in un rinnovato spirito di catastrofe, gli esiti negativi del pensiero di Nietzsche, senza troppo badare a quelli positivi, senza cioè metterli in questione e misurarsi con essi, anche quando non si occupavano che di Nietzsche. Cioè si sono dimostrati incapaci di cogliere e inquadrare correttamente i problemi che quelli ponevano.

Uno di questi problemi, il più grave, è quello che pone, nel modo più aperto e maturo, la *Genealogia della morale*, culmine della dottrina nietzschiana, che si può criticare, come noi cercheremo di fare, ma non mai dare per confutata, perché dipende in definitiva da una scelta personale. Questo problema è: se ciò che Nietzsche asserisce nelle tre dissertazioni che compongono quest'opera sul risentimento, cattiva coscienza e ideale ascetico è vero, allora il cristianesimo merita veramente di essere maledetto, come Nietzsche ha fatto *Anticristo*, e la

nostra civiltà non merita di sopravvivere. va rifatta dalle fondamenta. Giacché sia l'uno sia l'altra sono fondati sulla bassezza e sull'ipocrisia, sulla frode e sull'illusione. Questo problema non esiste, naturalmente, per coloro a cui il cristianesimo non sta a cuore e che non s'inquietano della soppressione nietzschiana del dualismo di spirito e natura, di anima e corpo, a favore della sola natura e del solo corpo. A esso non possono invece essere indifferenti coloro che considerano il cristianesimo «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta», come lo considera il laico Croce<sup>1</sup>, e, con l'antichità greco-romana, la base insopprimibile della nostra civiltà. Per costoro l'obiettivo della «naturalizzazione dell'uomo», sistematicamente perseguito da Nietzsche, Y«*homo natura*»<sup>2</sup>, che egli vuole ripristinare, suscita orrore e raccapriccio, nel ricordo dei troppi «*homines natura*» fra tanto realizzati.

Ci sarebbe un'eccezione, capace di inficiare quanto fin qui detto: Gilles Deleuze. Deleuze ha trattato questo problema *ex professo*, ha giudicato la *Genealogia della morale* «il libro più sistematico di Nietzsche», «una chiave per interpretare gli aforismi e per valutare il poema»<sup>3</sup> e lo ha assunto a centro della sua interpretazione. Il suo *Nietzsche et la philosophie*, del 1962, è la prova più importante che Nietzsche, pur rimanendo un pensatore atipico, non assimilabile ai filosofi classici (perché il fondamento del suo pensiero è morale e poetico, non concettuale), finì, a forza di negare questo e quello, con l'avere una sua vera e propria dottrina, quella di marca empirica, naturalistica, che resta quando si è abbattuto il principio stesso della filosofia come concezione autonoma e sistematica. Tuttavia, mentre il libro di Deleuze è, dal punto di vista speculativo, un vero *exploit* – per noi semplicemente l'interpretazione più originale del *pensiero* di Nietzsche, e anche la più fedele, quella che lo tradisce di meno, mentre altre più rinomate, come quelle di Jaspers e Heidegger, lo tradiscono almeno per la metà – dal punto di vista della gravità delle conseguenze appare monco. Perché scevera la profondità sistematica delle proposizioni nietzschiane accettandole in blocco, cioè acriticamente (cosa che stupisce in un critico come lui) e senza prenderne in considerazione le drammatiche implicazioni. Potrebbe essere un limite volontario, un limite cioè Deleuze si sia imposto. Potrebbe essersi detto: io delucido la dottrina di Nietzsche; vedano gli altri quali siano le conseguenze da trarne. Potrebbe essersi detto ciò, ma è improbabile. Perché la sua adesione, non conclamata, alle tesi di Nietzsche è, sotto l'abito scientifico, totale ed evidentemente entusiastica; al punto che egli diventa talvolta più nietzschiano di Nietzsche. Sviscera i problemi come *in trance*, con un vigore speculativo non esente da esasperazioni, che è alimentato proprio da questo entusiasmo, ma con un'estraneità emozionale alla gravità delle conseguenze che colpisce chi di tali



conseguenze misura la terribilità.

La gravità sta precisamente nel fatto che le tesi di Nietzsche, specie quella della «naturalizzazione dello spirito», appaiono o possono apparire logicamente inattaccabili, mentre sul piano storico sono risultate sbagliate, morbose, disastrose. In particolare la sua perorazione della salute, che è il senso fondamentale di quest'opera e in genere della dottrina nietzschiana – la salute contro la salvezza – appare fallita. Parlando della posizione di Schopenhauer tra Goethe e Nietzsche, Thomas Mann dice che Schopenhauer «è più moderno, più sofferente, più difficile di Goethe, ma anche molto più classico, più robusto, più sano di Nietzsche. E da ciò si può vedere come ottimismo e pessimismo, affermazione e negazione della vita nulla abbiano a che fare con la malattia e la salute. Salute e malattia come giudizi di valore debbono essere applicate con molta prudenza al mondo umano spirituale, perché sono concetti biologici, ma la natura dell'uomo non si risolve tutta nella biologia. In ogni modo sarà difficile affermare che l'entusiasmo dionisiaco, anticristiano di Nietzsche sia personalmente qualche cosa di più sano e robusto del cruccio astioso di Schopenhauer verso la vita e che il primo, dal punto di vista spirituale e obiettivo, abbia portato nel mondo un maggior senso di salute»<sup>4</sup>.

Ogni volta che si elimina uno dei termini del dualismo di spirito e natura, grossi guai sono in vista. Non perché le due cose non siano una sola nel grembo di Dio, ma perché noi, che non siamo Dio bensì creature particolari, periferiche, rimaniamo sempre e per forza «figli di due mondi», come ha detto Goethe. Abbiamo in noi, per così dire, i terminali dell'uno e dell'altra, ma non la loro origine e scaturigine. E se per l'uno il mondo intelligibile (dello spirito) è il mondo inintelligibile, come per Nietzsche, non è detto che la natura, di cui non sappiamo né principio né fine, perché non ha principio né fine, sia più chiara. Proprio per questo, potrebbe dire Deleuze, la filosofia di Nietzsche è genealogica, si occupa del chi e non del che cosa. H che cosa, infatti, è una prospettiva del chi. Ma il fatto che ci sia comunque sempre un chi e una prospettiva del chi, che dipendono da un che cosa maggiore, vuol dire che il che cosa rimane un enigma nell'enigma, conosciuto solo per i suoi effetti (come le forze naturali). Di questo chi, poi, si conosce solo la forza. Ma anche se questa è *rapportata* alla qualità, come Nietzsche vuole, non per ciò essa è la qualità, l'essenza, il che cosa: è una quantità tra le quantità, dopo che tutto (nella volontà di potenza) sia stato ridotto a quantità. Certo il progresso della conoscenza si compie radicando sempre più nella natura cose che sono normalmente interpretate in termini spirituali, perché così si allarga il cerchio intorno all'uomo. Ma da ciò non si può saltare a una conclusione, eliminare la contrapposizione, ridurre lo spirito a natura, salvo a sconvolgere il senso di «natura». Perché solo il *terminus a quo* è dato, non il *terminus ad quem*<sup>5</sup>.

## 2. La filosofia come tipologia

La *Genealogia della morale* apparve nel 1887. Essa si può paragonare in più di un senso al *Manifesto del partito comunista*, apparso quasi quaranta anni prima. Come questo si fonda sulla contrapposizione delle classi borghese e proletaria, così quella si fonda sulla contrapposizione dei tipi (ma anche delle classi, delle «razze») attivo e reattivo, nobile e ignobile, aristocratico e plebeo. Con lo stesso grado di verità e la stessa unilateralità. Ma con la differenza che, mentre Marx parteggia per la classe proletaria, Nietzsche parteggia per il tipo (o classe, la razza) attivo, nobile, aristocratico. Anche però con lo stesso errore atomistico nel dare per scontata, come semplice, netta e fissa, una tale contrapposizione e divisione tra elementi. Questi, infatti, esistono puri solo in un brodo di coltura o in uno schema di dialettica vitale, mentre nella realtà si ritrovano sempre e solo nella commistione e nell'alternanza. Non ci sono i forti all'inizio e dopo i deboli. L'umanità è stata sempre fatta di forti e deboli, di forti che sono anche deboli e di deboli che sono anche forti. E che comunque non coincidono con i nobili e gli ignobili, né questi con gli schietti e i falsi. Un parallelo se non un paragone simile tra Nietzsche e Marx istituisce anche Deleuze. Per Deleuze, che sposta verso Hegel la contrapposizione classica di Nietzsche a Schopenhauer (*epour cause* «La dialettica è ideologia del risentimento»)<sup>6</sup>, Nietzsche sta a Kant come Marx a Hegel. Come Marx ha capovolto la dialettica di Hegel, dice, così Nietzsche con la *Genealogia della morale* ha capovolto la *Critica della ragion pura*, avendo individuato nella volontà di potenza (nel «chi») la vera e sola istanza in grado di esercitarla<sup>7</sup>.

Ma non corriamo e limitiamoci a Nietzsche. Per far valere la sua concezione di base occorreva sbarazzare il campo dalle teorie etiche dominanti, fondate sulla contrapposizione tra egoismo e altruismo e sostenute allora soprattutto dai teorici inglesi. A questa origine della morale dall'egoismo-altruismo, Nietzsche dà subito uno scrollone, per non dire un calcio, già nella *Prefazione*, sostituendovi quella dell'attività-reattività. E nel § 3 traccia addirittura la genealogia del proprio passaggio dalla prima alla seconda. Cominciò – dice – con Dio, già a tredici anni. Con Dio, a cui egli attribuì la paternità del male. Poi però distinse la morale dalla teologia e non cercò più le origini del male dietro il mondo, bensì negli effetti dei giudizi di valore. Erano tali effetti un potenziamento o un indebolimento, un irrobustimento o una degenerazione della vita? si domandò. E si rispose che erano la seconda cosa. I valori erano soprattutto i valori del dolore e della compassione, professati in particolare dal suo «grande maestro» Schopenhauer quasi come il valore in sé. Stranamente, però, in ciò il maestro si distaccava dagli altri filosofi. I quali generalmente, prima di lui, si erano trovati d'accordo sul valore negativo della compassione.

Ciò spinse Nietzsche a cercare allora l'origine della morale piuttosto nella «pienezza», nella «forza», nella «volontà della vita», nel «suo coraggio», nella «sua fiducia», nel «suo avvenire». Fu un lungo travaglio, che cominciò con la riflessione sull'etimologia delle parole «buono» e «cattivo». Questa etimologia acquista per Nietzsche tanta importanza da indurlo a suggerire che una qualche facoltà di filosofia istituisca un concorso per vagliare il contributo della ricerca etimologica alla storia dell'evoluzione dei concetti morali. Merita qui di esser notato che, in tale lungo processo e maturazione, si affermarono nettamente quelle virtù di lealtà e concretezza che caratterizzano Nietzsche e lo distinguono da tutti gli altri pensatori. In che cosa consistono questa lealtà e concretezza? Nel dare importanza a ciò su cui l'istinto vitale impianta la verità, come è detto nel § 12 della III dissertazione, e contro cui si accanisce l'ideale ascetico: la corporeità, il dolore, la molteplicità, la contrapposizione di «soggetto» e «oggetto», l'io, («l'onesto Io» di Zarathustra), la propria realtà, la ragione. Queste qualità confermano, contro chi vuole Nietzsche *tutto* estetizzante (per esempio Thomas Mann)<sup>8</sup>, l'impresa di Nietzsche come principalmente una ricerca morale. L'estetismo c'è, ma è un estetismo di arrivo, non di partenza. Cioè prima egli confuta la morale con la morale. Invece la scelta di non abbandonare quelli che sono e sempre saranno i valori dell'uomo: il male e il bene, la gioia e il dolore, la vita e la morte ecc., valori dualistici e quindi moralistici, è una scelta fatta contro la dialettica e ogni tentativo di manovrare e ingarbugliare le cose<sup>9</sup>. Ma in ultima analisi è una scelta fatta in senso poetico, perché pone l'uomo affermatore al centro delle cose, in una visione trasfigurata, che antropomorfizza voluta mente l'intera realtà, nega la materia, nega l'inorganicità della natura inorganica e vede – o quanto poeticamente! – la più alta nobiltà nella lotta senza ipocrisie che si svolge tra gli elementi chimici. D'altro canto però queste stesse virtù, nel tenerlo legato a certe realtà umane immediate, particolari, furono responsabili dei suoi travimenti.

### 3. *Etica del risentimento ed etica della gioia*

La morale, dunque, non nasce dal giudizio del debole, dello schiavo, dell'impotente, ma da quello del nobile, del forte, del potente. Solo la seconda è originale; la prima è derivata, risulta dal rovesciamento proditorio dell'altra. Il giudizio dello schiavo è, infatti, in primo luogo negativo, reattivo: il potente è cattivo, cioè malvagio (*böse*); io non sono come lui, dunque sono buono. Il giudizio del nobile, invece, è in primo luogo positivo: io sono buono, eletto, bello, potente, felice, caro agli dèi; quello è diverso, non è *j* ^ come me, dunque è cattivo, cioè scadente, abietto (*schlecht*). Ma la nobiltà costa cara e i nobili

sono pochi. Dal canto loro gli ignobili, pur avendo bisogno di capi e guide disposti ad assumersi le responsabilità che essi stessi non sopportano, e a svolgere i compiti essenziali che essi stessi non sono in grado di svolgere, non pensano a ciò: soffrono del loro stato di soggezione e in cuor loro si rivoltano contro i forti. Essendo il loro numero sterminato, il loro odio si organizza, trova capi e trasfigurazioni e alla fine sgomina ogni Jf avversario.

La rivolta degli schiavi nel campo della morale fu opera degli Ebrei, mossi dall'odio per Roma e i valori romani, per Nietzsche i valori aristocratici per eccellenza. Da tale odio e da tale ribellione scaturì il movimento più grande, il cristianesimo, quello stesso che nella nostra epoca è continuato nel socialismo e nel comunismo. Ma non, secondo Nietzsche, il cristianesimo di Gesù, bensì quello di San Paolo. Perché Gesù aveva, secondo lui, una morale nobile, priva di risentimento, mentre il risentimento e la cattiva coscienza sono al centro della morale di San Paolo. Ma come, c'è da domandare, non insegna il cristianesimo l'amore, anche per i nemici? Sì, risponde Nietzsche, ma l'amore cristiano, «il più profondo e sublime di tutte le specie di amore», non fu all'origine bensì al seguito dell'odio ebraico, «crebbe su di esso come la sua chioma», tendendo, «nel regno della luce e dell'altezza, agli obiettivi di quell'odio, alla vittoria, alla preda, alla seduzione» (I § 8). Lo stesso Gesù di Nazareth diventa la seduzione nella sua forma più inquietante e irresistibile, la via traversa verso gli ideali ebraici e l'ultimo traguardo della sete di vendetta. *Lacaritas* dunque non è fine ma strumento, e strumento del risentimento da cui è animato l'istinto del gregge.

È giusto svalutare così l'amore cristiano, il più sublime degli amori? Lo vedremo in seguito. Per ora ripetiamo che, se si accetta l'impostazione di Nietzsche, il suo schema tipologico, la risposta che egli dà è terribile e inconfutabile. Qui, infatti, non si tratta soltanto della descrizione del tipo reattivo dominato dal risentimento, che egli dà in particolare nel § 14, ove si parla della debolezza trasformata in merito, dell'impotenza a vendicarsi trasformata in bontà, della bassezza spaurita trasformata in umiltà, della sottomissione di fronte a coloro che si odiano trasformata in obbedienza alle autorità comandata da Dio ecc.: perché di queste amare verità si può ancora pensare che siano interpretazioni, libere opinioni che non forzano il consenso. No, Nietzsche fa dipendere la sua risposta dal funzionamento stesso o meglio da una disfunzione dell'apparato coscienza-inconscio che, con geniale intuizione, configura prima di Freud. La coscienza, corteccia molle della ricettività, è resa perpetuamente disponibile agli stimoli dall'oblio. Questo non è passività, ma una forza attiva che ripulisce continuamente la coscienza dagli stimoli mentre questi passano nell'inconscio e sono da esso «digeriti», per essere poi conservati come tracce rammemorabili. Queste tracce mnestiche

potranno dunque essere richiamate alla coscienza, ma durante la digestione devono rimanerne separate. Se invece la invadono e vi permangono, ne alterano il funzionamento, le tolgono la freschezza e disponibilità ai nuovi stimoli, diventano un'indigestione e, come tale, causa di avvelenamento.

«L'uomo del *risentimento* è di per sé causa del proprio dolore», dice Deleuze, che così continua: «*la memoria delle tracce è in sé e per sé fonte di odio*; il suo veleno e il suo disprezzo nei confronti di un oggetto servono a compensare la propria incapacità di sottrarsi alle tracce dello stimolo relativo a tale oggetto.» E a compensare insieme tutta quanta la falsità e miseria che tale incapacità si crea intorno, bisogna aggiungere. La vendetta del *ri-sentimento* «scaturisce da un principio "spirituale", immaginario e simbolico», ossia da una falsificazione e menzogna<sup>10</sup>.

Queste ultime sono a loro volta provate non da un'argomentazione, ma da un'altra disfunzione, questa volta logica, un paralogismo. Esso consiste nel concepire forza e debolezza come distinte dai loro effetti, dunque come cause che li producono ma potrebbero anche non produrli, mentre la forza e la debolezza altro non sono che i loro cosiddetti effetti, si identificano con essi e non sono niente al di fuori di essi. Quando invece si separa la forza da ciò che è in suo potere, la forza stessa viene *moralizzata* la presunta libertà che i forti avrebbero di non estrinsecarla serve ai deboli per accusarli di malvagità quando la estrinsecano.

Nietzsche identifica la forza con l'aggressività e la studia anche sotto la forma della «barbarie», cioè della belluina rapacità a cui i forti si abbandonano *esi devono* ogni tanto abbandonare, quando escono dalla loro cerchia, classe o società. Essi sono le aquile che «amano» gli agnelli perché sono saporiti, mentre gli agnelli odiano le aquile chiamandole cattive. Questo passo, come altri consimili, ha suscitato e suscita scandalo. Non indebitamente. Non perché non avvenga come Nietzsche dice. Ma perché il filosofare è sempre normativo, *prò istituto*, è sempre un atto etico, anche quando tratta della conoscenza (o d'altro) e non dell'etica. Ora, accettare in una teoria filosofica un fatto brutto, cioè giustificarlo, solo perché così avviene nella vita, è qualcosa che non si può ammettere. Ma supponiamo che questo nostro rivoltarci sia sbagliato, che derivi dal nostro essere ormai troppo ammansiti. Quella su cui invece non ci possono essere dubbi è, diciamo così, la grande larghezza di vedute di Nietzsche nell'acconsentire (specie in I § 11) al male, alle mostruosità, distruzioni e devastazioni delle cosiddette razze aristocratiche. Ciò nonostante, e sebbene ciò che egli pensa al riguardo sia scritto a chiare lettere e chiaramente articolato, ragionato e dimostrato; nonostante sia inoltre coerente col resto in modo che senza di esso il resto non reggerebbe: la stragrande maggioranza dei *Nietzsche-Verehrer* di oggi, diciamo bene di oggi e

non di ieri (ieri avveniva il contrario), studiosi o semplici estimatori, si rifiuta di leggere ciò che sta scritto e vuole per forza leggere ciò che non sta scritto e che deve scagionare Nietzsche dall'accusa di errore, crudeltà, cinismo, volgarità o, come noi preferiamo dire, sviamento. Sì, sviamento, traviamiento, per quanto grave. Tanto più che riente di tutto quanto predica di violento gli apparteneva, mentre egli era per sensibilità e inclinazione vicinissimo proprio al soave, anzi sublime messaggio cristiano (viene fuori nella sua concezione di Gesù), alla compassione e in genere agli affetti più gentili e delicati. Ma ciò non cambierà né la lettera né lo spirito del testo, che è quello che è e tale rimarrà.

Questa resistenza e cocciutaggine, o semplicemente voga, si può tuttavia, fino a un certo punto, comprendere. Perché detta «larghezza di vedute» coabita con una grandezza straordinaria, che diventa col tempo sempre più chiara; e perché la radicalità, che sarà pure una virtù visto che Nietzsche se ne sempre vantato, qui gli ha giocato un tiro mancino. Cioè Tha costretto ad ammettere, non semplicemente come frequente nella vita, ma come appunto giustificata (cfr. § 7 della *Prefazione*), troppa bestialità, crudeltà e mostruosità umana – nella famigerata «splendida bestia bionda», destinata a imperversare sulla scena europea nella più immane tragedia dell'umanità – perché un qualsiasi essere *umano* possa accettarlo. Perché atora lo fece? Nietzsche lo spiega nella parte finale del suddetto paragrafo: perché gli altri, i risentiti, sono ancora peggiori dei «barbari». Essi, infatti, negano la vba; mentre le razze aristocratiche, per quanto male facciano, la affermano. Solo esse (nobiltà romana soprattutto, ma anche araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vichinghi scandinavi), con la loro selvaggia libertà, potranno un giorno, in una congiuntura favorevole, offrire quello spettacolo di «massima possanza e magnificenza» del tipo umano che la morale del gregge non potrà mai offrire<sup>11</sup>.

E qui però si apre uno spiraglio pericoloso sulle cause di questa preferenza. Nel paragrafo seguente (§ 12), infatti, Nietzsche confessa un'idiosincrasia, che ha in apparenza i connotati della forza, ma nasconde una debolezza: quella sua delicatezza e schifiltosità, quella sua incapacità di accettare l'uomo così com'è, la vita con il suo carico di grossolanità e materialità, che, sulle tracce di un'osservazione di Giorgio Colli, abbiamo altra volta denunciato<sup>12</sup>. Questa delicatezza e schifiltosità, l'eccessivo bisogno e amore dell'aria pulita, dell'aria buona, dell'aria frizzante delle vette, in un'epoca che non conosceva ancora l'inquinamento, la sua passione e quasi fissazione per la pulizia, soprattutto quella... etnica, come si sarebbe tentati di chiamare quella più propriamente biologica che in questo paragrafo è spasmodicamente implorata ed esaltata («Ma di tanto in tanto concedetemi uno sguardo solo» ecc.), esprimono uno struggimento estetico, imprimono alla sua ricerca morale una rotazione in senso estetizzante, che fa di lui, che lo rivela come un rappresentante tipico,

anzi principe dell'epoca e della crisi dell'epoca. Chiari segni in questo senso c'erano comunque già nel § 11, là dove si dice che è preferibile ammirare e temere l'uomo violento e superbo che godere della sicurezza ma provare schifo per il verminaio uomo, cioè l'uomo ammansito.

Ciò non toglie che se, come abbiamo detto, si accettano le premesse del ragionamento, le conclusioni ne discendono con necessità. E allora bisognerà accettare il rovesciamento di valori operato dal prete ebraico con la «finzione» di un mondo sovrasensibile in contrasto col mondo sensibile, di un Dio contrapposto alla vita; l'«avvelenamento del sangue» che questa vittoria significa; la raffigurazione della morale come conseguenza, sintomo, maschera, tartuferia, malattia, equivoco, e anche come causa, rimedio, stimolo, inibizione, veleno; la morale della compassione divenuta sintomo dello scadere della cultura europea verso un buddhismo europeo; il bisogno dei risentiti di fingersi e inculcarsi la felicità, se vogliono essere felici; il loro godere comunque solo di una felicità passiva, fatta di stordimento, narcosi, quiete, pace; la *Schadenfreude* gioia maligna per le pene e i tormenti degli infedeli (qui Nietzsche si appoggia su terribili citazioni da san Tommaso e Tertulliano). Acquista anche legittimità l'elogio del mezzo subuomo mezzo superuomo Napoleone e la perorazione di un (terribile) risveglio dei valori antichi.

Che cosa si possa dire o obiettare in merito alle premesse (gli assiomi), diremo in seguito parlando anche della seconda e terza dissertazione. Per ora limitiamoci a notare che è invece convincente e suggestivo, anzi *poetico*, ciò che in positivo Nietzsche predica del tipo attivo, inquadrato nell'affermazione del molteplice e nel etica della gioia. Esso afferma proprio perché è attivo; attività è creare e creare è felicità. Se cerca il proprio opposto, non è per recriminare e sfogarsi, ma per dire sì a se stesso in modo ancora più riconoscente; reagisce agli stimoli subito e con forza, lealmente, invece di ingoiare i rospi e avvelenarsi col rancore; ammira e rispetta amici e nemici e le stesse cause della propria sventura, come i Troiani ammiravano in Elena la causa delle proprie disgrazie; se crea la giustizia, a cui è pur con la sua violenza più vicino di qualunque risentito, lo fa non per bisogno o accanimento di retribuzione, ma per positività e larghezza; come i Greci antichi, tende a giudicare con benevolenza anche chi fa il male, considerandolo un infelice; gode della vera felicità, che è figlia dell'agire; vive con fiducia e apertura, è diritto e sincero con sé e con gli altri, anche ingenuo; non prende a lungo sul serio i propri guai e neanche (purtroppo) i propri misfatti, si scuote di dosso con uno scrollone molti vermi che negli altri fanno il loro nido.

#### 4. Cattiva coscienza e ideale ascetico

Un'altra forma del riseotimento, un suo prolungamento, è la cattiva coscienza. Com'è venuta al mondo? E venuta al mondo, dice Nietzsche, quando l'uomo è uscito dallo stato selvaggio ed è entrato per così dire in cattività, cioè nella costrizione, disciplina e pace forzosa (fella società. C'è stata allora una metamorfosi paragonabile solo a quella che subirono gli animali acquatici quando furono costretti a divenire animali terrestri. Gli uomini erano stati fino allora «esseri semibestiali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, alle scorribande e all'avventura». Improvvisamente, i loro istinti belluini, che li avevano guidati con inconscia sicurezza, furono «scardinati». Essi furono costretti a pensare, ragionare, calcolare. Cioè furono rimandati alla loro coscienza, il «loro organo più misero e fallibile». Allora, non potendo più scaricarsi all'esterno, quegli istinti si rivolsero all'interno, col danno che si può immaginare. E questa «l'interiorizzazione dell'uomo», con cui comincia quella dilatazione del mondo interiore che poi si chiamerà «anima». E qui Nietzsche descrive la malattia e i tormenti dell'uomo a cui sono negate le sane gioie dell'aggressività e della crudezza, «grande festosità dell'umanità più antica».

Anche in questa seconda dissertazione risuona dunque l'inno all'animalità selvaggia che era già suonato nella prima. Ma non si tratta di una mera ripetizione, perché Nietzsche spiega come nient'altro che la violenza o la crudeltà sia alla base di cose giudicate buone o ottime, quali la memoria, la responsabilità e la coscienza. E che c'è in genere sangue e orrore sul fondo di tutte le cose buone. Spiega inoltre, contro la «delicatezza e ancor più la tartuferia degli animali addomesticati», come la vita stessa «*proceda essenzialmente*[...] violando, violentando, depredando, annientando, e non possa affatto essere pensata senza questo carattere». Aveva già detto: «Allorquando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era più serena di adesso che ci sono i pessimisti». Facendosi forte dell'appoggio che gli viene dalla considerazione dei mali della società evoluta, tra cui vogliamo menzionare «l'infaciamento e la demoralizzazione morbosi» per far capire da quale reazione fosse mosso, si lancia in una esaltazione della brutalità dei primordi che lascia senza fiato. Sembra poi voler temperare l'assolutezza del suo discorso con un argomento destinato a «consolare i delicati». Nei primordi, dice «il dolore non faceva ancora così male come oggi». Questa sarebbe la coniezione che «potrà trarre un medico che abbia trattato negri (presi questi: come rappresentanti dell'uomo preistorico)». Quanto a lui, «*nondubitate*, a paragone di una sola notte di dolore di un'unica lettera tuola isterica, le sofferenze di tutti gli animali insieme, che sono stati finora interrogati col coltello per averne risposte scientifiche, semplicemente non vengano in considerazione» (II § 7).

A queste e ad altre radicalità, come vogliamo chiamarle, Nietzsche era più o



meno costretto dalla sua concezione del mondo come volontà di potenza. Si sa che aU'ordinamento e alla trascrizione delle sue annotazioni sulla volontà di potenza egli si applicò soprattutto dopo aver scritto la *Genealogia della morale*, quando, nell'autunno 1887-febbraio 1888, cominciò con l'ordinare in quattro parti 372 frammenti. Tuttavia, ciò che egli dice della volontà di potenza già nella *Genealogia* (per esempio a proposito della pena in II, § 12), non è né poco né di poco conto (bellissimo, poetico appunto, il concetto delle nuove capacità di interpretazione, di trasformazione e di creazione che apportano gli aumenti di potenza), e ciò può aver contribuito a farlo alla fine rinunciare al progetto di un'elaborazione sistematica.

Ma per riprendere il discorso sulla cattiva coscienza, *Yipotesidi* Nietzsche (così egli la chiama ripetutamente) continua col fatto che, quando l'uomo della cattiva coscienza si impadronisce del presupposto religioso, cioè interpreta la coscienza del debito, proveniente dall'antichissimo rapporto creditore-debitore» come coscienza di colpa, cioè del debito verso Dio, infuria contro se stesso non potendo più infuriare contro gli altri. Spinge allora il martirio di sé tanto più a fondo quanto più afferra in Dio le ultime antitesi dei suoi irridimibili istinti animali, quanto più cioè interpreta questi istinti come inimicizia e rivolta contro il Signore, il Padre, il Progenitore e il Principio del mondo. In questa sua volontà di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibilità dell'espiazione, nel suo sentimento di essere castigato di un castigo che non potrà mai essere adeguato alla colpa, e nell'avvilimento per la propria assoluta indegnità a cospetto della santità di Dio<sup>13</sup>, egli riceve un aiuto insperato. E il colpo di genio del cristianesimo: Dio riscatta col proprio sacrificio il debito dell'uomo, «Dio stesso si ripaga su se stesso».

Col risentimento gli schiavi cristianizzati sconfiggono i forti; con la cattiva coscienza cercano di infettarli, di togliere loro la buona coscienza della loro forza e del loro diritto di esercitarla, di farli vergognare della loro felicità, per la troppa miseria che c'è in giro. Mentre d'altro canto si rinfrancano grazie all'immolazione del figlio di Dio. Ma: a che prezzo? A prezzo della finzione e della menzogna. Perché l'aldilà, il mondo soprasensibile, Dio, sono finzioni, e perché l'affermazione dei valori religiosi e morali, dei valori superiori alla vita nascondono una volontà del nulla. Svalutano globalmente la vita e si oppongono a chi l'afferma invece energicamente, *attivamente*.

La volontà del nulla è affermata apertamente dall'ideale ascetico. Chi, al pari della luna di Shelley, contempla i deserti della vita «come un occhio senza gioia, che non trova oggetto degno della sua costanza»<sup>14</sup>, non ha che da rifugiarsi in seno a Dio o al nulla (per Nietzsche si equivalgono). E tuttavia proprio questa aperta professione di nichilismo, dice Nietzsche, deve ingenerare sospetto. Perché se c'è una cosa che non può mai esistere tra gli

uomini, questa è proprio il disinteresse. Quindi anche questo aperto nichilismo, come quello perverso anzidetto, scelto per un fine interessatissimo dai risentiti e afflitti dalla colpa e dal peccato, deve nascondere qualcosa di ben diverso, qualcosa che deve aiutare a vivere chi lo professa.

A questo qualcosa di diverso Nietzsche arriva, nella terza dissertazione, esplorando il significato degli ideali ascetici per gli artisti, i filosofi, le donne, i disgraziati, i preti ecc. (ciò gli offre l'occasione per una serie di brillanti variazioni su Wagner, sulla teoria del bello di Schopenhauer, sulla psicologia del filosofo e su altri argomenti della sua ricca tavolozza: altrettanti contributi alla gaia scienza). Si tratta di procurare una qualsiasi meta, anche solo quella del nulla, alla volontà umana, che senza una meta non ce la fa a vivere; si tratta di dare un qualsiasi senso alla sofferenza e alla vita stessa, perché l'uomo sopporta anche la sofferenza più grave, ma non la sua insensatezza, non *Vhorror vacui*. «*Uideale ascetico*», scopre Nietzsche, «*scaturisce dall'istinto di protezione e di salvezza di una vita degenerante, che cerca con tutti i mezzi di mantenersi e lotta per la sua esistenza*». È dunque «un accorgimento nella *conservazione della vita*». Con esso il prete ascetico «trattiene nell'esistenza tutto il gregge dei malriusciti, degli amareggiati, degli sfortunati, dei disgraziati, dei sofferenti-di-sé di ogni tipo, mettendosi istintivamente alla loro testa come pastore». Che cosa fa in particolare il pastore? Con la tirannia dei concetti di colpa, peccato, peccaminosità, corruzione, dannazione, rende inoffensivi fino a un certo grado i malati, aiuta gli inguaribili a distruggersi da sé e quelli lievi a sfruttare i cattivi istinti dei sofferenti allo scopo dell'autodisciplina, dell'autosorveglianza e dell'autosuperamento. Guarire veramente i malati non può: ma alleviare le loro sofferenze sì, con mezzi innocenti (ottundimento della vita, attività meccanica, piccole gioie dell'amore del prossimo, organizzazione gregale, sentimento di potenza collettivo) e con mezzi colpevoli, che sono uno solo: un'esorbitanza del sentimento per stordire il dolore. Ma con quest'unico mezzo il pastore diventa il principe del nichilismo, «*il disprezzatore naturale di ogni sanità e forza ruvida, impetuosa, sfrenata, dura, violenta-rapace*»: il principe della «congiura più maligna – la congiura dei sofferenti contro i benriusciti e vittoriosi», degli schiavi contro i signori.

## 5. La solidarietà come natura e come grandezza

La *Genealogia della morale* è uno scritto polemico, come recita il sottotitolo. E tuit'e tre le dissertazioni che contiene sono battaglie combattute contro le tre forme del nichilismo vittorioso. A favore di chi o di che cosa? A favore dell'«antico ideale» (III § 25), il cui ripristino ad opera di un «uomo redentore»

che «non potrà un giorno non venire», è profetizzato e spasmodicamente agognato in II § 24. Ma l'antico ideale, «l'ideale classico», lo abbiamo visto, per noi è inaccettabile. Perché non merita di essere accettato o perché non abbiamo la forza di accettarlo?

Forse perché «siamo ancora vittime, preda, malati di questo gusto moralizzato del tempo», come dice di sé Nietzsche? A ciascuno di giudicare. Il fatto è che, con il suo possente incedere, quest'opera dogmatizzante e scintillante, questo vangelo contro i vangeli, è, come abbiamo detto, ancor oggi una minaccia per l'umanità – quasi, ci vien da dire, come una cometa che si avvicini troppo alla terra. Tale è la sua grandiosità e l'incombenza del suo pericolo. Perché rigurgita di verità, ma non è la verità. E piena di dure verità, di pesanti realtà. E Nietzsche non sarebbe Nietzsche se il suo pensiero non fosse materiato, carico come forse nessun altro di concreta, pesante realtà.

Ma proprio questo è il punto. Le sue verità, pur col loro peso di realtà, sono dei teoremi, che funzionano perfettamente in quanto tali, e in quanto tali anche sono impressionanti nella loro consequenzialità. Del resto Nietzsche stesso parla ripetutamente di «ipotesi». Tuttavia non bisogna dimenticare che i teoremi, come tutte le asserzioni matematiche e geometriche, non si ritrovano nella realtà, nell'esperienza. Sentiamolo da Einstein: «Il concetto di “vero” non si addice alle asserzioni della geometria pura, perché con la parola “vero” noi abbiamo in definitiva l'abitudine di designare sempre la corrispondenza con un oggetto “reale”; la geometria, invece, non si occupa della relazione fra i concetti da essa presi in esame e gli oggetti dell'esperienza, ma soltanto della connessione logica di tali concetti l'uno con l'altro»<sup>15</sup>. Einstein riconosce che «Ai concetti geometrici corrispondono più o meno esattamente degli oggetti in natura, e questi ultimi costituiscono senza dubbio la causa esclusiva della genesi di quei concetti»<sup>16</sup>. Tuttavia «Il problema della “verità” delle singole proposizioni geometriche viene ricondotto al problema della “verità” degli assiomi»<sup>17</sup>. Dunque bisogna mettere alla prova gli assiomi. Quali sono gli assiomi, le premesse, nella *Genealogia della morale*?

Anzitutto la tipologia. Anche se si accetta quello che dice Deleuze: che non si deve attribuire ai concetti sui tipi attivo e reattivo soltanto un significato psicologico, perché il tipo è anche una realtà biologica, sociologica, storica e politica: il tipo puro rimane lo stesso, più che una realtà, un'idealizzazione, e ciò dice già non poco circa il carattere poetico della visione di Nietzsche. Ma la questione si complica ulteriormente perché non si capisce bene se i tipi attivi siano in genere possibili, siano esistiti e possano ancora esistere o se l'uomo sia per natura o destino immancabilmente reattivo. Vari passi di Nietzsche attestano la prima cosa. Per esempio il passo di II § 11, in cui si parla di «uomini attivi, forti, spontanei, aggressivi» come di uomini esistenti. Quello

stesso sui valori romani. Inoltre, quello sulla preistoria dell'umanità, in cui è esistita la cosiddetta attività generica, cioè l'attività della cultura e del *ethos*, che ha formato l'uomo in modo da fame, quando il frutto è maturato, quell'individuo sovrano o sovraetico, di cui si cantano le lodi in II § 2. Ma altri passi attestano la seconda cosa. Anzitutto l'episodio del cane di fuoco nello *Zarathustra*, dove l'uomo è detto una «malattia della pelle» della terra, una malattia inguaribile. Ma se la reattività è, come dice Nietzsche, il principio stesso della storia universale (Roma vinta dalla Giudea, il Rinascimento dalla Riforma ecc.); se vincere nichilismo, risentimento e cattiva coscienza equivarrebbe a distruggere l'uomo: allora solo il superuomo, non l'uomo, può risolvere il problema dell'attività. E il meglio che l'uomo può fare è di «passare il ponte», di «volere il proprio tramonto». Lo stesso «uomo superiore», tema del IV libro dello *Zarathustra*, «non è che l'espressione sublimata o divinizzata delle forze reattive»<sup>18</sup>. Solo che il superuomo non esiste, «non è ancora mai esistito un superuomo», dice Nietzsche. E mai esisterà, diciamo noi, se non nella forma delle tragiche scimmie di esso che abbiamo già conosciute. Tutte queste sono, a ogni modo, contraddizioni in cui Nietzsche si impiglia per un errore di cui tosto diremo.

Un altro assioma è quello di cui abbiamo rimandato la discussione: Fa-more cristiano. Se si dà per scontato che nella vita e anche nel cristianesimo, nella Chiesa, il risentimento esiste, e in dosi massicce, come noi diamo per scontato, allora Nietzsche non ha torto di vedere la strumentalizzazione dell'amore cristiano da parte degli interessi del risentimento. E in questo senso il terribile ritratto che dipinge del cristianesimo e del gregge cristiano è fin troppo veritiero, anche se non vero in assoluto (e ciò basterebbe a dire la grande importanza della *Genealogia della morale*). Ma se invece si vede l'amore cristiano soltanto come un'escogitazione di tali interessi, allora egli non ha più ragione. Non solo perché Gesù è da lui stesso considerato uomo attivo e nobile, propugnatore come lui stesso di un'etica della gioia, mentre al tessitore di tappeti Paolo è attribuita la grande ragnatela del cristianesimo risentito<sup>19</sup>; ma anche e soprattutto perché il suo ragionamento è in se stesso lacunoso. In esso Nietzsche mostra per una volta (altre volte avviene il contrario) di non possedere quello spirito storico, della cui mancanza accusa gli storici della morale (in I § 2). Altrimenti avrebbe capito che la vittoria del cristianesimo sul mondo classico o pagano fu la soluzione di una crisi scatenata proprio da una deficienza *naturale* della civiltà classica. Fu a questa mancanza di natura che il messaggio cristiano sopperì in primo luogo.

Ma l'errore di Nietzsche è dovuto anche ad altre cause. Per esempio al suo stesso amore della vita. Che come quello di un buon figlio per la madre, non giudica la madre e anzi cerca per quanto può di giustificarla. Questa madre: la

vita, la natura, appariva dura, crudele. Bisognava per questo ripudiarla? Non era forse invece doveroso, per il figlio amoroso, cercare di capirla e accettarla qual era, pur così dura e crudele? Ma perché? Perché bisogna adorare la vita, conservarla a qualunque costo?, si domanda Thomas Mann quando considera il compito che Nietzsche si era imposto di «proclamare gli aspetti della vita fino allora rinnegati, soprattutto rinnegati dal cristianesimo, come i più degni e i più alti»<sup>20</sup>. Il perché, che sfuggiva a Mann e che sfugge in genere agli interpreti di Nietzsche nella sua decisiva, fondativa importanza, non è altro che quello, in apparenza fin troppo semplice, in realtà rarissimo e difficilissimo, che abbiamo appena detto.

Ma un'altra importantissima causa di quell'errore fu la pressione che l'epoca, la crisi dell'epoca, esercitava su Nietzsche come su tutti gli altri poeti e pensatori di quel tempo, ma su Nietzsche come suo rappresentante principe, in realtà da essa stessa suscitato, secondo quella che è la funzione del genio. L'infiacchimento della *Kulture* europea esigeva già da tempo, all'epoca di Nietzsche, un' *acure de jeunesse*. Quando Nietzsche si dichiara nemico del vergognoso rammollimento del sentimento moderno (§ 6 della *Prefazione*), quando proclama il suo schifo per l'uomo rimpicciolito e quando prescrive l'energica cura: scatenamento degli istinti violenti, liberazione della bestia bionda (ma diventò bruna, coi baffetti), sotto il pretesto dell'ideale classico, non sa naturalmente di parlare come strumento della crisi europea e di prescrivere un rimedio peggiore del male, che però appariva l'unico possibile e aveva comunque un vantaggio rispetto al lento marcire e alla lenta putrefazione, quello della rapida autodistruzione del corpo malato. Ma certo ai fini di un risanamento esso era inutile (come si è visto), perché un risanamento non era più possibile.

Quale pezzo di natura mancava alla classicità? La solidarietà, concepita come legame genetico e imprescindibile tra i membri di una stessa specie. Dunque non come virtù che venga, liberamente o imposta, dall'alto, bensì come spinta dal basso, come istinto e genio della specie. La solidarietà fa sì che l'uomo non possa veramente scindere il proprio destino da quello altrui, non sentirsi integro, né compiutamente realizzato, se gli altri non lo sono o non possono diventarlo. Questo legame ha naturalmente gradi diversi di intensità se si tratta degli appartenenti a una stessa civiltà, nazione, società, categoria, tribù o famiglia. Nelle sue manifestazioni più frequenti questo istinto si manifesta certo come aiuto, partecipazione, compassione. La compassione diventa un male, quale Nietzsche la vede, solo se usurpa il posto di altri sentimenti, se svia da ciò che è da fare nei diversi casi specifici. E so lo in tal senso, anche, è condannata anche dai filosofi. Dallo stesso Spinoza, che Nietzsche cita tra gli altri e su cui è rimasta una macchia per l'eccessiva libertà

da lui riconosciuta all'uomo nell'uso anche a scopo di svago e di divertimento degli animali. Ma la compassione è in realtà un dramma dell'uomo. Perché è un sentimento ineliminabile, in stridente contrasto con la natura indifferente. Così appunto l'ha concepito Schopenhauer, il quale dice: «fintanto che ci sarà al mondo un essere sofferente, fintanto che si potrà vedere un lombrico spezzato torcersi sulla via, una mosca cadere perché sorpresa dal primo freddo e un ragno che muore di fame per mancanza di visite, soffrirà anche l'uomo che ha un cuore nel petto. La pietà, che costituisce la sua grandezza, sarà il suo supplizio»<sup>21</sup>.

Ecco, la grandezza. Al suo culmine, la solidarietà si esprime come grandezza. In forme libere e creative, senza obbedienza a regole di sorta. Ma sempre in risposta a concreti bisogni storici, collettivi o universali. Ho cercato di dimostrarlo in *Oltre il nichilismo*, un saggio apparso nel 1988 nel libro omonimo (Tempi Moderni) e ristampato nel 1995 in *Nietzsche e i suoi interpreti – Oltre il nichilismo* (Marsilio), a cui rimando per non ripetermi. Dunque l'amore cristiano ben inteso, verso il prossimo e anche, attraverso la specie, verso il remoto, ossia l'alto Fattore, il Creatore o chi per lui, è più naturale, ha più natura di quello classico, basato su un atomismo contro natura, su un'innaturale divisione degli individui, è più completo, è E solo integro. Nietzsche, che ha visto la solidarietà solo nella sua degenerazione in istinto del gregge, non ha colto che la civiltà classica è venuta meno quando, avendo dato tutto quanto era nelle sue potenzialità – gli immensi tesori che sono alla base della civiltà occidentale – non poteva ormai più «tirar fuori» se non insufficienze e manchevolezze, secondo il ciclo di nascita, sviluppo e morte delle civiltà che da sempre si compie nel mondo.

Se poi si fa osservare che il Dio del cristianesimo si oppone alla natura, come fa Nietzsche, cioè «a tutto quanto rappresenta il movimento *ascendente* della vita, la natura ben riuscita, la potenza, la bellezza, l'autoaffermazione terrena»<sup>22</sup>: allora bisogna rispondere che l'opposizione alla natura da parte della natura è insita per definizione in ogni divenire. In ogni divenire, infatti, c'è qualcosa che si aggiunge contrapponendosi a qualcosa che vien meno. Dunque l'opposizione alla natura c'è in ogni essere, in ogni cosa e soprattutto in quel complesso e ricco divenire che è l'uomo. Ma anche a parte la struttura del divenire, ciò che è naturale si contrappone sempre in più modi alla natura. E il cristianesimo di Gesù, non di san Paolo, può farlo, può opporsi, per affermare una ancora maggiore, una ancora più potente e più bella natura, in quello stesso modo che Nietzsche indica quando, in II § 11, configura gli stati di diritto come «restrizioni parziali della vera e propria volontà di vivere, mirante alla potenza, che si subordinano come singoli mezzi allo scopo generale di quella».

L'altro errore di Nietzsche è di non aver visto che questa crisi tra classicità e cristianesimo, chiamiamola pure di natura e spirito, dove però lo spirito diventa la vera natura umana completa, si riproduce nel suo principio anche nella vita dell'individuo, con un rovesciamento, a un certo punto di saturazione, dei valori naturali o di gioventù nei valori spirituali o di maturità. Questo rovesciamento avviene normalmente nella vita comune ed è abbondantemente testimoniato nell'arte e nella filosofia, come, ancora una volta, ho cercato di dimostrare, nel capitolo *Mondo e sopramondo*, in *Oltre il nichilismo*, poi ristampato nel 1991 in *Nietzsche – il poeta, il moralista, il filosofo* (Garzanti).

Tuttavia, questa rigidità e staticità nella posizione di Nietzsche, che asservi Nietzsche allo spirito dell'epoca, asservi anche lo spirito dell'epoca a Nietzsche. Come cioè quello si era servito di lui per perseguire i suoi fini (il fiume voleva comunque sfociare nel mare), così egli si servì di esso per creare le sue verità. Puro risultato filosofico è infatti, in cima ad altre verità di cui lasciamo la scoperta e il godimento al lettore, la negazione, sul piano assoluto (non su quello relativo, umano) della moralità e della conoscenza, del bene e del male, della verità e falsità. L'affermazione assoluta, in questi campi è divenuta ormai presunzione, errore, antropomorfismo, autoinganno, illusione, autoconservazione. E così la filosofia si trasforma in moralismo, in scienza dell'uomo sull'uomo, e la sicurezza in ricerca, con le alee e angosce che essa comporta. L'uomo deve accettare questo nuovo copernicanesimo, il copernicanesimo dello spirito dopo quello della fisica, teorizzato da Nietzsche come nichilismo. Esso, come già l'altro, compensa i disagi e le angosce che provoca, il capogiro del vuoto che si determina, con il dippiù di verità, libertà e dignità che se ne lucra. Sollecita, certo, una responsabilità e un impegno più profondi, a cui non tutti sono pari e in cui Nietzsche stesso naufragò. Perché volle per sé il compito più duro (disse: *naufragium feci bene navigavi*). Queste alte mete, le raggiunse soprattutto in questa magra opera, in queste tre faticose dissertazioni. Le quali, sempre correndo verso le relative mete finali, contengono, come uno scrigno prezioso e scintillante, una ricchezza di arte e di pensiero che avrebbe meritato gli stessi lirici vanti che Nietzsche fece al suo *Zarathustra*.

\* \* \*

## IL CONTESTO BIOGRAFICO

Dalla fine di ottobre 1886 all'inizio di aprile 1887 Nietzsche soggiorna a Nizza. Qui si tuffa in gravi letture: Epitteto, san Paolo, la «Storia dei monaci

d'Occidente» di Montalembert, Sybel, Renan. Era, certo, anche un modo di reagire alla solitudine fra persone ininteressanti. Ma il fatto che si considerasse allora per tre quarti cieco, fa capire la forza del suo interesse in queste nuove letture. In una lettera del 9 gennaio all'amico Franz Overbeck così parla del commento di Simplicio a Epitteto: «in esso si ha chiaramente sotto gli occhi Finteròschema filosoficonel quale si è iscritto il cristianesimo; sicché questo libro di un filosofo "pagano" fa l'impressione più cristiana che si possa pensare [...]. Lafalsificazionedì tutto ciò che è fattuale attraverso la morale appare qui in tutta la sua magnificenza; psicologia pietosa; il filosofo ridotto a "parroco di campagna". E di tutto questo ha colpaPlatone',egli resta il più grandemalheurdell'Europa!».

Nietzsche non dice da dove gli viene l'impulso a leggere Simplicio. Il suo biografo Curt Paul Janz ipotizza che «nascesse dai colloqui con la cerchia di professori che si erano ritrovati a Sils-Maria quell'estate, e precisamente in connessione con la formula nietzschiana "Il cristianesimo è il platonismo per il popolo"»<sup>23</sup>. Poi però dice anche che la condanna in blocco di Simplicio stupisce per la sua superficialità, perché Nietzsche avrebbe invece dovuto apprezzare Simplicio «come uno degli ultimi coraggiosi campioni dell'antichità classica contro il cristianesimo»<sup>24</sup>. Ma ciò, insieme al fatto che «Nietzsche si appresta ora a sferrare un attacco generale contro il platonismo (fondato sull'eleatismo), soprattutto nella forma in cui lo ha conservato il cristianesimo»<sup>25</sup>, fa pensare che Nietzsche si muovesse, in realtà, sullo slancio della sua ultima opera, *Al di là del bene e del male*, e delle contrastanti reazioni a essa.

Il 21 gennaio 1887 scrive infatti a Peter Gast: «Caro amico, è per me un vero sollievo saperLa di nuovo a Venezia. La Sua lettera – oh, quanto mi ha fatto bene! E stata come una promessa che anche per me le cose andranno di nuovomeglio– meglio vuol dire in modo più luminoso più lieto più meridionale più sereno, sperabilmente anche in modo più "anti-letterario": giacché tutta questa messa in scena della mia vecchia letteratura mi ha orribilmente maltrattato e reso "personale". Io non servo per la "ruminazione" della vita. Adesso mi diletto e mi ristoro alla più fredda critica della ragione, per la quale ci si ritrova senza volerlo con le dita blu (con conseguente perdita della voglia *descrivere*). Ne verrà fuori un attacco generale a tutto quanto il "causalismo" che c'è stato finora in filosofia, e anche qualcosa di ancora peggiore». Che cos'è questo qualcosa di ancora peggiore? Nietzsche pensa già alla futura *Genealogia della morale*?

Ma egli era anche impegnato nel recupero delle sue opere precedenti. Il 14 novembre aveva annunciato a Overbeck le nuove prefazioni per *AuroraeLa gaia scienza*. Riferendosi anche a quelle approntate per *La nascita della tragedia* i due volumi di *Umano, troppo umano*, scrive: «Queste cinque



prefazioni sono forse la migliore prosa che io abbia scritto finora». Tutto questo lavoro si concluderà il 22 giugno 1887, quando appariranno contemporaneamente le nuove edizioni sia di *Aurorasia* della *Gaia scienza*.

Il 19 dicembre 1886 Nietzsche vede un'operetta viennese, *Boccaccio*, di Franz von Suppé. La conosceva, dice, già in tre lingue, ma in questa interpretazione francese gli piace in modo speciale. Per quanto assurdo, confessa, gli ha fatto venire tre, quattro volte le lacrime agli occhi. «La grande serenità è ciò che mi commuove di più.» Ancor più, però, Nietzsche è commosso sentendo per la prima volta a gennaio, in un concerto a Montecarlo, il preludio del *Parsifal*. Egli lo conosceva già fin dal 1882 nell'estratto per pianoforte. Ma ascoltarlo eseguito dal Forciestra è per lui un'esperienza nuova e profonda. «Quando La rivedrò», scrive a Gast, «Le dirò con precisione ciò che qui ho inteso. A prescindere del resto da ogni altra questione estranea [...], bensì dal punto di vista puramente estetico: ha mai Wagner fatto qualcosa di meglio? La più elevata consapevolezza e determinatezza psicologica in rapporto a ciò che qui dev'essere detto, espresso, comunicato, la forma più breve e diretta per questo scopo, ogni sfumatura del sentimento portata fino alla forma epigrammatica, una chiarezza della musica come arte descrittiva, che ci fa pensare a uno scudo nobilmente lavorato; e da ultimo un sublime e straordinario sentimento, esperienza, avvenimento dell'anima in fondo alla musica, che fa a Wagner massimamente onore [...]. Ha mai un pittore dipinto un così malinconico sguardo d'amore quale Wagner ha reso con gli ultimi accenti del suo preludio?».

Wagner aveva detto: «Cristo non lo si può dipingere, ma lo si può rendere con le note». E Cosima, d'accordo: «Cristo interpretato da un tenore, puah!». Nietzsche ama dunque il Wagner musicista senza il costume dell'attore. «Io sono ora così antiteatrale, antidrammatico», scrive a Gast il 1° aprile, «la corruzione della musica a causa dei riguardi e delle convenzioni del teatro risulta sempre più evidente.» Conseguentemente, non va a vedere la *Carmen*, eseguita quell'inverno in ben due teatri, una volta in francese e un'altra in italiano. Parla di un «ritorno della musica, da un carattere istrionesco innaturale, alla natura della musica – che in ultima analisi è la forma più ideale di integrità moderna».

Sul *Parsifal*, Gas: scrive a Nietzsche il 14 agosto le sue profonde impressioni (l'aveva visto a Bayreuth). Nietzsche risponde dicendosi contento che le sue esperienze non diano tono ai suoi propri giudizi e pregiudizi formulati da lontano. Gli consiglia di non perdere l'occasione di ascoltare a Monaco l'intero ciclo dei Nibelunghi. A Monaco, dove rimane fino al 6 gennaio, Gast si trova per consiglio di Nietzsche, che lo ha raccomandato a Hermann Levi, direttore dell'orchestra di Corte. Gast ottiene l'esecuzione di un suo settetto sotto la

direzione del ventiduenne Richard Strauss, che nel 1896 renderà omaggio a Nietzsche con il suo poema sinfonico *Così parlò Zarathustra*.

A Monaco Gast si guadagna stentatamente da vivere scrivendo recensioni per la *Süddeutsche Presse*. Nietzsche gli fa un'offerta: «Sarebbe Lei soddisfatto se dessi istruzioni al mio banchiere di Naumburg di inviargli 2000 marchi? Investiti sul Suo futuro, caro amico: in ciò non deve veder altro che un prestito». Gast rifiuta, in modo cortese ma fermo.

Nietzsche patisce il freddo. A Overbeck il 25 dicembre: «Fa freddo, nel mio caso personale addirittura freddissimo. Una camera a nord senzastufa. Ho abitualmente le dita blu. Quanto ho patito il gelo nei sette inverni della mia vita nel meridione! In sostanza io non ho i mezzi per vivere qui; i prezzi delle pensioni con le camere esposte a sud sono troppo cari per me [...]. Se poi aggiungo le mie notti d'estate in Engadina, con 10, 11 e 7 gradi di temperatura media mensile (l'ultima nel mese di settembre), ne risulta l'esistenza più gelida che uno possa procurarsi in questa vita». Ma il 3 gennaio si trasferisce in una camera esposta a sud. Ma: «basterà il denaro fino al prossimo invio? [...] Ieri ho fatto il conto di 21 abitazioni dove sono stato nei miei sette inverni a Genova e a Nizza: altrettanti strapazzi, disgusto sotto ogni riguardo. Ah, la sudiceria del meridione! Qui negli ultimi mesi ho visitato circa 40 camere, senza trovare nulla di adatto [...] a un essere pensante e pulito come sono io».

Il 23 febbraio Nizza è scossa dal terremoto. Morti e case distrutte, anche quella in cui Nietzsche ha composto la III e la IV parte dello *Zarathustra*: «un vantaggio per i posteri: avranno da fare un pellegrinaggio in meno». A Overbeck il 24: «Viviamo nell'interessante aspettativa di andare al diavolo, grazie a un benintenzionato terremoto che fa ululare in lungo e in largo non soltanto i cani». La notte fa un giro d'ispezione «per infondere un po' di coraggio e di calma, giacché il panico è enorme e la città è piena di sistemi nervosi scossi». Va a trovare i conoscenti che pernottano all'aperto, «con grave danno, io temo, per la loro salute, perché la notte era fredda. Ci sono state piccole scosse, i cani ululavano, mezza Nizza era in piedi. Quanto a me, ho dormito bene prima e dopo il mio giro d'ispezione. Il peggio è che la cosa ha messo improvvisamente fine alla stagione».

Il 3 aprile parte da Nizza. Si ferma a Cannobio sul Lago Maggiore. Ma nella pensione Villa Badia c'è troppo sole, troppa luce per i suoi occhi sensibili. Pensa di ripartirne, ma vi si trattiene quasi quattro settimane. Pensa anche di andare da Gast a Venezia il 1° maggio. Invece il 28 aprile arriva a Zurigo e vi prende alloggio. Riceve visite di Meta von Salis e Overbeck. Parla con Hegar di Gast e il 6 maggio va a trovare Resa von Schirnhofer. Questa aveva cominciato a Parigi una conversazione su Dostoevskij con un amico di Turgenev. La continua con Nietzsche, che ha conosciuto Dostoevskij qualche mese prima. H

23 febbraio aveva infatti scritto a Overbeck: «Qualche settimana fa non conoscevo nemmeno il nome di Dostoevskij [...]. Un libro preso per caso in una libreria mi ha messo sotto gli occhi l'opera testé tradotta in francese col titolo *Vesprit souterrain* (così come per caso mi è successo con Schopenhauer a 21 anni e con Stendhal a 35!). L'istinto di affinità (o come debbo chiamarlo?) si è fatto subito sentire, e ho provato una gioia straordinaria». Già il 13 aveva scritto a Gast: «A parte Stendhal, nessuno mi ha procurato un piacere e una sorpresa maggiori, ecco uno psicologo con cui mi intendo». Giudica *La maison des morts* uno dei «libri più umani» che esistano.

Nella suddetta lettera a Overbeck gli aveva parlato anche delle *Origines* di Renan, lette, dice, «con molta malignità e poco vantaggio». «Tutta questa storia di stati *esentiment* dell'Asia Minore mi sembra comicamente campata in aria. Alla fine la mia diffidenza si estende sino alla questione se in genere sia *possibile* la storia. Che cosa mai si vuole stabilire? – qualcosa che nell'atto stesso dell'accadimento non “aveva consistenza”?».

Dall'8 maggio all'8 giugno, Nietzsche soggiorna a Coira. Lou von Salomé gli partecipa il suo fidanzamento con il dott. Andreas. Non le risponde.

8-12 giugno a Lenz (Lenzer Heide). Composizione di un lungo frammento sul nichilismo europeo. Poi, probabile inizio della stesura della *Genealogia della morale*.

Il 12 giugno Nietzsche va a Sils-Maria. Cordoglio per la morte del giovane Heinrich von Stein. In luglio richiama dalla tipografia la *Genealogia* per apportarvi cambiamenti. Il 30 la rispedisce a Lipsia. Dopo 14 anni, incontro con l'amico della giovinezza Paul Deussen e sua moglie.

A settembre, Nietzsche visita a Menaggio la signora Fynn e sua figlia. Poi va a Venezia. Resta un mese con Gast. Stampa della *Genealogia della morale*. Nietzsche invia agli amici e a Hans von Bülow il suo *Inno alla vita* «per coro misto e orchestra», su parole di Lou von Salomé. Il 22 ottobre scrive a von Bülow: «Dovrà essere cantato in qualche futuro vicino o lontano alla mia memoria, alla memoria di un filosofo che non ha avuto e veramente neppure ha voluto avere un presente».

1. BENEDETTO CROCE, *Discorsi di varie filosofia*, I, Laterza, Bari 1959, p. n.

2. V. aforisma 230 di *Al di là del bene e del male*.

3. GILLES DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. di Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 115. Da ora in poi NF col numero della pagina.

4. THOMAS MANN, *Saggi Schopenhauer Nietzsche Freud*, trad. di Bruno Arzeni, Mondadori, Milano, 1980, p. 51 sg.

5. FRIEDRICH W.J. SCHELLING: «Lo spirito è un'isola eterna, a cui non si giunge dalla materia per giri e rigiri che si facciano, senza un salto». Citato da B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari, 1967, p. 332.

6. NF 149.
7. NF 116 sg.
8. NIETZSCHE\*\*
9. NF 144.
10. NF 144.
11. § 6 della *Prefazione*.
12. Cfr. S. GIAMETTA, *Nietzsche – il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano, 1991, p. 64 sg.
13. G. Deleuze: «L'idea cristiana di "remissione" non implica una liberazione dal debito bensì una sua radicalizzazione; il dolore non paga altro che gli interessi del debito, incatenandoci ad esso e facendoci sentire debitori in eterno». NF 169.
14. *Like a joyless eye, that finds no object worth its constancy*. PERCYB. SHELLEY, *To the Moon*.
15. ALBERY EINSTEIN, *Relatività*, trad. di Virginia Geymonat, Boringhieri, Torino, 1960, p. 20.
16. Ivi, p. 21.
17. Ivi, p. 20.
18. NF 196.
19. Cfr. *UAnticristo*, p. 583–584.
20. Th. Mann, *Saggi*, cit., p. 87.
21. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Colloqui*, trad. di Anacleto Verrecchia, Rizzoli, Milano, 1995, p. 219.
22. *L'Anticristo*, cit., p. 557–538.
23. CURT P. JANZ, *Vita di Nietzsche, II*, Laterza, Bari, 1981, p. 460.
24. Ivi, p. 462.
25. Ivi, p. 463.

**GENEALOGIA DELLA MORALE<sup>1</sup>**  
**UNO SCRITTO POLEMICO<sup>2</sup>**

Zur

# Genealogie der Moral.

---

Eine Streitschrift

von

**Friedrich Nietzsche.**

---

**LEIPZIG**

**Verlag von C. G. Naumann.**

**1887.**

Frontespizio della prima edizione di *Genealogia della morale*  
(Lipsia, C. G. Naumann, 1887).

**PREFAZIONE**

Siamo sconosciuti a noi stessi, noi uomini della conoscenza, noi a noi medesimi; e ciò per una buona ragione. Non ci siamo mai cercati; come potrebbe accadere che un giorno *citrovassimo*? A ragione si è detto: «dov'è il vostro tesoro, lì è anche il vostro cuore»<sup>3</sup>. Il *nostro* tesoro è là dove stanno gli alveari della nostra conoscenza. Per questo siamo sempre in movimento, come pennuti nati e raccoglitori del miele della mente, ci preoccupiamo veramente sempre e soltanto di una cosa: di «portare a casa» qualcosa. Per ciò che altrimenti riguarda la vita, le cosiddette «esperienze» – chi di noi ha per esse anche solo abbastanza serietà? O abbastanza tempo? In queste faccende non siamo mai riusciti, temo, a «stare addosso alla cosa». Ma appunto non abbiamo lì il nostro cuore – e nemmeno il nostro orecchio! Anzi, come uno divinamente distratto e sprofondato in se stesso, a cui la campana coi suoi dodici rintocchi ha appena a tutta forza rintronato le orecchie, si sveglia a un tratto e si domanda: «Che cosa sono mai questi rintocchi?», così anche noi talvolta ci stropicciamo *posteriormente* le orecchie e ci domandiamo, pieni di meraviglia, pieni di sconcerto: «Quale esperienza abbiamo appena fatto? e ancor più: *chi siamo noi veramente?*» e raccontiamo, *posteriormente*, come si è detto, tutti i dodici vibranti rintocchi della nostra esperienza, della nostra vita, del nostro *essere* – ahimè! e sbagliamo il conto... Rimaniamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci capiamo, *inevitabilmente* ci prendiamo per altri, per noi vale la massima per tutta reternità «ognuno è il più lontano da se stesso»<sup>4</sup> – per noi stessi non siamo «uomini della conoscenza»...

I miei pensieri *sull'origine* dei nostri pregiudizi morali – giacché di essi si tratta in questo scritto polemico – hanno trovato la loro prima misurata e provvisoria espressione in quella raccolta di aforismi che reca il titolo *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. La sua stesura fu iniziata a Sorrento durante un inverno che mi permise di sostare come sosta un viandante e di abbracciare con lo sguardo il vasto e periglioso paese per il quale il mio spirito si era fino allora aggirato. Ciò avvenne nel Pinverno 1876–77; ma i pensieri stessi sono più vecchi. Erano in sostanza già i pensieri medesimi che riprendo nelle presenti dissertazioni. Speriamo che il lungo tempo intercorso abbia fatto loro bene, che essi siano diventati più maturi, più chiari, più forti e più compiuti! *Macheio* ancor oggi tenga fermo a essi, che essi stessi si siano frattanto sempre più strettamente legati fra loro, anzi siano cresciuti e

concresciuti gli uni negli altri e gli uni con gli altri, ciò rafforza in me la lieta fiducia che fin dall'inizio essi siano sorti in me non isolata-mente, non per arbitrio e in modo sporadico, bensì da una radice comune, da una *fondamentale volontà* di conoscenza che domina in profondità, che parla in maniera sempre più determinata e tende a qualcosa di sempre più determinato, Questo soltanto, infatti, si conviene a un filosofo. Noi non abbiamo alcun diritto di essere *isolati* in una qualsiasi cosa: non ci è dato né di errare isolatamente né, isolatamente, di cogliere la verità.

Anzi, con la stessa necessità con cui un albero porta i suoi frutti, così crescono in noi i nostri pensieri e valori, i nostri Sì e No e i Se e i Qualora – tutti quanti stretti tra loro in un rapporto di affinità, come testimonianze di una sola volontà, di una sola salute, di un solo regno terrestre, di un unico sole. – *Sea voi* piacciono, questi nostri frutti? – Ma che cosa gliene importa agli alberi? Che cosa ce ne importa *a noi*, a noi filosofi?...

### 3

Per una scrupolosità a me propria, che confesso malvolentieri – essa si riferisce invero alla *morale*, a tutto ciò che sulla terra è stato finora celebrato come morale – una scrupolosità che nella mia vita si è manifestata così presto, così non richiesta, così inarrestabile, così in contrasto con l'ambiente, l'età, l'esempio, l'origine, che avrei quasi il diritto di chiamarla il mio «*a priori*» – la mia curiosità altrettanto che il mio sospetto dovettero appuntarsi per tempo sulla questione: *quale origine* abbia propriamente il nostro bene e male. In realtà il problema dell'origine del male mi veniva già dietro quando avevo tredici anni: a esso dedicai, in un'età in cui «si hanno in cuore per metà i giochi infantili e per metà Dio»<sup>5</sup>, il mio primo gioco infantile letterario, il mio primo esercizio di calligrafia filosofica<sup>6</sup> – e per quanto riguarda la mia «soluzione» di allora del problema, ebbene diedi, come è giusto, l'onore a Dio facendone il *padre* del male. Proprio *questo* voleva il mio «*a priori*» da me? quell'«*a priori*» nuovo, immorale o almeno immoralistico, e l'«imperativo categorico» che parlava in esso, ahimè! in modo così antikantiano, così enigmatico, e a cui frattanto ho prestato sempre più orecchio e non solo orecchio?... Fortunatamente imparai per tempo a separare il pregiudizio teologico da quello morale e non cercai più l'origine del male *dietro* il mondo. Un certo addottrinamento storico e filologico, compreso un senso schizzinoso innato per quanto concerne i problemi psicologici in genere, trasformò in breve il mio problema nell'altro: in quali condizioni l'uomo si inventò i giudizi di valore del bene e del male? *e quale valore hanno essi stessi*? Hanno finora ostacolato o favorito la prosperità umana? Sono un segno di angustia, impoverimento,



degenerazione della vita? O, viceversa, si manifesta in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua fiducia, il suo avvenire? A queste domande trovai e osai dare tra me e me vari tipi di risposte, distinsi epoche, popoli, gradi gerarchici degli individui, feci del mio problema un problema specialistico, dalle risposte sorsero nuove domande, ricerche, supposizioni, probabilità; finché non ebbi un mio proprio territorio, un mio proprio suolo, tutto un mondo taciuto che cresceva, che fioriva, quasi giardini segreti, di cui nessuno poteva sapere niente... Oh, come siamo *felici*, noi uomini della conoscenza, purché sappiamo tacere abbastanza a lungo'...

4

La prima spinta a dar voce a qualcuna delle mie ipotesi sull'origine della morale me la diede un libriccino chiaro, pulito e accorto, anche saputello, in cui per la prima volta mi venne chiaramente incontro un tipo opposto e perverso di ipotesi genealogiche, un tipo propriamente *inglese*. Esso mi attrasse – con quell'attrattiva che possiede tutto quanto è contrapposto, tutto quanto sta agli antipodi. Il titolo del libriccino era *L'origine dei sentimenti morali*; l'autore, il dott. Paul Ree; l'anno di pubblicazione, il 1877. Forse non ho letto mai niente a cui, fra me e me, dicessi No in tal modo, frase per frase, conclusione per conclusione, come a questo libro, tuttavia senza alcun fastidio e impazienza. Nell'opera sopraindicata, alla quale allora lavoravo, feci riferimento, quando se ne presentava e anche quando non se ne presentava l'occasione, alle tesi di quel libro, non già confutandole – che cosa ho io mai a che vedere con le confutazioni! – bensì, come si addice a uno spirito positivo, ponendo al posto del-rimprobabile qualcosa di più probabile e, in certi casi, al posto di un errore un altro errore. Allora, come ho detto, portai per la prima volta alla luce del giorno quelle ipotesi sull'origine della morale a cui sono dedicate queste dissertazioni, con poca abilità, come alla fine vorrei nascondere a me stesso, in un modo ancora non libero, senza ancora un linguaggio proprio per queste cose proprie e con varie ricadute e tentennamenti. In particolare si confronti ciò che dico in *Umano, troppo umano*, p. 25, sulla doppia preistoria di bene e male (cioè nella sfera dei nobili e in quella dei plebei); parimenti, alle pp. 119sgg., sul valore e l'origine della morale ascetica; così anche, alle pp. 78, 82, 11, 35, sulla «eticità del costume», questa specie di morale molto più antica e originale, che divergeto *coelodal* modo di valutare altruistico (in cui il dott. Ree, come tutti i genealogisti della morale inglesi, vede il modo di valutare morale *in sé*); similmente, a p. 74 del *Viandante*, a p. 29 di *Aurora*, a p. 99, sull'origine della giustizia come compromesso tra potenti all'indra pari (equilibrio come presupposto di tutti i patti e quindi di

ogni diritto); del pari sull'origine della pena, *Viandante*, pp. 25, 34<sup>7</sup> per la quale lo scopo deterrente non è né essenziale né originario (come invece ritiene il dott. Rée<sup>8</sup> – esso è stato introdotto nella pena in determinate circostanze e sempre come un accessorio, come qualcosa di aggiunto).

5

In fondo, proprio allora avevo a cuore qualcosa di molto più importante di tutte queste ipotesi mie o altrui sull'origine della morale (o, più esattamente, quest'ultima cosa soltanto per un fine per il quale essa è uno dei tanti mezzi). Si trattava per me del *valore* della morale – e su ciò dovevo vederla quasi esclusivamente con il mio grande maestro Schopenhauer, al quale, come a un contemporaneo, si rivolge quel libro, la passione e la segreta opposizione di quel libro (giacché anche quel libro era uno «scritto polemico»). Si trattava specialmente del valore dell'«altruismo», degli istinti di compassione, di abnegazione e di sacrificio, che Schopenhauer aveva per tanto tempo indorati, divinizzati e trasferiti nell'al di là, finché essi rimasero per lui i «valori in sé», in base ai quali *disse* No alla vita e anche a se stesso. Ma proprio contro *questi* istinti parlava in me un sospetto sempre più radicale, uno scetticismo che scavava sempre più a fondo! Proprio qui <sup>10</sup> vedevo il *grande* nemico dell'umanità, il suo più sublime allettamento e seduzione – ma verso che cosa? verso il nulla? – proprio qui vedevo il principio della fine, l'arrestarsi, la stanchezza che guarda all'indietro, la volontà che si volge *contro* la vita, l'ultima malattia che si annuncia in modo delicato e malinconico; vidi la morale della compassione, che prendeva sempre più piede e che afferrava e faceva ammalare gli stessi filosofi, come il sintomo più inquietante di una cultura europea divenuta inquietante, come la sua via traversa verso un nuovo buddhismo, verso un buddhismo europeo, verso il *nichilismo*... Questa moderna predilezione e sopravvalutazione della compassione da parte dei filosofi è infatti qualcosa di nuovo: proprio sul *valore negativo* della compassione i filosofi si erano finora trovati d'accordo. Mi limito a fare i nomi di Platone, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, come di spiriti diversi tra loro quanto è possibile, ma d'accordo in quest'unica cosa: il disprezzo della compassione.

6

Questo problema del *valore* della compassione e della morale della compassione (io sono un avversario del vergognoso rammollimento del sentimento moderno<sup>9</sup>) appare a tutta prima solo qualcosa di isolato, un

interrogativo a sé; ma chi per una volta si ferma su di esso, *impara* a interrogarsi su di esso, a costui accadrà quel che è accaduto a me: gli si apre davanti una nuova, immensa prospettiva, una possibilità lo afferra come una vertigine, balza fuori ogni specie di diffidenza, sospetto, paura, vacilla la fede nella morale, in ogni morale – alla fine si fa sentire una nuova esigenza. Esprimiamola, questa *nuova esigenza*: noi abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, *sideve mettere una buona volta in questione il valore stesso di questi valori* – e per questo è necessaria una conoscenza delle condizioni e circostanze su cui essi sono cresciuti, tra cui si sono sviluppati e spostati (la morale come conseguenza, come sintomo, come maschera, come tartuferia, come malattia, come equivoco; ma anche la morale come causa, come rimedio, come stimolo, come inibizione, come veleno), una conoscenza quale finora né c'è stata né è stata mai anche solo desiderata. Il *valore* di questi «valori» è stato dato per scontato, come un dato di fatto, come al di là di ogni messa in questione; finora non si è neanche lontanissimamente dubitato ed esitato a porre «il buono» come superiore in valore al «malvagio» nel senso dell'avanzamento, dell'utilità, prosperità in relazione *altuomo* in generale (compreso l'avvenire dell'uomo). Ma se poi la verità fosse il contrario? Ma se poi nel «bene» fosse anche insito un sintomo di regresso, e così anche un pericolo, un traviamiento, un veleno, un narcotico, per cui il presente vivesse, per esempio, *a spese dell'avvenire*? Forse con più agio, con meno pericolo, ma anche con uno stile inferiore, più meschino?... Sicché sarebbe allora proprio colpa della morale se non si raggiungesse mai *una massima possanza e magnificenza*, in sé possibile, del tipo umano? Sicché proprio la morale sarebbe il pericolo dei pericoli?...

7

Insomma io stesso, dopo che mi si fu aperta questa prospettiva, ebbi buoni motivi per guardarmi intorno in cerca di compagni dotti, arditi e laboriosi (lo faccio ancora oggi). Si tratta di percorrere l'im-mensa, lontana e così nascosta terra della morale – della morale realmente esistita, realmente vissuta – con tutti interrogativi nuovi e per così dire con occhi nuovi: e non equivale ciò quasi *ascoprirla*, questa terra?... Se al riguardo pensai, tra gli altri, anche al suddetto dott. Rée, questo accadde perché non dubitavo affatto che egli sarebbe stato spinto dalla natura stessa dei suoi problemi a un metodo più giusto per pervenire a delle risposte. Mi sono in ciò ingannato? Il mio desiderio era a ogni modo di imprimere, a uno sguardo così acuto e imparziale, una migliore direzione, la direzione della *storia* *aeffettiva della morale* e di metterlo in guardia ancora in tempo utile contro tutte quelle ipotesi inglesi *campate nell'azzurro*

*del cielo*. E infatti palmare quale colore debba essere, per un genealogista della morale, cento volte più importante che precisamente l'azzurro, e cioè *il grigio*, voglio dire ciò che è documentato, che si può effettivamente accertare, che è esistito effettivamente, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile serie di geroglifici del passato della morale umana! *Questo* al dott. Rée era sconosciuto, ma egli aveva letto Darwin: e così nelle sue ipotesi la bestia darwiniana e il modernissimo, modesto e delicato virgulto della morale, che «non morde più», si danno garbatamente la mano, in un modo che è almeno divertente, il secondo con in viso l'espressione di una certa bonaria e sottile indolenza, in cui è perfino mescolato un granello di pessimismo, di estenuazione, come se in realtà non valesse affatto la pena di prendere tutte queste cose – i problemi della morale – tanto sul serio. Ora a me sembra al contrario che non vi siano cose *che meritino* di più di essere prese sul serio; del quale merito per esempio fa parte il fatto che un giorno forse sarà permesso prenderle *con giocondità*. Infatti la giocondità o, per dirla nel mio linguaggio, *la gaia scienza*, è un premio: un premio per una lunga, valorosa, laboriosa e sotterranea serietà che certo non è cosa di tutti. Ma il giorno in cui diremo, con pienezza di cuore: «Avanti! Anche la nostra antica morale fa parte *della commedia*!», avremo scoperto, per il dramma dionisiaco del «destino dell'anima», un nuovo intreccio e una nuova possibilità; ed egli subito ne farà tesoro, ci si può scommettere, lui, il grande antico eterno commediografo della nostra esistenza!...

Se questo scritto sarà per qualcuno incomprensibile e urtante all'orecchio, la colpa non sarà, mi sembra, da imputare necessariamente a me. Esso è abbastanza chiaro presupponendo, come io presuppongo, che si siano prima letti i miei scritti precedenti e che nel farlo non ci si sia risparmiato qualche sforzo: questi in realtà non sono facilmente accessibili. Per quanto riguarda per esempio il mio *Zarathustra*, per me non può considerarsene conoscitore nessuno che non sia stato una volta profondamente ferito e una volta profondamente estasiato da ciascuna delle sue parole; solo allora cioè costui potrà godere del privilegio di prendere parte con venerazione all'elemento alcionio da cui quest'opera è scaturita, alla sua chiarezza solare, lontananza, vastità e certezza. In altri casi presenta difficoltà la forma aforistica: ciò è dovuto al fatto che oggi *non si dà il giusto peso* a questa forma. Un aforisma coniato e fuso a regola d'arte, per il fatto di essere stato letto non è ancora «decifrato»; anzi, proprio allora deve cominciare la sua *interpretazione*, per la quale occorre un'arte dell'interpretazione. Nella terza dissertazione del

presente libro ho offerto un modello di quello che in un tale caso chiamo «interpretazione». Questa dissertazione è preceduta da un aforisma, ed essa stessa ne è il commento. Certo, per esercitare in tal modo la lettura come *arte*, è necessaria soprattutto una cosa, che oggi si è disimparata nel modo migliore – e perciò ci vuole ancora tempo per arrivare alla «leggibilità» dei miei scritti<sup>10</sup> – e per la quale bisogna essere quasi vacche e comunque *non* «uomini moderni»: *il ruminare...*

*Sils-Maria, Alta Engadim, luglio 1887*

1. La *Genealogia della morale* fu composta dal ro al 30 luglio e fu pubblicata all'inizio eli novembre r 887. Per essa non si hanna, come per le altre opere, quaderni preparatori. Ma cio non vuol dire che una preparazione non vi fosse. Anzi, vuol pr::>prio dire che la composizione (come per lo *Zarathustra*) era stata preceduta da una lunga preparazione. Scritti preparatori si riscontrano in effetti fin dall' epoca del prima *Zarathustra*, come si vede dai frammenti postumi di que! periodo. Si puo poi far risalire questa preparazione, per l'interesse moralistico fondamentale che la muove, addirittura al tempo dell' amicizia di Nietzsche con Paul Ree e delle loro discussioni sull'origine dei sentimenti morali, ossia al periodo rE75–r876, precedente allo stesso *Umana, troppo umano*, come fa Mazzino Montinari (cfr. *Nota introduttiva alla Genealogia della morale*, Addphi, Milano, 1984, p. XVII sg.). Ma in questo senso essa è collegata con l'interesse morale che ispira tutta l'opera nietzschiana, e che quell'amicizia semplicemente risvegliò e attizzò, risvegliando Nietzsche dal suo sonno metafisico. La parola «genealogia» sostituisce nel tito lo le parole «storia» e «storia naturale» usate in precedenza, per esempio nel titolo della Parte seconda di MA, «Per la storia dei sentimenti morali», e nel titolo della Parte quinta di JGB, «Per la storia naturale della morale». Essa fa parte del «nuovo linguaggio» che Nietzsche si vanta di parlare e dà un'immagine sintetica della filiazione insieme con il valore ad essa collegato. Quanto alla traduzione, «Per la genealogia della morale» sarebbe stato più preciso. Perché «zur» in tedesco («*Zur Genealogie der Moral*») dà il senso di un lavoro parziale o preliminare o sperimentale, e perché Nietzsche stesso nomina, in una lettera a Overbeck (4 gennaio 1888) tutto quel che manca affinché quest'opera possa considerarsi completa: «era necessario [...] isolare convenzionalmente i vari focolai della nascita di quella complessa formazione che si chiama morale. Ciascuna di queste tre dissertazioni mette in luce un singolo *primum mobile*», ne manca un quarto, un quinto e perfino il più essenziale («Tistinio gregario»); quest'ultimo, perché troppo comprensivo, ha dovuto essere provvisoriamente accantonato, e così pure il bilancio definitivo di tutti i diversi elementi e quindi una sorta di *resa di conti con la morale*. E però siamo appunto ancora al “preludio” della mia filosofia. (Per la genesi del cristianesimo ogni dissertazione apporta un contributo; niente è più lontano da me del volerlo spiegare con l'aiuto di un'unica categoria psicologica)». Se ciò nonostante abbiamo mantenuto il titolo con cui si traduce abitualmente in italiano quello tedesco, è perché «genealogia» non è «la genealogia», cioè può avere anche un senso indeterminato, oltre a quello determinato. E poi perché non crediamo molto a quello che dice Nietzsche circa l'incompletezza dell'opera. Non dissimilmente da altri autori, egli spesso si fa, intorno alle opere da scrivere o scritte, molte idee che poi cadono da sé, cioè delle illusioni. Se a \_ui sono venuti quei contributi e non altri, non gli altri che nomina e che non ha mai sviluppati, è

perché evidentemente l'opera da fare era quella e non un'altra, dunque a suo modo completa e definitiva. Anche il cristianesimo, avrebbe potuto essere considerato con ben altre categorie, oltre a quelle con cui lo ha considerato lui. Ma ciò evidentemente non faceva parte del suo compito, che egli ha ben assolto, nel modo in cui ci è tramandato.

2. Anche la traduzione del sottotitolo è discutibile, benché difficilmente migliorabile. La *Streitschrift* è un termine forte, usato soprattutto per gli scritti di battaglia dell'epoca della Riforma, che non si proponevano semplicemente di difendere o confutare delle tesi teoriche, ma piuttosto di incidere nella società e nella storia, come fa appunto questo scritto di Nietzsche, l'attacco più terribile sferrato contro il cristianesimo. La ragione per cui la *Genealogia della morale* viene in genere stampata insieme con *Al di là del bene e dei male*, a parte le ragioni di sostanza, il fatto che nel manoscritto per la stampa, dietro alla pagina col titolo, era segnato: «Aggiunto a integrazione e chiarimento di *Al di là del bene e del male*, recentemente pubblicato».

3. Cfr. *Matteo*, 6, 2r.

4. Inversione della frase di Terenzio: «Ognuno è a se stesso il più vicino», *Andria*, IV, I,

5. Cfr. GOETHE, *Faust*, w. 3781-3782.

6. Cfr. F 28[7] primavera-estate 1878 e F 26[390] estate-autunno 1884.

7. Nietzsche cita le pagine delle edizioni originarie. Cfr. MA 45, 92, 96, wo, 136; VM 89; ws 22, 26, 33; MI 12.

8. Come si vede, qui Ree li tiene liquidate, e con lui «tutti i genealogisti della morale inglesi». Già il 17 aprile 1883 Nietzsche aveva scritto a Peter Gast: «Con Ree ho "chiuso"»>. Ma cfr. MA 37, in cui Ree viene esaltato.

9. Cfr. Terza dissertazione, § 14.

10. Cfr. Eh, «Perché scrivo libri Così buoni», I.

PRIMA DISSERTAZIONE  
«BENE E MALE», «BUONO E CATTIVO»<sup>1</sup>

1

Questi psicologi inglesi, a cui si devono finora anche gli unici tentativi di pervenire a una storia della genesi della morale – ci impongono nei loro riguardi un non piccolo enigma; rispetto ai loro libri essi hanno addirittura, voglio confessarlo, proprio per il fatto di essere enigmi viventi, qualcosa di essenziale in più: *essistessi sono interessanti!* Questi psicologi inglesi, che cosa vogliono veramente? Li si trova, che ciò avvenga volontariamente o involontariamente, sempre alla stessa opera, cioè a spingere in primo piano *la partie honteuse* del nostro mondo interiore e a cercare ciò che è propriamente efficace, fa da guida ed è decisivo per lo sviluppo proprio là dove l'orgoglio intellettuale dell'uomo meno lo vorrebbe trovare (per esempio nella *vis inertiae* dell'abitudine o nella smemoratezza o in una cieca e fortuita concatenazione e meccanicismo delle idee o in qualcosa di puramente passivo, automatico, condizionato dai riflessi, molecolare e fondamentalmente stupido) – che cosa spinge in realtà codesti psicologi sempre e precisamente in questa direzione? E un segreto, perfido, basso istinto di immeschinimento dell'uomo forse inconfessato a se stessi? O magari un sospetto pessimistico, una diffidenza di idealisti delusi, offuscati, fattisi velenosi e biliosi? O una piccola sotterranea ostilità e rancore verso il cristianesimo (e Platone), che forse non è giunta neanche oltre la soglia della coscienza? O addirittura un gusto libidinoso della stravaganza, del paradosso doloroso, della problematicità e assurdità dell'esistenza? O infine – un po' di tutto questo, un poco di volgarità, un poco di offuscamento, un poco di anticristianesimo, un poco di solletico e bisogno di pepe?... Ma mi si dice ^ ^ che sarebbero semplicemente dei vecchi, freddi, noiosi ranocchi che strisciano e saltellano intorno all'uomo, dentro l'uomo, come se proprio qui si trovasse nel loro elemento, cioè in un *pantano*. Sono cose che ascolto con riluttanza; ancor più, non ci credo; e se è lecito desiderare là dove non si può sapere, mi auguro di cuore che le cose con loro

possano stare al contrario – che questi indagatori e micro-scopisti dell'anima siano in fondo valorosi, magnanimi e superbi animali, che sappiano tenere a freno il loro cuore come il loro dolore e si siano educati a sacrificare alla verità ogni desiderabilità, *aogniverità*, finanche alla verità semplice, aspra, brutta, repellente, scristianiz- I zata, immorale... Perché di tali verità ce ne sono.

2

Ogni rispetto, dunque, per i buoni spiriti che possono regnare in questi storici della morale! Ma certo è, purtroppo, che a essi fa difet- I to proprio lo *spirito storico*, che essi sono stati piantati in asso proprio da tutti i buoni spiriti della storia! Pensano tutti quanti, com'è ormai antico costume dei filosofi, in modo *essenzialmente antistorico*; su ciò non vi è dubbio. Il pasticcio della loro genealogia della morale viene alla luce subito fin dall'inizio là dove si tratta di stabilire l'origine del concetto e del giudizio di «buono». «In origine – così essi decretano – si sono lodate e chiamate buone le azioni altruistiche daparte di coloro nei cui confronti esse venivano compiute, a cui cioè erano *utili*; in seguito si è *dimenticata* questa origine della lode e le azioni altruistiche, per il semplice fatto che erano, *secondo consuetudine*, sempre lodate come buone, sono state anche sentite come buone – come se fossero qualcosa di buono in sé.» Si vede subito che in questa prima derivazione sono già contenuti tutti i tratti tipici dell'idiosincrasia degli psicologi inglesi – abbiamo «l'utilità», «la dimenticanza», «l'abitudine» e alla fine «l'errore», il tutto come base di un giudizio di valore di cui l'uomo superiore è stato finora orgoglioso come di una specie di prerogativa dell'uomo in genere. Questo orgoglio *deve* essere umiliato, questo giudizio di valore svalutato: è ciò avvenuto?... Orbene, per me è anzitutto palmare che da questa teoria la vera scaturigine del concetto di «buono» viene cercata e riposta in un luogo sbagliato. Il giudizio di «buono» *non* proviene da coloro a cui si usa «bontà»! Sono stati invece «i buoni» stessi, vale a dire gli eletti, i potenti, gli uomini altolocati e di animo nobile che hanno sentito e posto se stessi e il loro fare come buoni, cioè come di prim'ordine, in contrapposizione a tutto ciò che è basso, di basso sentire, volgare e plebeo. E in base a questo *pathos della distanza* che si sono arrogati il diritto di creare valori, di coniare nomi per i valori; che cosa importava a loro dell'utilità! Proprio in relazione a una tale cocente scaturigine dei giudizi di valore supremi, che stabiliscono e fanno risaltare la gerarchia, il punto di vista dell'utilità è tanto estraneo e inadeguato quanto è possibile: qui il sentimento è pervenuto appunto a un'antitesi di quel grado basso di calore che è il presupposto di ogni accortezza calcolatrice, di ogni calcolo di utilità – e non per una volta, non per un'ora d'eccezione, bensì



per sempre. Il *pathos* della signorilità e della distanza, come ho detto, il sentimento generale e fondamentale durevole e dominante di una specie superiore, sovrana, in relazione a una specie inferiore, a un «sotto» – è *questal'*origine della contrapposizione di «buono» e «cattivo» (il diritto signorile di imporre nomi si spinge così lontano, che dovrebbe essere lecito concepire l'origine del linguaggio stesso come estrinsecazione di potenza della classe dominante. Questa dice «questo è questo e questo», con una parola appone il suggello definitivo a ogni cosa e avvenimento e in tal modo, per così dire, se ne impossessa). Dipende da questa origine che la parola «buono» fin dal principio *non* si ricollegli affatto necessariamente alle azioni «altruistiche»: come vuole invece la superstizione dei suddetti genealogisti della morale. Soltanto con il *decadere* dei giudizi di valore aristocratici accade invece che tutta questa contrapposizione di «egoistico» e «altruistico» si imponga sempre più alla coscienza umana – è, per servirmi del mio linguaggio, *Visto* del gregge, che con esso *prende* infine la parola (e pare le *parole*). E anche allora ci vuole ancora molto tempo, prima che questo istinto divenga a tal punto dominante che il giudizio *mora* e rimane addirittura sospeso e fissato a questa contrapposizione (come avviene per esempio nell'Europa attuale: oggi il pregiudizio che assume come concetti equivalenti «morale», «altruistico», «*désintéressé*» regna già con la forza di una «idea fissa» e di una malattia mentale).

### 3

Ma in secondo luogo: prescindendo affatto da U'insostenibilità storica della suddetta ipotesi sull'origine del giudizio di valore «buono», essa soffre in se stessa di un controsenso psicologico. L'utilità dell'azione altruistica sarebbe all'origine della sua lode, e questa origine sarebbe stata *dimenticata* – ma come è anche solo *possibile* una tale dimenticanza? E forse cessata a un certo momento l'utilità di tali azioni? E vero il contrario: questa utilità è invece stata in tutti i tempi l'esperienza quotidiana, qualcosa dunque che è stato sempre di nuovo continuamente sottolineato; per conseguenza, invece di scomparire dalla coscienza, invece di diventare dimenticabile, essa non potè che imprimersi nella coscienza con sempre maggior nettezza. Quanto più ragionevole è quell'opposta teoria (ma non perciò è più vera) che è sostenuta per esempio da Herbert Spencer<sup>2</sup>: quella che parifica nella sua essenza il concetto di «buono» a quello di «utile», di «conforme allo scopo», sicché nei giudizi di «buono» e «cattivo» l'umanità avrebbe assommato e sanzionato proprio le sue esperienze *indimenticate* e *indimenticabili* sull'utile-conforme allo scopo e sul dannoso non conforme allo scopo. Buono è, secondo questa teoria,

ciò che da sempre si è dimostrato utile con ciò essa può pretendere di valere come «pregevole al massimo grado», come «pregevole in sé». Anche questo tipo di spiegazione è, come ho detto, sbagliato, ma almeno la spiegazione stessa è in sé ragionevole e psicologicamente sostenibile.

4

L'indicazione che mi mise sulla *viagiustami* fu offerta dalla questione: che cosa significhino esattamente, sotto l'aspetto etimologico, le definizioni di «buono» foggiate dalle varie lingue. Allora trovai che esse risalgono tutte quante alla stessa *metamorfosi concettuale* – che dappertutto «eletto», «nobile» nel senso della classe sodale è il concetto fondamentale da cui si sviluppa con necessità il «buono» nel senso di «di animo signorile», «nobile», di «spiritualmente eleva-to», «spiritualmente privilegiato»: uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell'altro il quale fa trapassare infine «volgare», «plebeo», «basso» nel concetto di «cattivo». L'esempio più eloquente di quest'ultima cosa è la stessa parola tedesca «schlecht» [cattivo], la quale è identica a «schlicht» [semplice] – confronta «schlechtweg» [semplicemente], «schlechterdings» [assolutamente] – e indicava originariamente l'uomo semplice, normale, ancora senza uno sguardo obliquo sospettoso, semplicemente in contrapposizione all'eletto<sup>3</sup>. Pressappoco intorno al tempo della Guerra dei trent'anni, quindi abbastanza tardi, questo significato si trasforma in quello oggi usuale. Questa mi pare, in relazione alla genealogia della morale, un'intuizione *essenziale*; che venga trovata solo così tardi, è dovuto all'influsso ostacolante che esercita all'interno del mondo moderno, in rapporto a tutte le questioni dell'origine, il pregiudizio democratico. E ciò fin nel campo, in apparenza il più oggettivo, delle scienze naturali e della fisiologia, come qui si può solamente accennare. Ma quali guai possa provocare questo pregiudizio, una volta che si sia sfrenato fino all'odio, in particolare per la morale e la storia, è dimostrato dal famigerato caso di Buckle<sup>4</sup>; il *plebeismo* modello spirito moderno, che è di origine inglese, irruppe ancora una volta sul suo terreno nativo, violento come un vulcano di fango, e con quell'eloquenza arcisalata, reboante, volgare, con cui hanno finora parlato tutti i vulcani.

5

Per quanto riguarda il *nostro* problema, che per buone ragioni si può dire un problema *silenzioso* e si rivolge schizzinosamente solo a poche orecchie, non è affatto di poco interesse constatare che in quelle parole e radici che definiscono

il «buono», traluce ancora in molti modi la sfumatura principale in base alla quale i nobili si sentivano appunto persone di rango superiore. Per la verità essi forse si attribuiscono nomi, nei casi più frequenti, semplicemente in base alla loro superiorità nel potere (come «i potenti», «i signori», «i capi») o in base al contrassegno più evidente di questa superiorità, per esempio come «i ricchi», «i possidenti» (è questo il senso di *diarya*; e analogamente nell'iranico e nello slavo). Ma anche in base a un *tratto di carattere tipico*: e questa è la cosa che qui ci interessa. Si chiamano per esempio «i veraci», per prima la nobiltà greca, di cui il poeta megarese Teognide<sup>5</sup> è il portavoce. La parola appositamente foggata per ciò, ἐσθλός, significa per la sua radice uno che è, che ha realtà, che è reale, che è vero; poi, con una trasposizione soggettiva, il vero come il verace; in questa fase della metamorfosi concettuale essa diventa la parola d'ordine e di riconoscimento della nobiltà e trapassa in tutto e per tutto nella parola «nobile», per distinguersi dall'uomo comunemente, quale lo assume e disegna Teognide<sup>6</sup> – finché la parola rimane, dopo il declino della nobiltà, come indicazione della nobiltà spirituale e per così dire matura e si addolcisce. Nella parola κακός come in δειλός (il plebeo in contrapposizione al-Γ ἀγαθός) è sottolineata la viltà; ciò fornisce forse un accenno alla direzione nella quale bisogna cercare l'origine etimologica della parola ἀγαθός, interpretabile in molti modi. Il latino *malus* (a cui pongo accanto μέλας) potrebbe designare l'uomo comune come uomo di colore scuro e soprattutto come uomo dai capelli neri («*hic niger est*»)<sup>7</sup>, come l'abitante preariano del suolo italico, che per il suo colore si staccava nel modo più netto dalla razza bionda divenuta dominante, la razza ariana dei conquistatori; perlomeno il gaelico mi offrì il caso esattamente corrispondente – *fin* (per esempio nel nome *Fin Gai*), la parola che contraddistingue la nobiltà, alla fine il buono, il nobile, il puro, originariamente la testa bionda, in contrapposizione agli aborigeni scuri e coi capelli neri. I Celti, detto incidentalmente, erano senz'altro una razza bionda; si sbaglia quando si mettono in rapporto con una qualche origine celtica o mescolanza di sangue, come fa ancora Virchow<sup>8</sup>, quelle fasce di una popolazione fatta essenzialmente di persone dai capelli scuri che si possono osservare sulle carte etnografiche più accurate della Germania; in questi luoghi predomina piuttosto la popolazione *prearian* della Germania (lo stesso vale per quasi tutta l'Europa: ivi, in sostanza, la razza sottomessa ha finito col riprendere il sopravvento, con il suo colorito, la brevità del suo cranio, forse perfino con i suoi istinti intellettuali e sociali; chi ci garantisce che la moderna democrazia, ? ancor più moderno anarchismo e specialmente quella propensione per la «*commune*», la forma di società più primitiva, quale è ora condivisa da tutti i socialisti d'Europa, non significhi in sostanza un enorme *contraccollo* – e che la *razza* dei conquistatori e dei signori,

quella degli Ariani, non stia per soccombere anche fisiologicamente?...). Il latinobonus, credo di poterlo interpretare come «il guerriero», sempreché io faccia risalire giustamentebonusa un più anticonduonus(confrontabellum=duellum=duenlum, in cui mi sembra sia conservato il suddettodonus). Bonusquindi come uomo della discordia, della divisione(duo),come uomo di guerra<sup>9</sup>: si vede che cosa nell'antica Roma costituiva la «bontà» di un uomo. E il nostro stesso«Gut»tedesco, non significherebbe «il divino»<sup>10</sup>, l'uomo «di stirpe divina»? E identificarsi con il nome della popolazione (originariamente della nobiltà) dei Goti? Ma non è questo il luogo per trattare di questa supposizione.

## 6

A questa regola, che il concetto di preminenza politica si risolve sempre in un concetto di preminenza spirituale, a tutta prima non fa ancora eccezione (pur dando occasione a eccezioni) il fatto che nello stesso tempo la casta suprema sia la castasacerdotalee di conseguenza preferisca, per la sua connotazione generale, un predicato che ricordi la sua funzione sacerdotale. Allora si fanno avanti per esempio per la prima volta «puro» e «impuro» come segni distintivi di classe; e anche qui viene a svilupparsi più tardi un «buono» e un «cattivo» in un senso non più di classe. Del resto si badi bene a non prendere subito questi concetti di «puro» e «impuro» in modo troppo grave, troppo ampio o addirittura simbolicamente: tutti i concetti dell'antica umanità sono stati invece inizialmente intesi, in una misura per noi quasi inimmaginabile, in modo grossolano, goffo, esteriore, ristretto, schiettamente e specificamentenon simbolico. Il «puro» è fin dal principio solo una persona che si lava, che si proibisce certi cibi comportanti malattie della pelle, che non dorme con le donne sporche del popolino, che ha orrore del sangue – non di più, non molto di più! D'altra parte risulta indubbiamente chiaro da tutto il tipo di un'aristocrazia essenzialmente sacerdotale, perché proprio qui si siano potuti ben presto interiorizzare e acutizzare, in un modo pericoloso, i contrasti di valutazione; ed effettivamente a causa di questi si sono infine spalancati tra uomo e uomo abissi che neppure un Achille del libero pensiero potrebbe valicare senza rabbrivire. Vi è fin dall'inizio qualcosa dimalsano in queste aristocrazie sacerdotali e nelle abitudini tra esse vigenti, aliene dall'agire, in parte covanti, in parte sentimentalmente esplosive, la cui conseguenza sembra essere quella labilità intestinale e nevrasenia onde sono affetti quasi inevitabilmente i preti di ogni tempo; ma ciò che da essi stessi è stato inventato come rimedio contro questa loro infermità – non si deve dire che si è dimostrato alla fine, nelle sue ripercussioni, ancora cento volte più pericoloso

della malattia da cui doveva liberare? L'umanità stessa soffre ancora delle ripercussioni di queste ingenuità terapeutiche sacerdotali! Pensiamo per esempio a certe prescrizioni dietetiche (astensione dalla carne), al digiuno, alla continenza sessuale, alla fuga «nel deserto» (isolamento alla Weir Mitchell<sup>11</sup>, beninteso senza la successiva cura di ingrasso e sovralimentazione in cui consiste l'antidoto più efficace contro ogni isterismo dell'ideale ascetico), con l'aggiunta di tutta la metafisica dei preti nemica dei sensi, che impigrisce e scaltrisce, il loro ipnotizzare se stessi alla maniera dei fakiri e bramini – Brahman<sup>12</sup> usato come sfera di cristallo e idea fissa – e la finale, fin troppo comprensibile sazietà generale della sua cura radicale, il *nulla* (o Dio: l'aspirazione a una *unto mystica* con Dio è l'aspirazione del buddhista al *nulla*, il Nirvana e niente più!). Con i preti *tutto* diventa appunto più pericoloso, non solo terapie e arti mediche, ma anche superbia, vendetta, sagacia, dissolutezza, amore, sete di dominio, virtù, malattia – con una certa equità si potrebbe veramente anche aggiungere che soltanto sul terreno di questa forma di esistenza *essenzialmente pericolosa* dell'uomo, quella sacerdotale, l'uomo è diventato in genere *un animale interessante*, che soltanto qui l'anima umana ha acquistato *profondità* in un senso superiore ed è diventata *malvagia* – e sono infatti queste le due forme fondamentali della superiorità che l'uomo ha avuto sinora sugli altri animali!...

## 7

Si sarà già capito con quanta facilità il modo di valutare dei preti possa divergere da quello cavalleresco-aristocratico e poi svilupparsi fino a diventarne l'opposto; alla qual cosa si dà ogni volta un impulso specialmente quando la casta sacerdotale e quella dei guerrieri entrano in lizza tra loro per gelosia e non vogliono mettersi d'accordo sul prezzo. I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici hanno come loro presupposto una robusta costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, addirittura traboccante, insieme con ciò che ne condiziona la conservazione: guerra, avventura, caccia, danza, giostre e tutto quanto in genere il forte, libero e gioioso agire racchiude in sé. Il modo di valutare sacerdotale-signorile ha – l'abbiamo visto – altri presupposti: le cose si mettono piuttosto male per esso, quando si tratta di guerra! I preti sono, con è noto, *inimici più malvagi* – perché mai? Perché sono i più impotenti! Per l'impotenza l'odio cresce in loro fino a raggiungere dimensioni enormi e tremende, spiritualissime e velenosissime. Gli odiatori massimi nella storia del mondo sono stati sempre i preti, anche gli odiatori più geniali – in confronto alla genialità della vendetta sacerdotale ogni altra genialità non merita quasi di essere presa in considerazione. La storia umana sarebbe una

cosa fin troppo stupida senza la genialità che le è venuta dagli impotenti – prendiamo subito l'esempio massimo. Tutto quello che è stato fatto sulla terra contro «gli eletti», «i potenti», «i signori», «i detentori del potere», non è degno di essere menzionato a confronto con quello che contro di essi hanno fatto gli *Ebrei*: gli Ebrei, questo popolo sacerdotale che infine si è saputo prendere soddisfazione contro i suoi nemici e sopraffattori soltanto per mezzo di una radicale trasvalutazione dei loro valori, cioè con un atto *dispiritualissima vendetta*. Questo soltanto era appunto conforme a un popolo sacerdotale, al popolo dalla vendicatività sacerdotale più repressa. Sono stati gli Ebrei che, contro l'equiparazione aristocratica (buono = eletto = potente = bello = felice = caro agli dei), hanno osato, con una consequenzialità terrificante, il rovesciamento, tenendolo fermo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), ossia «i miserabili soltanto sono buoni, i poveri, gli impotenti, gli umili soltanto sono buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i brutti sono anche gli unici pii, gli unici santi, solo per essi si dà beatitudine – per contro voi, eletti e potenti, sarete per tutta l'eternità i cattivi, i crudeli, i lascivi, gli insaziabili, i senzadio; sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!»... Si *sachil* ha raccolto l'eredità di questa trasvalutazione ebraica... A proposito dell'iniziativa mostruosa e funesta oltre ogni misura, che gli Ebrei hanno intrapreso con questa radicalissima tra tutte le dichiarazioni di guerra, ricordo la frase alla quale sono giunto in un'altra occasione (*Al di là del bene e del male*, p. 118)<sup>13</sup> – che cioè comincia con gli Ebrei *la rivolta degli schiavi nel campo della morale*: quella rivolta che ha dietro di sé una storia bimillenaria e che oggi abbiamo perso di vista soltanto per il fatto che essa ha vinto...

## 8

Ma non lo capite? Non avete occhi per questa cosa che ha avuto bisogno di due millenni per giungere alla vittoria?... Non c'è affatto da meravigliarsene: tutte le cose *lunghe* sono difficili da vedere, da abbracciare. Ma *questo* è Tavvenimento: sul tronco di quell'albero della vendetta e dell'odio, dell'odio ebraico – l'odio più profondo e sublime, cioè creatore di ideali, trasformatore di valori, del quale non c'è mai stato l'uguale sulla terra – germogliò qualcosa di altrettanto incomparabile, un *amore nuovo*, il più profondo e sublime di tutte le specie di amore – e su quale altro tronco sarebbe mai potuto germogliare?... Ma non si creda che esso sia magari venuto su come un'autentica negazione di quella sete di vendetta, come l'antitesi dell'odio ebraico! No, la verità è il contrario! Questo amore crebbe su di esso come la sua chioma, come la chioma trionfante, dispiegantesi sempre più ampia nella più pura chiarezza e pienezza

solare, la quale tendeva, per così dire nel regno della luce e dell'altezza, agli obiettivi di quell'odio, alla vittoria, alla preda, alla seduzione, con lo stesso impeto con cui le radici di quell'odio affondavano sempre più profondamente e avidamente in tutto quanto aveva profondità ed era malvagio. Questo Gesù di Nazareth, personificazione del vangelo dell'amore, questo «redentore» che portava la beatitudine e la vittoria ai poveri, agli infermi, ai peccatori – non era proprio lui la seduzione nella sua forma più inquietante e irresistibile, la seduzione e la via traversa che portava appunto a quei valori e rinnovamenti ebraici dell'ideale? Non ha Israele raggiunto, proprio per la via traversa di questo «redentore», di questo apparente oppositore e dissolutore di Israele, l'ultimo traguardo della sua sublime sete di vendetta? Non fa parte dell'arte occulta, nera di una *veragrandepolitica* della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente terreno e calcola in anticipo, il fatto che Israele stesso dovesse negare come qualcosa di mortalmente ostile e inchiodare alla croce il vero strumento della sua vendetta davanti a tutto il mondo, affinché «tutto il mondo», cioè tutti gli avversari di Israele potessero senza riflettere abboccare proprio a quest'esca? E si riuscirebbe d'altronde a escogitare in genere, sfruttando ogni raffinatezza dello spirito, un'esca ancor *più pericolosa*? Qualcosa che uguagliasse, per forza di allettamento, per capacità di inebriare, di stordire, di corrompere, quel simbolo della «santa croce», quello spaventoso paradosso di un «Dio in croce», quel mistero di una inimmaginabile ultima estrema crudeltà e autocrocifissione di Dio *per la salvezza degli uomini*?... Certo è almeno che *sub hoc signo*<sup>14</sup> Israele, con la sua vendetta e trasvalutazione di tutti i valori, ha finora sempre di nuovo trionfato su tutti gli altri ideali, su tutti gli ideali *più aristocratici*.

«Ma perché parlate ancora di ideali *più aristocratici*? Stiamo ai fatti: il popolo ha vinto – o “gli schiavi” o “la plebe” o “il gregge” o comunque lo vogliate chiamare – se questo è avvenuto a opera degli Ebrei, ebbene, allora mai un popolo ha avuto nel mondo una missione storica più grande. “I signori” sono liquidati; la morale dell'uomo comune ha vinto. Questa vittoria può essere presa come insieme un avvelenamento del sangue (ha mescolato tra loro le razze) – non dico di no; ma indubbiamente questa intossicazione *è riuscita*. La “redenzione” del genere umano (ossia dai “signori”) è sulla via migliore; tutto si giudaizza o cristianizza o plebeizza a vista d'occhio (che cosa importano le parole!). Il progredire di questo avvelenamento, attraverso tutto il corpo dell'umanità, sembra inarrestabile, il suo ritmo e il suo passo possono addirittura, da ora in poi, essere sempre più lenti, più sottili, più inavvertibili,

più meditati – di tempo ce n'è... Spetta alla Chiesa ancor oggi, in questo senso, un compito *necessario*, ha essa in genere ancora un diritto all'esistenza? Oppure di essa si potrebbe fare a meno? *Quaeritur*. Sembra che ostacoli e trattenga piuttosto che accelerare quel progredire? Ebbene, proprio questa potrebbe essere la sua utilità... Certo essa è in definitiva qualcosa di grossolano e di zotico, che ripugna a un'intelligenza più delicata, a un gusto veramente moderno. Non dovrebbe almeno affinarsi alquanto?... Oggi essa allontana più che non seduca... Chi di noi vorrebbe mai essere uno spirito libero se non ci fosse la Chiesa? Ci ripugna la Chiesa, *non* il suo veleno... Prescindendo dalla Chiesa, anche noi amiamo il veleno ...» Questo l'epilogo di uno «spirito libero» al mio discorso, un animale onesto, come ha abbondantemente mostrato di essere, e inoltre un democratico; egli mi era stato a sentire fino allora e non sopportò di sentirmi tacere. Per me, infatti, a questo punto c'è molto da tacere.

## 10

La rivolta degli schiavi nel campo della morale comincia col fatto che il *ressentiment* stesso diventa creativo e genera valori: il *ressenti-ment* di quegli esseri a cui è negata la vera e propria reazione, quella dell'azione, e che si limitano a rifarsi con una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica si sviluppa da un trionfante dir sì a se stessa, la morale degli schiavi dice no fin dappprincipio a un «aldi-fuori», a un «altrimenti», a un «non io»: *e questo* No è la sua azione creativa. Questo rovesciamento dello sguardo che pone valori – questo *necessario* rivolgersi all'infuori invece che all'indietro verso se stesso – appartiene appunto al *ressentiment*. La morale degli schiavi ha bisogno, per nascere, sempre prima di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, detto in termini fisiologici, di stimoli esterni per poter in genere agire – la sua azione è in tutto e per tutto reazione. L'inverso avviene nel caso di un modo di valutare aristocratico: esso agisce e si sviluppa spontaneamente, cerca il suo opposto soltanto per dire sì a se stesso in modo ancora più riconoscente, più giubilante – il suo concetto negativo di «basso», «volgare», «cattivo» è solo una pallida immagine antagonistica posteriore rispetto al suo concetto positivo fondamentale, tutto pervaso di vita e di passione: «Noi eletti, noi buoni, noi belli, noi felici!». Quando il modo di valutare aristocratico si sbaglia e si macchia di colpa verso la realtà, ciò avviene in relazione alla sfera che *non* gli è ancora abbastanza nota, anzi contro una reale conoscenza della quale, esso si mette scontrosamente in difesa; misconosce in determinate circostanze la sfera da esso disprezzata, quella dell'uomo ordinario, del popolino. D'altra parte si consideri che in ogni caso la passione del disprezzo, del guardar dall'alto, dello sguardo di superiorità, posto che *falsifichi* l'immagine del disprezzato, rimarrà



di gran lunga al di sotto della falsificazione con la quale l'odio rientrato, la vendetta dell'impotente darà addosso – *in effigie* naturalmente – al suo avversario. In realtà nel disprezzo si trova mescolata troppa noncuranza, troppa leggerezza, troppa distrazione e impazienza, perfino troppa contentezza di sé perché esso sia in grado di trasformare il suo oggetto in una vera e propria caricatura e spauracchio. Non si perdano le sfumature quasi di benevolenza che, per esempio, la nobiltà greca ripone in tutte le parole con cui distingue da sé il popolino; si noti come vi si frammischi e le addolcisca continuamente una specie di rammarico, di riguardo, d'indulgenza, fino al punto che quasi tutte le parole che si confanno all'uomo comune sono rimaste alla fine come sinonimi di «infelice», «degnò di commiserazione» (confronta, δειλός, δειλῖος, πονηρός, μοχθηρός, di cui le ultime due in realtà contraddistinguono l'uomo comune come schiavo per il lavoro e bestia da soma) – e come d'altra parte «cattivo», «basso», «infelice» non abbiano mai cessato di risuonare all'orecchio dell'uomo greco con un solo tono, con una coloritura d'accento in cui prevale l'«infelice»: ciò come eredità dell'antico e più scelto modo di valutare aristocratico, che non si smentisce neanche nel disprezzo (i filologi ricordino in che senso vengono presi οἰζυρός, ἀνόλβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά). I «bennati» *sissentivano* appunto i «felici»; non erano costretti a fabbricarsi artificialmente la loro felicità guardando ai loro nemici, in determinate circostanze a inculcarsela, *a fingersela* (come sogliono fare tutti gli uomini del *ressentiment*); e parimenti, come uomini completi, sovraccarichi di forza e quindi *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire – Tessere attivi è da loro compreso con necessità nel concetto di felicità (dove prende origine Γεύ πρᾶττειν) – il tutto in netto contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi, degli esulcerati da sentimenti velenosi e astiosi, in cui essa si presenta in sostanza come narcosi, stordimento, quiete, pace, «sabbath», distensione dell'animo e stiratura delle membra, insomma *in forma passiva*. Mentre l'uomo nobile vive con fiducia e apertura dinanzi a se stesso (γενναῖος, «di nobile nascita», sottolinea la sfumatura «sincero» e ben anche «ingenuo»), l'uomo del *ressentiment* non è né sincero né ingenuo, né con se stesso onesto e diritto. La sua anima è *strabica*; il suo spirito ama gli angoli nascosti, le vie tortuose e le porte segrete, tutto ciò che è celato gli fa l'impressione di essere il suo mondo, la sua sicurezza, il suo oratorio; s'intende del tacere, del non dimenticare, dell'aspettare, del rimpicciolirsi temporaneamente, dell'umiliarsi. Una tale razza di uomini del *ressentiment* sarà necessariamente, alla fine, *più accortadi* una qualsiasi razza aristocratica e inoltre onorerà l'accortezza in tutt'altra misura: cioè come una condizione di esistenza di prim'ordine, mentre per le nature aristocratiche l'accortezza ha facilmente in sé un sottile retrogusto di

lusso e di raffinatezza – qui appunto essa è di gran lunga non così essenziale come la perfetta sicurezza funzionale degli istinti regolatori *inconscio* addirittura una certa mancanza di accortezza, per esempio il valoroso gettarsi allo sbaraglio, sia incontro al pericolo sia incontro al nemico, o quella esaltata subitaneità di collera, amore, venerazione, gratitudine e vendetta, in cui le anime nobili si sono in tutti i tempi riconosciute. Il *ressentiment* dell'uomo nobile stesso, quando si manifesta in lui, si compie e si esaurisce, infatti, in una reazione subitanea, perciò *non avvelena*; d'altra parte non si manifesta affatto in innumerevoli casi in cui per tutti i deboli e gli impotenti è inevitabile. Non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, i propri guai e perfino i propri misfatti – è questo il segno delle nature forti e complete, in cui c'è una sovrabbondanza di forze plastiche, imitative, risanatrici e altresì apportatrici di oblio (un buon esempio di ciò nel mondo moderno è Mirabeau, che non aveva memoria per insulti e bassezze che si commettevano contro di lui, e *chenon* poteva perdonarli per il solo fatto che li dimenticava). Un uomo del genere si scuote appunto di dosso con uno scrollone molti vermi che negli altri fanno il loro nido; solo qui anche è possibile, ammesso che sia in genere possibile sulla terra – il vero «amore dei propri nemici». Quanto rispetto per i suoi nemici non ha già un uomo dabbene! – e un tale rispetto è già un ponte verso l'amore... Quegli vuole anzi il suo nemico per sé, come sua distinzione, non sopporta infatti nessun altro nemico se non quello nel quale non ci sia niente da disprezzare *emoltissimo* invece da rispettare!<sup>15</sup> Si pensi per contro al «nemico» così come lo concepisce l'uomo del *ressenti-ment* – e proprio questa è la sua gesta, la sua creazione: ha concepito «il nemico malvagio», «*il malvagio*», e invero come concetto fondamentale, in base al quale poi si crea inoltre, come immagine speculare e contrapposta, un «buono» – se stesso!...

## 11

Proprio al contrario dunque che per l'aristocratico, il quale concepisce il concetto fondamentale di «buono» in anticipo e spontaneamente, cioè muovendo da se stesso, e solo su questa base si crea un'idea di «cattivo»! Questo «cattivo» di origine aristocratica e quel «malvagio» attinto dal calderone dell'odio insaziato – la prima una creazione posteriore, un accessorio, una coloritura complementare, il secondo invece l'originale, l'inizio, la vera e propria *gesta* nella concezione di una morale degli schiavi – come sono diverse queste due parole «cattivo» e «malvagio», contrapposte apparentemente allo stesso concetto di «buono»! Ma non è lo stesso concetto di «buono». Ci si domandi invece *chi* è veramente «malvagio», nel senso della morale del *ressentiment*. Rispondendo con tutta serietà: *proprio* il «buono»

dell'altra morale, proprio il nobile, il potente, il dominatore, solamente colorato, reinterpretato e guardato con l'occhio velenoso del *ressentiment*. Qui noi non vogliamo affatto negare una cosa: chi ha conosciuto quei «buoni» soltanto come nemici, non ha conosciuto, anche, nient'altro che «nemici malvagi», e gli stessi uomini che sono così strettamente tenuti a freno da costume, venerazione, uso, gratitudine e ancor più da reciproca vigilanza, da gelosia *inter pares*, e che d'altra parte si dimostrano tra loro tanto inventivi nel farsi riguardo, nel dominio di sé, nella delicatezza, nella fedeltà, nell'orgoglio e nell'amicizia – non sono, verso l'esterno, là dove comincia l'estraneità, *laterra straniera*, molto di meglio che belve scatenate. Godono lì della libertà da ogni costrizione sociale, si rifanno, allo stato selvaggio, della tensione che dà una lunga clausura e recinzione nella pace della comunità, *regrediscono* nell'innocenza della coscienza dell'animale da preda, come mostri giubilanti, che forse vengono fuori da un'orribile successione di assassinii, incendi, infamie, torture, con una baldanza e un equilibrio spirituale come se si fosse trattato solo di un tiro studentesco, convinti che i poeti avranno ormai per un pezzo qualcosa di nuovo da cantare e da celebrare. Al fondo di tutte queste razze scelte non è da disconoscere l'animale da preda, la splendida *bestia bionda* che si aggira avida ci preda e di vittoria; per questo fondo nascosto c'è bisogno di tanto in tanto di uno sfogo, la belva deve di nuovo venir fuori, deve tornare nell'aperta natura – nobiltà romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vichinghi scandinavi – in questo bisogno sono tutte uguali tra loro. Sono le razze aristocratiche che si sono lasciate dietro su tutte le loro orme, dovunque siano andate, il concetto di «barbaro»; anche la loro più alta cultura attesta una consapevolezza e perfino una fierezza di ciò (per esempio quando Pericle dice ai suoi Ateniesi, nella sua famosa orazione funebre: «il nostro ardimento si è aperto la strada in ogni terra e su ogni mare, innalzando dappertutto monumenti imperituri nel bene e nel male»<sup>16</sup>). Questo «ardimento» delle razze aristocratiche, pazzo, assurdo, improvviso, il modo in cui si manifesta, l'imprevedibilità, l'inverosimiglianza stessa delle loro imprese – Pericle mette particolarmente in risalto la *παθνμία* degli Ateniesi<sup>17</sup> – la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro terribile serenità e la profondità del loro piacere per ogni distruggere, in tutte le voluttà della vittoria e della crudeltà – tutto ciò si compendia, per coloro che ne soffrivano, nell'immagine del «barbaro», del «nemico malvagio», per esempio dei «Goti», dei «Vandali». La profonda, gelida diffidenza che il Tedesco suscita, non appena giunge al potere, anche di nuovo oggi giorno – è ancor sempre una ripercussione di quel terrore inestinguibile con cui l'Europa ha guardato per secoli all'infuriare della bestia bionda germanica (benché tra gli antichi

Germani e noi Tedeschi sussista appena una parentela concettuale e ancor meno una parentela di sangue). Ho una volta attirato l'attenzione sull'imbarazzo di Esiodo<sup>18</sup> quando pensò al succedersi delle epoche della civiltà e cercò di esprimerle con l'oro, l'argento e il bronzo; egli non seppe risolvere la contraddizione che gli presentava il mondo magnifico, ma insieme così orrendo, così violento di Omero, altrimenti che facendo di un'epoca due epoche, che poi dispose l'una dopo l'altra – prima l'età degli eroi e dei semidei di Troia e Tebe, così come quel mondo era sopravvissuto nella memoria delle stirpi aristocratiche, che vedevano in esso i loro progenitori; poi l'età del bronzo, così come quello stesso mondo era apparso ai discendenti di coloro che erano stati calpestati, depredati, oltraggiati, trascinati via e venduti: come un'età di bronzo, al modo che si è detto, dura, fredda, crudele, priva di sensibilità e di coscienza, che tutto stritola e lorda di sangue. Posto che fosse vero quel che oggi comunque viene creduto come «verità», che il *senso di ogni cultura* sia appunto di ammansire il predatore «uomo» e farne un animale mite e civilizzato, un *animale domestico*, bisognerebbe indubbiamente considerare come i *veristrumenti della civiltà* tutti quegli istinti di reazione e di *ressentiment*, con l'aiuto dei quali le stirpi aristocratiche insieme con tutti i loro ideali sono state alla fine scornate e sopraffatte; col che a ogni modo non sarebbe ancora detto che nello stesso tempo, anche, i loro *portatori* rappresentano essi stessi la civiltà. Anzi il contrario sarebbe non solo verosimile – no! esso è oggi *evidente*! Questi portatori degli istinti mortificatori e assetati di vendetta, i discendenti di ogni schiavitù europea e non-europea, in particolare di ogni popolazione preariana – rappresentano il *regresso* dell'umanità! Questi «strumenti della civiltà» sono un obbrobrio per l'uomo, e piuttosto un sospetto, un argomento contro la «civiltà» in genere! Si può avere tutto il diritto di non smettere la paura e di guardarsi dalla bestia bionda che è nel fondo di tutte le razze aristocratiche; ma chi non preferirebbe cento volte temere, se può nello stesso tempo ammirare, che *non* temere, ma senza potersi poi più liberare dalla vista schifosa dell'uomo malriuscito, immeschinuto, rattrappito e avvelenato? E non è questa la *nostrafatalità*? Che cosa fa oggi la *nostra* ripugnanza per «l'uomo»? – giacché noi *soffriamo* per l'uomo, non c'è dubbio. – *Non* la paura, ma, piuttosto il fatto che non abbiamo più niente da temere dall'uomo; che il verme-naio «uomo» stia in primo piano e brulichì; che l'«uomo ammansito», l'uomo inguaribilmente mediocre e sgradevole abbia già imparato a sentirsi meta e vertice, senso della storia, «uomo superiore»; anzi che abbia un certo diritto a sentirsi così, in quanto si sente lontano dalla sovrabbondanza di malriusciti, malaticci, estenuati, incartapecoriti, di cui l'Europa comincia a puzzare, e pertanto come qualcosa di almeno relativamente riuscito, di almeno ancora capace di vivere, qualcosa che

almeno dice sì alla vita...

12

A questo punto non reprimi un sospiro e un'ultima speranza. Che cos'è proprio per me assolutamente insopportabile? Che cosa ciò di cui soltanto non vengo a capo, che mi fa soffocare e struggere? L'aria cattiva! L'aria cattiva! Che qualcosa di malriuscito venga in mia vicinanza; che io debba odorare le viscere di un'anima malriuscita!...

Che cosa non si sopporta altrimenti di necessità, privazioni, intemperie, infermità, fatica, solitudine? In fondo ci si sbriga di ogni altra cosa, nati come si è per vivere un'esistenza sotterranea e combattente; si finisce sempre col tornare alla luce, si torna sempre a vivere la propria aurea ora di vittoria – e poi si rimane lì, come si è nati, indistruttibili, tesi, pronti a cose nuove, ancora più difficili, più lontane, come un arco che ogni necessità può sempre e solo tendere ancora di più. Ma di tanto in tanto concedetemi – ammesso che vi siano dispensatrici celesti, al di là del bene e del male – uno sguardo, concedetemi uno sguardo solo rivolto unicamente a qualcosa di perfetto, di riuscito–fino–in–fondo, di felice, di possente, di trionfante, in cui vi sia ancora qualcosa da temere! A un uomo che giustifichi l'uomo, a un uomo che sia un caso felice complementare e redentore, per amore del quale si possa mantenerla *fede nell'uomo*... Giacché così stanno le cose: l'immeschinimento e l'appiattimento dell'uomo europeo cela il *nostro* più grande pericolo, dato che questa vista infiacchisce... Oggi noi non vediamo niente che voglia diventare più grande, abbiamo il presentimento che si andrà sempre ancora più giù, più giù, finché si diventerà più sottili, più bonari, più avveduti, più amanti degli agi, più mediocri, più indifferenti, più cinesi, più cristiani – l'uomo, non v'è dubbio, diventa sempre «migliore»... Qui appunto sta la fatalità dell'Europa – con la paura dell'uomo abbiamo perso anche l'amore per lui, il rispetto per lui, la speranza in lui, anzi la volontà di lui. La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'è oggi il nichilismo se non *è questo*?... Noi siamo stanchi *dell'uomo*...

13

Ma torniamo indietro! Il problema, dell'*altra* origine del «buono», del buono come lo ha immaginato l'uomo del *ressentiment*, chiede di essere risolto. Che gli agnelli ne vogliano ai grandi rapaci, non sorprende; ma questo non è un buon motivo per avercela coi grandi rapaci perché si impadroniscono degli agnellini. E se gli agnelli dicono fra loro: «questi rapaci sono cattivi; e chi è rapace il meno possibile, anzi il contrario di esso, un agnello – non è costui buono?»

non c'è niente da ridire sull'istituzione di questo ideale, a parte il fatto che i rapaci guarderanno a ciò con un po' di scherno e si diranno forse: «*no* in ce l'abbiamo affatto con loro, questi bravi agnelli, anzi li amiamo: niente è più saporito di un tenero agnello». Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler sottomettere, un voler spadroneggiare, una sete di nemici e di resistenze e trionfi, è esattamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che si estrinsechi come forza. Un *quantum* di forza è appunto un tale *quantum* di istinto, volontà, attività – anzi, non è precisamente nient'altro che questo istinto, questa volontà, questa attività stessi, e solo per un fuorviamento della lingua (e degli errori fondamentali della ragione in essa pietrificati), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto», può apparire diversamente. Allo stesso modo, infatti, in cui il popolo separa il fulmine dal suo lampeggiare e prende quest'ultimo come un *fare*, come opera di un soggetto che si chiama fulmine, la morale popolare divide parimenti la forza dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte ci fosse un sostrato indifferente che *avesse la libertà* di estrinsecare o no la forza. Ma un tale sostrato non c'è; non c'è nessun «essere» dietro il fare, agire, divenire; «l'autore del fare» è soltanto aggiunto al fare – il fare è tutto. Il popolo raddoppia in fondo il fare, quando fa lampeggiare il fulmine, questo è un far-fare; pone lo stesso accadimento prima come causa e poi ancora una volta come suo effetto. Gli scienziati non fanno meglio quando dicono: «la forza muove, la forza causa» e cose simili – tutta la nostra scienza sta ancora, nonostante tutta la sua freddezza, la sua libertà dai sentimenti, sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi infanti supposti, i «soggetti» (l'atomo è per esempio un tale infante supposto e così anche la kantiana «cosa in sé»). Perché stupirsi poi se le passioni rintuzzate della vendetta e dell'odio, che covano sotto la cenere, sfruttano questa credenza a proprio vantaggio e in fondo, anzi, non mantengono in piedi nessun'altra credenza con più fervore che quella secondo la quale *il forte è libero* di essere debole e il rapace è libero di essere agnello? Con ciò, infatti, acquistano per sé il diritto di *imputare* al rapace di essere rapace... Se gli oppressi, i calpestati, i conculcati si esortano, con l'astuzia vendicativa dell'impotenza: «Siamo diversi dai malvagi, cioè buoni! E buono è chiunque non opprime, non ferisce nessuno, non aggredisce, non si vendica, rimette la vendetta a Dio, si tiene come noi nascosto, evita tutto ciò che è male, e chiede in genere poco alla vita, come noi, pazienti, umili e giusti» – ciò significa in realtà, ascoltato freddamente e senza pregiudizi, nient'altro che: «Noi deboli siamo deboli e basta; è bene che non facciamo niente *per cui non siamo forti abbastanza*» – ma questo aspro stato di cose, quest'accortezza di infimo ordine, che hanno perfino

gli insetti (i quali fanno finta di essere morti per non far nula «di troppo» in presenza di un grave pericolo), si è paludata, grazie a quell'arte da falsari e a quella mendacità con se stessa che sono tipiche dell'impotenza, con la pompa della virtù che rinuncia tace e aspetta, quasi che la debolezza stessa del debole – ossia la sua *essenza*, gli effetti di questa, tutta la sua realtà unica inevitabile e irredimibile – fosse un agire deliberato, qualcosa di voluto, di scelto, un *agere*, un *merito*. Questa specie d'uomo *habisognodi* credere, per un istinto di conservazione, di affermazione di sé in cui ogni menzogna suole santificarsi, al «soggetto» indifferente con libertà di scelta. Il soggetto (o, per parlare in modo più popolare, *Yanima*) è stato forse finora il migliore articolo di fede sulla terra, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni specie, quel sublime autoinganno che consiste nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, E suo essere così e così come *merito*.

14

– Vuole qualcuno guardare un po' giù, in fondo al segreto di come *si fabbricano gli ideali* sulla terra? Chi ne ha il coraggio?... Suvvia! Qui la vista è aperta su questo oscuro laboratorio. Aspetti ancora un momento, mio signor Curiosone e Scavezzacollo: Il Suo occhio si deve prima abituare a questa falsa luce cangiante... Ecco! Basta! Parli adesso! Che cosa si svolge là sotto? Dica quel che vede, uomo della perigliosissima curiosità – adesso sono *io* quello che ascolta.

– «Io non vedo niente, ma sento tanto più. E un cauto maligno sommessamente bisbigliare e un confuso sussurrare che viene da tutti gli angoli e cantucci. Mi sembra che si menta; una zuccherosa mitezza è rappresa a ogni suono. La debolezza dev'essere trasformata in *merito*, non v'è dubbio – al riguardo le cose stanno così come ha detto Lei».

– Avanti!

– «e l'impotenza che non si vendica, in “bontà”; la bassezza spaurita in “umiltà”; la sottomissione di fronte a quelli che si odiano, in “obbedienza” (cioè verso uno di cui dicono che comandi l'obbedienza

– lo chiamano Dio). L'inoffensività del debole, la vigliaccheria stessa, di cui egli è ricco, il suo stare alla finestra, il suo inevitabile dover aspettare si rivestono qui di buoni nomi, come “pazienza”, si chiamano magari anche *la virtù*; il non potersi vendicare diventa il non volersi vendicare e forse addirittura il perdono (“giacché *essi* non sanno quel che fanno<sup>19</sup> – soltanto noi lo sappiamo, quel che *essi* fanno!”). Si parla anche dell’“amore verso i propri nemici”<sup>20</sup> – e intanto si suda»<sup>21</sup>.

– Avanti!

– «Sono miserabili, non v'è dubbio, tutti questi bisbigliatori e falsari rincantucciati, pur standosene accovacciati al calduccio tra loro – ma mi dicono che la loro miseria sarebbe un'elezione e una distinzione di Dio, che si battono i cani che si amano di più; che forse questa miseria è anche una preparazione, una prova, un ammaestramento, che forse è ancora di più – qualcosa che un giorno sarà ri-compensato e ripagato con enormi interessi in oro, anzi in felicità. E questo lo chiamano “la beatitudine”».

– Avanti!

– «Adesso mi danno a intendere che non soltanto essi sono migliori dei potenti, dei signori della terra, di cui devono leccare gli sputi(*non per paura, assolutamente non per paura! bensì perché Dio comanda di rispettare ogni autorità*)<sup>22</sup> – che non soltanto essi sono migliori ma anche “stanno meglio”, in ogni caso un giorno staranno meglio. Ma basta, basta! Non lo sopporto più. Aria cattiva! Aria cattiva! Questo laboratorio dove *sifabbricano gli ideali*, mi sembra, puzza di nient'altro che bugie».

– No! Ancora un momento! Non ha detto ancora niente del capolavoro di questi negromanti che ricavano biancore, latte e innocenza da tutto ciò che è nero. Non ha notato a che punto arriva la loro perfezione nel raffinare, il loro arditissimo, finissimo, mendacissimo tocco d'artista? Faccia attenzione! Queste bestie del sottosuolo sature di vendetta e di odio – che cosa fanno precisamente di questa vendetta e di quest'odio? Ha mai sentito queste parole? Le verrebbe mai in mente, se stesse soltanto alle loro parole, di trovarsi fra nien-t'altro che uomini *delresseniementi...*

– «Capisco, riapro le orecchie (ahi, ahi, ahi! e *mituroil* naso). Soltanto adesso sento quello che essi hanno già detto tanto spesso: “Noi buoni – *noi siamo i giusti*”. Ciò che vogliono, non lo chiamano vendetta, bensì “il trionfo della *giustizia*”; ciò che odiano, non è il loro nemico, no! Essi odiano la “*stortura*”, l’“*empietà*”; ciò che credono e sperano, non è la speranza della vendetta, l'ebbrezza della dolce vendetta (“più dolce del miele” la chiamava già Omero)<sup>23</sup>, bensì la vittoria di Dio, del *Diogiustosugli* empi; ciò che a loro resta da amare sulla terra non sono i loro fratelli nell'odio, bensì i loro “fratelli nell'amore”<sup>24</sup>, come dicono, tutti i buoni e giusti della terra».

– E come chiamano ciò che serve loro da consolazione contro tutti i dolori della vita – la loro fantasmagoria dell'anticipata beatitudine futura?

– «Come? Ho sentito bene? Lo chiamano “il giudizio universale”, l'avvento del *lororegno*, del “regno di Dio” – e nel frattempo vivono “nella fede”, “nell'amore”, “nella speranza”<sup>25</sup>».

– Basta, basta!



Nella fede in che cosa? Nell'amore per che cosa? Nella speranza di che cosa? Questi deboli, cioè, vogliono essere una buona volta an-ch'essii forti, non viè dubbio, una buona volta deve venire anche illoro«regno» – fra loro si chiama semplicemente «il regno di Dio», come si è detto. Si è infatti in tutto così umili! Già solo per fare esperienza diciòsi ha bisogno di vivere a lungo, oltre la morte – anzi, si ha bisogno della vita eterna per potersi rifare eternamente nel «regno di Dio» di questa vita terrena vissuta «nella fede, nell'amore e nella speranza». Riferà di che cosa? Rifarsi in che modo?... Dante si sbagliò, mi sembra, grossolanamente quando, con un'ingenuità terrificante, pose sulla porta del suo inferno quell'iscrizione: «fecemi l'eterno amore»<sup>26</sup> – sulla porta del paradiso cristiano e della sua «eterna beatitudine» potrebbe comunque stare con miglior diritto l'iscrizione «fecemi l'eternoodio»<sup>27</sup> – sempreché una verità possa stare sulla porta di una menzogna! Giacchéche cosaè la beatitudine di quel paradiso?... Forse potremmo già indovinarlo; ma è meglio che ci venga attestato esplicitamente da un'autorità da non sottovalutare in queste cose, Tommaso d'Aquino, il grande maestro e santo. «*Beati in regno coelesti*», dice mite come un agnello, «*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat*»<sup>28</sup>. O, se lo si vuol sentire in un tono più forte, per esempio sulla bocca di un padre della Chiesa trionfante, che sconsigliò ai suoi cristiani le crudeli voluttà degli spettacoli pubblici (e perché poi?) «La fede ci offre invero molto di più – egli dice, *de spectac. c. 29* sgg. – cose molto più forti; grazie alla redenzione ci sono offerte infatti tutt'altre gioie; in luogo degli atleti abbiamo i nostri màrtiri; se vogliamo sangue, ebbene, abbiamo il sangue di Cristo... Ma cosa non ci attende nel giorno del suo ritorno, del suo trionfo!» – e poi così prosegue, E visionario in estasi: «*At enim super-sunt alia spectacula, Me ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus natiuitates uno igne haurientur. Quae tunc spectacula latitudol* Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, *spectans tot et tantos* re- ges, *qui in coelum recepii nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testi-bus in imis tenebris congemescentes* Item *praesides* (i governatori delle province) *persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos propte-rea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagentibus erubescences, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poè-tas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales* (che stanno meglio a voce, urlatori ancor più cattivi) *in sua propria calami-tate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spec-tandus auriga in flammea*

*rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desaevierunt. "Hic est Me, dicam, fabri aut quae-stuariae filius (come mostra tutto quel che segue e in particolare questa designazione della madre di Gesù tratta dal Talmud, da qui in poi Tertulliano si riferisce agli Ebrei), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est Me arundi-ne et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subriperunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur. " Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculis vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendermi? (I. Cor. 2, 9) Credo circo et utraque cavea (prima e quarta fila o, secondo altri, scena comica e tragica) et omni stadio gratiora»<sup>a</sup>.*

Per fidem: così sta scritto.

Veniamo alla conclusione. I due oppostivalori «buono e cattivo», «bene e male» hanno combattuto sulla terra una terribile lotta lunga millenni; e per quanto sia certo anche che da molto tempo il secondo predomina, non mancano, ancora adesso, luoghi in cui la lotta viene proseguita con esito incerto. Si potrebbe dire addirittura che essa sia stata frattanto portata sempre più in alto e sia pertanto diventata sempre più profonda, sempre più spirituale: sicché oggi non v'è forse nessun segno più decisivo di «*natura superiore*», di natura più spirituale, dell'essere divisi in tal senso ed essere ancora realmente un campo di battaglia per tali contrapposizioni. Il simbolo di questa lotta, scritto in caratteri che sono rimasti finora leggibili al di là di tutta la storia umana, è «Roma contro la Giudea, la Giudea contro Roma» – non c'è stato finora nessun avvenimento più grande di questa lotta, della sollevazione di questo problema, di questa contrapposizione di mortale inimicizia. Roma sentì nell'Ebreo qualcosa come la contronatura stessa, per così dire il *monstrum* agli antipodi di se stessa; a Roma l'Ebreo era considerato «convinto di odio contro l'intero genere umano»<sup>29</sup>: a ragione, finché si ha il diritto di collegare la salvezza e l'avvenire del genere umano alla signoria assoluta dei valori aristocratici, dei valori romani. Che cosa invece hanno sentito gli Ebrei verso Roma? Lo si indovina da mille segni; ma basta richiamarsi ancora una volta alla memoria l'Apocalisse giovannea, questa caotica di tutte le invettive

scritte che la vendetta ha sulla coscienza (non si sottovaluti del resto la profonda consequenzialità dell'istinto cristiano, quando proprio su questo libro dell'odio scrisse il nome del discepolo dell'amore, lo stesso a cui attribui il vangelo dell'esaltazione innamorata – in ciò si annida una parte di verità, nonostante tutta la falsificazione letteraria die può essere stata a tal fine necessaria). I Romani erano infatti i forti e aristocratici, quali più forti e più aristocratici non sono finora mai esistiti sulla terra, anzi non sono stati mai neanche sognati; ogni loro reliquia, ogni loro iscrizione esalta, sempreché si capiscache *cosas* scrive in esse. Gli Ebrei invece erano quel popolo sacerdotale del *ressentiment* per eccellenza, nel quale albergava una genialità morale-popolare senza pari. Si provi a confrontare quei popoli con doti affini, per esempio i Cinesi o i Tedeschi, con gli Ebrei, per sentire che cosa è di primo e che cosa di quinto ordine. Chi di loro ha vinto per il momento, Roma o la Giudea? Ma non c'è il minimo dubbio: si consideri soltanto davanti a chi ci si inchina oggi nella stessa Roma come davanti al compendio di tutti i valori supremi – e non solo a Roma bensì su quasi metà della terra, dovunque l'uomo sia stato addomesticato o voglia esserlo – *davanti a tre Ebrei*, come si sa. e a un'Ebreia (davanti a Gesù di Nazareth, al pescatore Pietro, al tessitore di tappeti Paolo e alla madre del suddetto Gesù, chiamata Maria). E questo molto degno di nota: senza alcun dubbio, Roma ha dovuto soccombere. Certamente ci fu nel Rinascimento un risveglio splendido e tremendo dell'ideale classico, del modo aristocratico di valutare tutte le cose: Roma stessa si muoveva, come uno ridestato dalla catalessi, sotto la pressione della nuova Roma giudaizzata costruita sopra l'antica, che aveva l'aspetto di una sinagoga ecumenica e si chiamava «Chiesa»; ma subito trionfò di nuovo la Giudea, grazie a quel movimento di *ressentiment* fondamentalmente plebeo (tedesco e inglese) che si chiama Riforma, con l'aggiunta di ciò che non poteva non conseguirne, la restaurazione della Chiesa – la restaurazione anche dell'antica quiete sepolcrale della Roma classica. In un senso perfino più decisivo e più profondo di allora, la Giudea si impose di nuovo sull'ideale classico con la rivoluzione francese; l'ultima aristocrazia politica che rimanesse in Europa, quella dei secoli decimosettimo e decimottavo *francesi*, crollò sotto gli istinti del *ressentiment* popolare – non si sentì mai sulla terra un giubilo più grande, un entusiasmo più fragoroso! E vero che nel bel mezzo di ciò accadde la cosa più enorme, più inaspettata: *Pincarnazione* dell'antico ideale stesso apparve, con magnificenza inaudita, davanti agli occhi e alla coscienza dell'umanità – e ancora una volta, di fronte alla vecchia, menzognera parola d'ordine del *ressentiment*, quella del *primato dei più* di fronte alla volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo, risuonò più forte, più semplice e più incisiva che mai la terribile ed esaltante

parola d'ordine contraria, quella del *primato dei meno*. Come un'ultima indicazione dell'*altra via*, apparve Napoleone, l'uomo più singolare e tardivo che vi sia mai stato, e con lui la personificazione del problema dell'*ideale aristocratico in sé*—si rifletta bene a quale problema sia Napoleone, questa sintesi di bruto e di superuomo...

Era con ciò finita? Era con ciò riposto ad attuarla per tutti i tempi quel massimo di tutti i contrasti ideali? O solo aggiornato, aggiornato per un'epoca lontana?... Non ci dovrebbe essere un giorno, quando che fosse, un divampare dell'antico incendio molto più terribile, preparato molto più a lungo? E ancor più: non sarebbe proprio questa da desiderare con tutte le forze? anzi da volere? anzi da favorire?... Chi a questo punto comincia, come i miei lettori, a riflettere, a continuare a pensare, difficilmente ne verrà presto a capo – motivo sufficiente per me per venirne io stesso a capo, presumendo che da un buon pezzo sia diventato chiaro abbastanza quel che voglio, quel che voglio proprio con quella pericolosa parola d'ordine che sta scritta sopra il mio ultimo libro: «*Al di là del bene e del male*»... Ciò per lo meno non significa «Al di là del buono e del cattivo»...

1. Il titolo tedesco «*Gut und Böse*», «*Gut und Schlecht*» è stato tradotto con «Buono e malvagio», «Buono e cattivo». Si pensa che Così sia chiara la differenza tra malvagio e cattivo. Ma Così non è, perché cattivo e malvagio sono anche sinonimi. Invece in tedesco la differenza è chiara: *böse* vuol dire malvagio e *schlecht* scadente, di poco pregio. «*Gut und Böse*» significa «buono e cattivo», m.O. significa anche «Bene e male», come abbiamo tradotto noi, per esempio in *Jenseits von Gut und Böse* = Al di là del bene e del male. Questa è la vera differenza che Nietzsche vuole stabilire, tra il bene e il male, che secondo lui non esistono come tali, cioè non possono valere per tutti, e il buono e il cattivo, che invece esistono e sono diversi da persona a persona.

2. Di Herbert Spencer (1820-1903), figura eminente della filosofia britannica del secolo XIX, spesso «pizzicata» da Nietzsche, questi aveva in traduzione tedesca *The data of Ethics* (1879).

3. In M 231, però, Nietzsche diceva che bisognava applicare «*Schlecht*» all'«alterigia morale dei Tedeschi», che prendono il semplice («*Schlicht*») per cattivo («*schlecht*»).

4. Di Henry Thomas Buckle Nietzsche aveva letto la *Storia della civiltà in Inghilterra*. Buckle è fautore di una concezione scientifica della storia, che le assegna il compito di scoprire le leggi reggenti i comportamenti umani. Nella lettera a Peter Gast del 20 maggio 1887 Nietzsche scrive: «... strano! È risultato che Buckle è uno dei miei pili forti antagonisti».

5. Cfr. TEOGNIDE (Diehl), I, yy, 71; 95; 189; 429; 441 ecc. Cfr. anche JGB 260.

6. Cfr. TEOGNIDE (Diehl), I, 66-68; 607-610.

7. Parte dell'oraziano: *Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* (Anima nera / e costui; da lui

guardati, Romano), traduzione poetica di Camillo Giusani, *Satire*, I, 4, v. 85. Si tratta di un monito contro i falsi amici, qui usato in altro senso. La stessa espressione è usata da Nietzsche anche come titolo di FW 203.

8. Rudolf Virchow, specialista della patologia cellulare, di cui era uno dei fondatori. Si ignora anche cosa Nietzsche si riferisce qui esattamente.

9. Nietzsche a P. Gast, 31 maggio 1888: «Sono contento di sentire che i filologi danesi approvano e accettano la mia derivazione di *bōnus*: in sé e un colpo grosso riportare il concerto di «buono» al concerto di «guerriero». Senza i miei presupposti a nessun filologo verrebbe mai in mente un'idea simile».

10. In tedesco *gottlich* (Dio = Gott).

11. Silas Weir Mitchell, nato medico e scrittore americano.

12. I bramini o bramani appartengono alla casta sacerdotale, la più alta nell'organizzazione socio-politica dell'India classica. Il Brahman e l'assoluto nella terminologia filosofica sanscrita, specie vedantica.

13. Cfr. *Al di là del bene e del male*, S 195, p. 113.

14. In questa segno. *In hoc signo vinces*, In questo segno vincerai, era la scritta apparsa all'imperatore Costantino. *In hoc signo* è il titolo di M 96.

15. Za, I, «Della guerra e dei guerrieri».

16. Cfr. TUCIDIDE, II, 41.

17. Cfr. TUCIDIDE, II, 39.

18. ESODO, *Le opere e i giorni*. Cfr. M 189.

19. Cfr. Luca, 23, 34.

20. Cfr. Matteo, 5, 44. Cfr. anche JGB 216.

21. Cfr. Za, II, «Dei dotti».

22. Cfr. PAOLO, *Epistola ai Romani*, 13, 1.

23. Cfr. *Iliade*, XVIII, v. 109.

24. Cfr. PAOLO, *Epistola prima ai Tessalonicensi*, 3, 12.

25. Cfr. PAOLO, *Epistola prima ai Tessalonicensi*, 1, 3.

26. Cfr. DANTE, *Divina Commedia*, Inferno, III, vv. 5-6: «Fecemi la divina potestate, / La somma sapienza e il primo amore».

27. Forse Nietzsche sapeva che Chamfort aveva detto che avrebbe messo volentieri sulla porta del paradiso il verso che Dante ha messo su quella dell'inferno: «Lasciate ogni speranza voi ch'entrate».

28. I beati nel regno dei cieli vedranno le pene. E i dannati acciocché maggiore sia la loro beatitudine. TOMMASO D'AQUINO, *Comment. Sentent.* IV, L, 2, 4, 4.

a. «Ma vi sono ancora altri spettacoli, quel giorno del giudizio, ultimo e perpetuo, quel giorno inatteso per i popoli, quel giorno deriso, quando da un solo fuoco saranno divorate una così lunga esistenza del mondo e tante sue generazioni. Quale ampiezza avrà allora lo spettacolo! *Quali meraviglie vedrò! Di che cosa riderò! Laggiù godrò! Laggiù esulterò*, osservando tanti e tanto grandi re – che si proclamava fossero assunti in cielo – lamentarsi in profondità tenebrose assieme allo stesso Giove e agli stessi loro spettatori! Guardando del pari i presidi, persecutori del nome del Signore, che si struggono in fiamme più crudeli di quelle mediante cui essi stessi inferirono consorcio contro i cristiani! e inoltre quei sapienti filosofi, arrossati dal fuoco di fronte ai discepoli che ardono insieme a loro, discepoli che

erano stati da loro persuasi che nulla spetta a Dio, e ai quali era stata data da loro Passicurazione che le anime non esistono oppure che non ritorneranno ai corpi primitivi! Osservando anche i poeti palpitare non già di fronte al tribunale di Radamanto o di Minosse, ma di fronte al tribunale di un impensato Cristo! Allora si ascolteranno meglio i tragedi, che stanno meglio a voce riguardo alle loro proprie sventure; allora si dovranno conoscere gli istrioni, resi assai più disinvolti dal fuoco; allora sarà da guardare l'auriga, tutto ardente nella ruota fiammeggiante, allora saranno da contemplare gli adeti, mentre scagliano il giavelotto non nelle palestre ma nel fuoco, senonché neppure allora vorrei questi spettacoli [leggendo *visos* invece *divvos*], in quanto preferirei offrire piuttosto una visione che *non saziasse* coloro che incrudelirono contro il Signore. "Ecco", dirò, "il figlio dell'artigiano e della prostituta, il distruttore del sabato, il Samaritano, colui che ha il demonio. Ecco colui che compraste da Giuda, ecco colui che fu percosso con la canna e con i pugni, che fu infamato con gli sputi, cui fu dato da bere fiele e aceto. Ecco colui che i discepoli sottrassero di nascosto, affinché si dicesse che era risorto, oppure colui che un giardiniere tirò giù, perché le sue lattughe non fossero danneggiate dalla grande affluenza di gente che passava e ripassava". La vista di tali spettacoli, la possibilità *diesultare per tali cose*, quale pretore o console o questore o sacerdote riuscirà a offrirvela con la sua liberalità? E tuttavia queste cose, rievocate dall'immaginazione dello spirito, in qualche modo già le possediamo *mediante la fede*. Del resto quali sono quelle cose, che né rochio ha veduto né l'orecchio ha udito né si sono innalzate nel cuore dell'uomo? Credo che siano più gradite del circo, della scena comica e tragica, e di tutto ciò che si vede nello stadio».

29. TACITO, *Annali*, XV, 44.

SECONDA DISSERTAZIONE  
«COLPA», «CATTIVA COSCIENZA»  
E SIMILI

1

Allevare un animale che *possa fare promesse* – non è esattamente questo il compito paradossale che la natura si è assegnata riguardo all'uomo? non è questo il vero e proprio problema dell'uomo? ... Che poi questo problema sia in alto grado risolto, è qualcosa che apparirà tanto più sorprendente a chi sappia pienamente apprezzare la forza che opera in senso contrario, quella della *dimenticanza*. La dimenticanza non è una *meravis inertiae*, come credono i superficiali; è invece una facoltà di inibizione attiva, positiva nel senso più rigoroso, a cui è da ascrivere il fatto che qualunque cosa sia da noi vissuta, sperimentata, accolta in noi, non penetri, nella fase della digestione (la si potrebbe chiamare «psichicizzazione»), nella nostra coscienza più dell'intero ramificato processo con cui si svolge la nostra alimentazione corporea, la cosiddetta «assimilazione». Chiudere temporaneamente le porte e finestre della coscienza; rimanere indisturbati dal rumore e dalla lotta con cui gli organi servizievoli del mondo sottocutaneo operano in collaborazione o in opposizione tra loro; un po' di calma, un po' di *tabula rasa* della coscienza, affinché si rifaccia posto per il nuovo, soprattutto per le funzioni e i funzionari nobili, per il governare, prevedere, predeterminare (giacché il nostro organismo è strutturato o *garchicamente*) – è questa l'utilità, come si è detto, della dimenticanza attiva: una guardiana per così dire, una custode dell'ordine spirituale, della pace, dell'etichetta; e con ciò si vede subito in che senso non potrebbe esserci nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessun orgoglio e nessun *presente* senza dimenticanza. La persona in cui questo meccanismo inibitorio viene danneggiato e si interrompe, può essere paragonata (e non solo paragonata) a un dispeptico, non arriva «a capo» di nulla... Questo stesso animale necessariamente oblioso, in cui il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *robusta* salute, ha poi sviluppato in sé una

facoltà contraria, una memoria con l'aiuto della quale la dimenticanza viene in certi casi sospesa – nei casi cioè in cui bisogna fare promesse; quindi nient'affatto un mero passivo non poter più liberarsi dell'impressione una volta registrata, non la mera indigestione per una parola una volta ipotecata, di cui non ci si sbarazza più, bensì un attivo non *voler* più liberarsi, un continuare e continuare a volere ciò che si è una volta voluto, una vera e propria *memoria della volontà*; sicché tra l'originario «io voglio», «io farò» e l'effettivo scaricarsi della volontà, il suo *atto*, possa senz'altro frapporsi un mondo di cose, circostanze e anche volizioni nuove, estranee, senza che questa lunga catena della volontà si spezzi. Ma che cosa non presuppone ciò! Quanto non deve aver prima imparato l'uomo, per poter in tal modo disporre in anticipo del futuro, a separare l'accadere necessario dall'accidentale, a pensare causalmente, a vedere e a anticipare ciò che è lontano come presente, a stabilire con sicurezza che cosa è fine e che cosa mezzo a esso, a saper in genere calcolare, valutare – quanto non deve a tal fine essere diventato anzitutto *calcolabile, regolare e necessari*! l'uomo stesso, anche per se medesimo, onde farsi un'idea di sé, per poter infine in tal maniera rispondere di *sé in quanto avvenire*, come fa uno che promette.

## 2

Questa appunto è la lunga storia dell'origine della *responsabilità*. Il suddetto compito di allevare un animale che possa fare promesse implica, come abbiamo già visto, quale condizione e preparazione, il compito più immediato di *rendere* anzitutto l'uomo, fino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, regolare e per conseguenza calcolabile. L'enorme lavoro di quella che è stata da me chiamata «eticità dei costumi» (cfr. *Aurora*, pp. 7, 13e16)<sup>1</sup> – il vero e proprio lavoro dell'uomo su se stesso nel periodo più lungo del genere umano, tutto il suo lavoro *preistorico*, ha in ciò il suo senso, la sua grande giustificazione, per quanta durezza, tirannia, ottusità e idiozia sia insita in esso. Con l'aiuto dell'eticità dei costumi e della camicia di forza sociale, l'uomo *fure* *sorealmente* calcolabile. Se invece ci mettiamo alla fine dell'enorme processo, là dove l'albero matura inrinite i suoi frutti, dove la società e l'eticità dei costumi portano infine dia luce ciò *per cui* esse erano soltanto i mezzi: troviamo allora come il frutto più maturo del suo albero l'*individuo sovrano*, l'individuo uguale solo a se stesso, nuovamente emancipatosi dall'eticità dei costumi, autonomo e sovraetico (giacché «autonomo» ed «etico» si escludono), insomma l'uomo dalla lunga, indipendente volontà propria, che *può fare promesse* – e in lui un'orgogliosa consapevolezza, palpitante in tutti i muscoli, *diciò* che così è stato infine raggiunto ed è divenuto



in lui carne e sangue, una vera e propria coscienza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell'uomo in genere. Questo individuo liberato, che può realmente promettere, questo signore della volontà libera, questo sovrano – come potrebbe egli non sapere quale superiorità gli viene da ciò su tutto quanto non può fare promesse e dare garanzie per se stesso, quanta fiducia, quanta paura e venerazione suscita – egli «merita» tutt'e tre le cose – e come a lui viene data necessariamente in mano, con questa signoria sopra di sé, anche la signoria sopra le circostanze, sopra la natura e tutte le creature di volontà più corta e meno affidabili? L'uomo «libero», il possessore di una volontà lunga e incrollabile, ha in questo possesso anche la sua misura di valore, guardando agli altri a partire da sé, rispetta o disprezza, e con la stessa necessità con cui rispetta i suoi pari, i forti e fidati (coloro che possono farne promesse) – quindi chiunque faccia promesse come un sovrano: con difficoltà, di rado, lentamente; che lesini la sua fiducia, che la accordi come segno di distinzione, che dia la sua parola come qualcosa su cui si può fare affidamento perché egli si sa abbastanza forte da mantenerla perfino contro i casi avversi, perfino «contro il destino» – con questa stessa necessità egli terrà pronto il suo calcio per i macilenti levrieri che promettono senza che sia loro dato di farlo, e la sua sferza per il menzognero che viene meno alla sua parola già nel momento in cui l'ha sulle labbra. L'orgoglioso sapere dello straordinario privilegio della responsabilità, la consapevolezza di questa rara libertà, di questo potere su se stesso e sul destino è penetrato in lui fin nelle sue intime profondità divenendo istinto, istinto dominante – come lo chiamerà, questo istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di trovare una parola per esso? Ma non v'è dubbio: quest'uomo sovrano lo chiamerà la sua coscienza...

### 3

La sua coscienza?... Si può capire già in anticipo che il concetto di «coscienza», che incontriamo qui nella sua configurazione più alta, quasi inquietante, ha già dietro di sé una lunga storia e metamorfosi. Poter rispondere di sé e con orgoglio, dunque anche poter dire sia se stessi – è questo, come si è detto, un frutto maturo, ma anche un frutto tardivo – e quanto non ha dovuto questo frutto pendere dall'albero aspro e acerbo! E per un tempo ancora più lungo, di un tale frutto non si è potuto vedere un bel niente – nessuno avrebbe potuto prometterlo, per quanto certamente tutto nell'albero fosse preparato e crescesse proprio per produrlo! «Come si crea una memoria nell'animale uomo? Come si inculca, in questo intelletto del momento<sup>2</sup> in parte ottuso, in parte sventato, in questa dimenticanza fatta carne, qualcosa in

modo che vi rimanga presente?»... Questo antichissimo problema non è stato risolto, come si potrebbe pensare, esattamente con risposte e mezzi delicati; forse addirittura in tutta la preistoria dell'uomo non v'è niente di più terribile e sinistro della sua *mnemotecnica*. «Si incide a fuoco qualcosa perché rimanga nella memoria; solo ciò che non cessa di far malerimane nella memoria» – è questo un principio della più antica (purtroppo anche più longeva) psicologia sulla terra. Si potrebbe dire perfino che, dovunque vi siano ancor oggi sulla terra solennità, gravità, mistero e tinte fosche, nella vita di uomo e popolo, *sifa ancora sentire* qualcosa della terribilità con cui prima si facevano promesse, si davano pegni, si facevano voti dappertutto sulla terra: il passato, il passato più lungo profondo e duro, alita su di noi e zampilla dentro di noi, quando ci facciamo «gravi». Non andò mai senza sangue, martiri e sacrifici, quando l'uomo ritenne necessario farsi una memoria; i più orribili sacrifici e pegni (fra cui sono da annoverare i sacrifici dei primogeniti), le mutilazioni più sconce (per esempio le castrazioni), i rituali più crudeli di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono nel loro ultimo fondo sistemi di crudeltà) – tutto ciò ha avuto origine in quell'istinto che ha visto nel dolore l'ausilio più potente della mnemonica. In un certo senso vi appartiene tutto l'ascetismo; un paio di idee devono essere rese inestinguibili, onnipresenti, indimenticabili, «fisse», affinché tutto il sistema nervoso e intellettuale sia ipnotizzato da queste «idee fisse» – e le procedure e forme di vita ascetiche sono mezzi per liberare tali idee dalla concorrenza con tutte le altre idee, per renderle «indimenticabili». Quanto più l'umani-tà stava male «a memoria», tanto più terribile è stato sempre l'aspetto dei suoi usi; la durezza del diritto penale in particolare fornisce un criterio per stabilire quanto essa dovette faticare per vincere la dimenticanza e tener *present* in questi schiavi della passione e brama del momento un paio di esigenze primordiali della convivenza sociale. Noi Tedeschi non ci consideriamo certo un popolo particolarmente crudele e duro di cuore, e ancor meno degli spensierati che vivono alla giornata; ma basta far attenzione ai nostri antichi ordinamenti penali, per rendersi conto di quanta fatica ci vuole al mondo per allevare un «popolo di pensatori» (voglio dire: il popolo d'Europa in mezzo al quale si può ancor oggi trovare il massimo di fiducia, serietà, mancanza di gusto e oggettività, e che con queste qualità ha il diritto di allevare ogni specie di mandarini in Europa). Questi Tedeschi si sono creati, con mezzi terribili, una memoria per dominare i loro fondamentali istinti plebei e la loro brutale rozzezza. Si pensi alle antiche pene tedesche, per esempio alla lapidazione (già la saga fa cadere la macina sulla testa del colpevole), al supplizio della ruota (l'invenzione e specialità più caratteristica del genio tedesco nel regno delle pene!), all'impalare, al far lacerare calpestare dai cavalli (lo «squartamento»), alla bollitura del delinquente in olio o vino

(ancora nel quattordicesimo e quindicesimo secolo), al popolare scorticamento («scuoimento»), all'asportazione di carne dal petto; e ben anche al malfattore che veniva spalmato di miele e abbandonato alle mosche nel sole cocente<sup>3</sup>. Con l'ausilio di tali immagini e procedimenti, si finisce col trattenere nella memoria cinque o sei «io non voglio», in relazione ai quali si è fatta la propriapromessa, per vivere fra le comodità della società – e veramente! con l'aiuto di questa specie di memoria si giunse infine «alla ragione»! Ah, la ragione, la gravità, il dominio delle passioni, tutta questa cosa fosca che si chiama riflessione, tutti questi privilegi e pezzi da parata dell'uomo: come si sono fatti pagare cari! Quanto sangue e orrore c'è sul fondo di tutte le «cose buone»!...

4

Ma com'è venuta al mondo, poi, quell'altra «cosa fosca», la coscienza di colpa, tutta la «cattiva coscienza»? E con ciò ritorniamo ai nostri genealogisti della morale. Detto ancora una volta – o non l'ho detto ancora affatto? – essi non servono a niente. Un'esperienza propria, meramente «moderna», lunga cinque spanne; nessun sapere, nessuna volontà di sapere circa il passato; ancor meno un istinto storico, una «seconda vista» proprio qui necessaria – e nondimeno si danno da fare con la storia della morale. Ciò è destinato a finire, com'è giusto, con risultati che stanno con la verità in un rapporto non di semplice ritrosia. Si sono mai sognati, questi odierni genealogisti della morale, anche solo lontanamente che per esempio il concetto morale fondamentale di «colpa» ha avuto origine dal materialissimo concetto di «debito»?<sup>4</sup> O che la pena comeretribuzione si è sviluppata del tutto in disparte da ogni presupposto sulla libertà o illibertà del volere? – e ciò fino al punto che c'è invece bisogno sempre prima di un alto grado di umanizzazione affinché l'animale «uomo» cominci a fare quelle distinzioni molto più primitive di «intenzionale», «negligente», «accidentale», «capace di intendere e volere» e dei loro opposti e a farle valere nella somministrazione della pena? Quel pensiero oggi così a buon mercato e apparentemente così naturale, così inevitabile, che si è ben anche dovuto accollare di spiegare in che modo il senso della giustizia si è manifestato sulla terra, il pensiero che «il delinquente merita castigoperchéavrebbe potuto agire diversamente», è in effetti una forma raggiunta oltremodo tardi, anzi raffinata del giudicare e del ragionare umano; chi lo trasferisce alle origini commette un errore grossolano sulla psicologia dell'umanità più antica. Per tutto il periodo più lungo della storia umana, *nonsi* è affatto punitoperché si è ritenuto l'autore del malfatto responsabile per la sua azione, cioè *non* presupponendo che solo chi è colpevole debba essere punito,

bensi, allo stesso modo che i genitori ancor oggi puniscono i figli, per la collera provocata da un danno subito, che si sfoga su chi l'ha provocato – questa collera però tenuta entro limiti e temperata dall'idea che ogni danno ha in qualcosa il suo *equivalente* può essere veramente indennizzato, magari anche con un *dolore* dell'autore del danno. Ma da dove ha preso il suo potere quest'idea antichissima, profondamente radicata e forse oggi non più estirpabile, l'idea di un'equivalenza di danno e dolore? L'ho già rivelato: dal rapporto contrattuale tra *creditore e debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza in genere dei «soggetti di diritto», e che rimanda da parte sua alle forme fondamentali della compera, della vendita, dello scambio, del commercio.

## 5

Il ricordo di questi rapporti contrattuali risveglia certo, come in base a quanto sopra osservato c'era fin dappprincipio da aspettarsi, varie specie di sospetti e di resistenze nei confronti dell'antica umanità che li creò o li permise. Proprio qui si fanno *promesse*; proprio qui si tratta di *creare* una memoria a colui che promette; proprio questo, così si può sospettare» sarà un luogo per ritrovare durezza, crudeltà, tormenti. Il debitore, allo scopo di ispirare fiducia per la sua promessa di rimborso\* di fornire una garanzia della serietà e sa-certà della sua promessa, di imprimere nella propria coscienza, per se stesso, la restituzione come dovere, obbligazione, dà in pegno al creditore, in forza del contratto e per il caso che non paghi, qualcosa che altrimenti è ancora «in suo possesso», su cui altrimenti ha ancora potere, per esempio il suo corpo o la sua donna o la sua libertà o anche la sua vita (o, previi determinati presupposti religiosi, la sua stessa beatitudine, la salvezza della sua anima e da ultimo addirittura la pace nella tomba – così in Egitto, dove neanche nella tomba il cadavere del debitore trovava pace nei confronti del creditore – proprio presso gli Egizi comunque questa pace aveva anche una certa importanza). Ma specialmente sul corpo del debitore il creditore poteva infierire con ogni specie di ignominia e di tortura, per esempio tagliarne tanto quanto sembrava commisurato all'entità del debito – e ci furono ben presto e dappertutto, da questo punto di vista, stime precise, estese in parte orribilmente fino ai piccoli e piccolissimi particolari, stime sussistenti di *diritti* di singole membra e parti del corpo<sup>5</sup>. Considero già un progresso, una prova di una concezione del diritto più libera, calcolata più in grande, *più romana*, che la legislazione delle Dodici Tavole decretasse che era indifferente quanto o quanto poco i creditori tagliassero in un tale caso, «*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*»<sup>6</sup>. Facciamoci chiara la logica di tutta questa forma

di compensazione: essa è abbastanza strana. L'equivalenza è data dal fatto che, in luogo di un vantaggio che sorga direttamente di contro al danno (dunque in luogo di una compensazione in denaro, terra, possedimenti di qualunque sorta), veniva concessa al creditore, a titolo di rimborso e compensazione, una specie di soddisfazione – la soddisfazione di poter sfogare senza scrupoli il suo potere su una persona senza potere, la voluttà «*de faire le malpour le plaisir de le faire*»<sup>7</sup>, il godimento di usare violenza: godimento che viene tanto più altamente apprezzato quanto più il creditore occupa nell'ordinamento sociale una posizione bassa e umile, e che gli può sembrare facilmente un boccone prelibatissimo, anzi la pregustazione di un rango superiore. Per mezzo della «pena» inflitta al debitore, il creditore partecipa a *undiritto signorile*; alla fine sperimenta anche lui una buona volta il sentimento esaltante di poter disprezzare e maltrattare un essere umano come un suo «sottoposto» – o almeno, qualora il vero e proprio potere penale, l'applicazione della pena siano passati già all'«autorità superiore», *divederlo* disprezzato e maltrattato. La compensazione consiste dunque in un mandato e in un diritto alla crudeltà.

6

*Inquestasfera*, nel diritto delle obbligazioni cioè, il mondo dei concetti morali di «colpa», «coscienza», «dovere», «sacertà del dovere», ha avuto il suo focolare originario – i suoi inizi, come gli inizi di tutto ciò che è grande sulla terra, sono stati a lungo e in profondità bagnati di sangue. E non si potrebbe aggiungere che in fondo quel mondo non ha mai interamente perduto un certo odore di sangue e tortura (neanche nel vecchio Kant: l'imperativo categorico puzza di crudeltà ...)? Qui, parimenti, è stata saldata per la prima volta quella sinistra coppia di idee, divenuta forse indissolubile, di «colpa e dolore». Domandiamoci ancora una volta: in che senso la sofferenza può essere una compensazione di «debiti»? Nel senso che *il far soffrire* faceva bene in sommo grado, nel senso che il danneggiato scambiava lo svantaggio, compreso il dispiacere per lo svantaggio, contro uno straordinario godimento: *il far soffrire* – una vera e propria *fešta*, qualcosa che, come ho detto, aveva un prezzo tanto più alto quanto più era in contrasto con il rango e la posizione sociale del creditore. Detto, questo, in via di supposizione: giacché è difficile scrutare il fondo di tali cose sotterranee, a parte che è anche penoso; e chi qui frammette goffamente il concetto di «vendetta», si è ancora velata e oscurata la visione, invece di facilitarsela (la stessa vendetta, infatti, non fa che rimandare allo stesso problema: «come può essere il far soffrire una riparazione?»). Si contrappone, come mi sembra, alla delicatezza e ancor più alla tartuferia degli animali addomesticati (voglio dire degli uomini moderni, voglio dire di noi) il

rappresentarsi con tutta la forza fino a che grado *crudeltà* costituisca la grande festosità dell'umanità più antica, anzi sia mescolata come ingrediente quasi a ciascuna delle sue gioie; come d'altra parte si presenti ingenuo, come innocente il suo bisogno di crudeltà, quanto fundamentalmente venga da essa posta, come qualità *normale* dell'uomo, proprio la «cattiveria disinteressata» (o, per dirla con Spinoza, la *sympathia malevolens*)<sup>8</sup> – e pertanto come qualcosa a cui la coscienza dice calorosamente *disii* Per un occhio più profondo, forse, anche oggi si potrebbe ancora cogliere abbastanza di questa antichissima e profondissima festosità dell'uomo; in *Al di là del bene e del male*, pp. 117sgg. (già prima in *Aurora*, pp. 17, 68, 102)<sup>9</sup>, ho indicato con dito prudente la sempre crescente spiritualizzazione e «divinizzazione» della crudeltà, che percorre tutta la storia della civiltà superiore (e, presa in un'accezione significativa, addirittura la costituisce). In ogni caso non è trascorso troppo tempo da quando non si sapeva pensare a nozze principesche e feste popolari in grande stile senza esecuzioni capitali, supplizi o magari un autodafé, e parimenti a nessuna casa signorile senza esseri su cui poter sfogare senza pericolo la propria cattiveria e i propri scherzi crudeli (si ricordi per esempio Don Chisciotte alla corte della duchessa:<sup>10</sup> oggi noi leggiamo tutto il *Don Chisciotte* con un gusto amaro in bocca, quasi con tormento, e saremmo per questo quanto mai estranei, quanto mai oscuri al suo autore e ai suoi contemporanei – questi lo leggevano con la migliore coscienza come il libro più gaio e vi ridevano sopra fin quasi a morirne). Veder soffrire fa bene, far soffrire fa ancora più bene – è questa una dura sentenza, ma una sentenza fondamentale, antica, possente, umana – troppo umana, che del resto forse già le scimmie sottoscriverebbero; giacché si racconta che esse, nell'esco-gitare bizzarre crudeltà, preannunciano già abbondantemente l'uomo e ne sono per così dire un «preludio». Senza crudeltà nessuna festa: così insegna la storia più antica, più lunga dell'uomo – e anche nella pena c'è tanta *aria di festa*!

Con questi pensieri, sia detto incidentalmente, non voglio assolutamente aiutare i nostri pessimisti a portare nuova acqua ai loro stridenti e cigolanti mulini del tedio della vita; al contrario, dev'essere espressamente attestato che, allorquando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era più serena di adesso che ci sono i pessimisti. L'offuscamento del cielo sull'uomo è andato sempre crescendo in rapporto al fatto che era cresciuta nell'uomo la vergogna *davanti all'uomo*. Lo sguardo stanco del pessimismo, la sfiducia per l'enigma della vita, il gelido No della nausea per la vita – questi non sono i segni delle epoche *più malvage* del genere umano: anzi,

essi vengono alla luce del giorno come le piante palustri che sono, solo quando esiste la palude alla quale appartengono – voglio dire l'infacciamento e la demoralizzazione morbosi, a causa dei quali l'animale «uomo» impara alla fine a vergognarsi di tutti i suoi istinti. A forza di andare versol' «angelo» (per non usare qui una parola più forte), l'uomo si è buscato quello stomaco guastoe quella lingua impastata, per cui non soltanto la gioia e l'innocenza dell'animale gli sono divenute ripugnanti, ma addirittura la vita gli è diventata insipida – sicché si ferma talvolta di fronte a se stesso turandosi il naso e, in tono di condanna, fa con papa Innocenzo III l'elenco delle sue schifezze («sozzo concepimento, alimentazione nauseabonda nel corpo materno, miserabilità della materia da cui l'uomo si sviluppa, orribile fetore, secrezione di saliva, urina e sterco»). Oggi che la sofferenza si trova sempre a sfilare per prima nella parata degli argomentic*ontrol*'esistenza, come il suo peggior punto interrogativo, si farà bene a ricordarsi dei tempi in cui si giudicava all'incontrario, perché non si voleva fare a meno del*dares*sofferenza, vedendo in ciò una magia di prim'ordine, una vera e propria esca di seduzione*versola* vita. Forse allora – sia detto a consolazione dei delicati – il dolore non faceva ancora così male come oggi; questa conclusione almeno potrà trarre un medico che abbia trattato negri (presi questi come rappresentanti dell'uomo preistorico) per casi gravi di infiammazione interna, i quali portano quasi alla disperazione anche l'Europeo di più robusta costituzione – mentre ai negri*non*accade (la curva della tolleranza umana del dolore sembra in effetti abbassarsi straordinariamente e quasi all'improvviso non appena si abbiano dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di uomini supercivilizzati. Quanto a me, non dubito che, a paragone di una sola notte di dolore di un'unica letteratucola isterica, le sofferenze di tutti gli animali insieme, che sono stati finora interrogati col coltello per averne risposte scientifiche, semplicemente non vengano in considerazione). Forse è addirittura consentito ammettere la possibilità che anche questo piacere della crudeltà in realtà non debba per forza essere estinto; esso abbisognerebbe soltanto, considerando che oggi il dolore fa più male, di una certa sublimazione e assottigliamento, dovrebbe in particolare presentarsi tradotto in termini immaginativi e psichici e ornato con tanti nomi così innocui che neanche alla più delicata coscienza ipocrita potesse venirne sospetto (la «compassione tragica» è uno di tali nomi; un altro è «*les nostalgies de la croix*»). Ciò che propriamente fa indignare contro la sofferenza non è il soffrire in sé, bensì l'insensatezza del soffrire. Ma né per il cristiano, che ha interpretato la sofferenza introducendovi tutto un segreto apparato di salvezza, né per l'uomo ingenuo dei tempi più antichi, che sapeva interpretarsi ogni sofferenza in vista di spettatori o di creatori di sofferenze, c'era in genere un tale soffrire*insensato*. Affinche la sofferenza nascosta,

ignorata, senza testimoni, potesse essere eliminata dal mondo e onestamente negata, si era allora quasi costretti a inventare dèi ed esseri intermedi di ogni altezza e profondità, insomma qualcosa che anche di nascosto vagasse, che anche al buio vedesse e che non si lasciasse facilmente sfuggire uno spettacolo doloroso interessante. Con l'aiuto di tali invenzioni cioè, allora la vita riusciva a fare il trucco, che ha sempre saputo fare, di giustificare se stessa, di giustificare il suo «male». Oggi per questo ci vorrebbero forse altre invenzioni d'appoggio (per esempio vita come enigma, vita come problema della conoscenza). E giustificato ogni male la cui vista è edificante per un dio»: così suonava la logica preistorica del sentimento – e, veramente, era solo quella preistorica? Gli dèi pensati come amanti degli spettacolici*crudeli*– oh, come questa antichissima idea si spinge ancora lontano finanche nella nostra umanizzazione europea! Su ciò si vada magari a consiglio da Calvino e da Lutero. Certo è comunque che ancora i*Grecini* sapevano offrire ai loro dèi nessun companatico per la loro felicità più piacevole delle gioie della crudeltà. Con quali occhi credete voi che Omero<sup>11</sup> facesse guardare ai suoi dèi le sorti degli uomini? Quale senso ultimo avevano in fondo le guerre troiane e simili atrocità tragiche? Non c'è affatto da dubitarne: esse erano intese come*spettacoli di festa* per gli dèi; e, in quanto il poeta è fatto in ciò più degli altri uomini «come gli dèi», benanche come spettacoli di festa per i poeti... Non altrimenti i filosofi della morale in Grecia immaginarono più tardi che gli occhi di Dio guardassero ancora giù alla lotta morale, all'eroismo e al tormento di sé del virtuoso: l'«Eracle del dovere» era su un palcoscenico e sapeva anche di esservi; la virtù senza testimoni era qualcosa di assolutamente impensabile per questo popolo di attori. Quell'invenzione dei filosofi così temeraria, così funesta, che fu fatta allora per primo in Europa, quella del «libero arbitrio», dell'assoluta spontaneità dell'uomo nel bene e nel male: non sarebbe essa stata fatta soprattutto per procurarsi il diritto di pensare che l'interesse degli dèi per l'uomo, per la virtù umana,*non potesse mai esaurirsi*? Su questo palcoscenico terreno non dovevano mai mancare delle reali novità, tensioni, complicazioni e catastrofi veramente inaudite; un mondo pensato in maniera perfettamente deterministica sarebbe stato per gli dèi prevedibile e ben presto anche stancante – motivo sufficiente per questi*amici degli dèi*, i filosofi, per non pretendere dai loro dèi un tale mondo deterministico! Tutta l'umanità antica è piena di delicati riguardi per «lo spettatore», come mondo essenzialmente pubblico, essenzialmente palese, che non sapeva immaginarsi la felicità senza spettacoli e feste. E, come ho già detto, anche nella grande*punizione* c'è tanta aria di festa!...



Il sentimento della colpa<sup>12</sup>, dell'obbligazione personale, per riprendere il filo della nostra indagine, ha avuto origine, come abbiamo visto, nel rapporto personale più antico e primitivo che vi sia, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, venne a confronto persona con persona, qui, per la prima volta, si misurò persona con persona\*. Non si è ancora trovato nessun grado di civiltà tanto basso, in cui non si sia potuto osservare già qualcosa di questo rapporto. Fissare prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha occupato il primissimo pensiero degli uomini in misura tale da costituire, in un certo senso, il pensiero; qui è stata coltivata la più antica specie di acume, qui, parimenti, si potrebbe supporre il primo germe dell'orgoglio umano, del suo sentimento di superiorità sugli altri animali. Forse anche la nostra parola «Mensch» {*manas*} [uomo] esprime precisamente qualcosa di questo sentimento di sé; l'uomo si definì Tessere che misura i valori, che li stabilisce e misura, come T«animale valutante in sé»<sup>13</sup>. Compera e vendita, insieme con tutti i loro ammenicoli psicologici, sono più antiche degli stessi inizi di qualunque forma di organizzazione sociale e di associazione; anzi, soltanto dalla forma più rudimentale di diritto personale il sentimento germinale dello scambio, del contratto, del debito, del diritto, dell'obbligazione, della compensazione, si è trasferito ai più grezzi e primitivi complessi comunitari (nei loro rapporti con complessi simili), insieme con l'abitudine a paragonare potenza a potenza, a misurarle e a calcolarle tra loro. L'occhio era ormai adattato a questa prospettiva; e con quella rozza consequenzialità che è caratteristica del pensiero dell'umanità più antica, difficile a muoversi ma poi procedente inesorabilmente in un'unica direzione, si giunse ben presto alla grande generalizzazione: «ogni cosa ha il suo prezzo; tutto può essere comprato» – ossia al più antico e ingenuo canone morale dell'agiatezza, all'inizio di ogni «bontà d'animo», di ogni «equità», di ogni «buona volontà», di ogni «obiettività» sulla terra. Giustizia in questo primo gradino è la buona volontà, tra coloro che sono all'incirca di pari potenza, di accordarsi tra loro, di «intendersi», mediante una compensazione, nuovamente tra loro – e, per quanto riguarda i meno potenti, di costringerli ad divenire tra loro a un compromesso.

Sempre misurando col metro dei primordi (primordi che del resto esistono o sono sempre ancora possibili in tutti i tempi): anche la comunità sta con i suoi membri in quell'importante rapporto di base che intercorre fra il creditore e i suoi debitori. Si vive in una comunità, si godono i vantaggi di una comunità (oh, quali vantaggi! a volte noi oggi li sottovalutiamo), si abita protetti,

risparmiati, nella pace e nella fiducia, senza preoccupazioni per quanto riguarda certi danni e ostilità a cui è esposto l'uomo che sta fuori, il «proscritto» – il Tedesco capisce che cosa voglia dire originariamente «Elend», *èlend* [miseria] – poiché proprio in considerazione di questi danni e ostilità ci si è impegnati e obbligati verso la comunità. Che cosa accada nell'altro caso? La comunità, il creditore ingannato si farà pagare come meglio potrà, ci si può contare. Ma qui si tratta meno di tutto del danno immediato che è stato causato dal reo. A prescindere da esso, il reo è soprattutto un «violatore», uno che è venuto meno a un patto e alla parola data nei confronti della collettività, in relazione a tutti i beni e gli agi della vita comunitaria a cui aveva fino allora partecipato. Il reo è un debitore che non soltanto non rifonde i vantaggi e gli anticipi erogatigli, ma addirittura mette le mani addosso al suo creditore. Perciò, da ora in poi non soltanto è privato, come è giusto, di tutti quei beni e vantaggi – ma gli viene ora addirittura ricordato quale importanza abbiano tali beni. La collera del creditore danneggiato, della comunità, lo restituisce allo stato selvatico ed eslege dal quale egli era stato fino allora preservato; lo espelle da sé – e allora si può scatenare su di lui ogni specie di ostilità. In questa fase della civiltà la «pena» è semplicemente la riproduzione, il *mimus* del normale comportamento nei confronti del nemico odiato, fatto inerme, soggiogato, che è rimasto privo non soltanto di ogni diritto e protezione, ma anche di ogni clemenza; è dunque il diritto di guerra e la festa di vittoria del *vae vietis* in tutta la sua spietatezza e crudeltà – donde si spiega come la guerra stessa (compreso il culto guerriero dei sacrifici) abbia fornito tutte le forme in cui la pena si presenta nella storia.

Col crescere della potenza la comunità non dà più tanta importanza alle trasgressioni del singolo, poiché esse non possono più essere considerate pericolose e sovversive per la sussistenza del tutto nella stessa misura di prima; il malfattore non è più «messo al bando» e scacciato, la collera generale non può più scatenarsi contro di lui nello stesso modo sfrenato di prima – al contrario, da ora in poi il malfattore viene prudentemente difeso e preso sotto la sua protezione da parte della collettività contro questa collera, specialmente quella delle persone immediatamente danneggiate. Il compromesso con la collera di coloro che sono immediatamente colpiti dal misfatto, gli sforzi per circoscrivere il caso ed evitare una più ampia o addirittura generale partecipazione e preoccupazione, i tentativi di trovare degli equivalenti e di comporre tutta la faccenda (la *compositio*), soprattutto la volontà, manifestantesi in maniera sempre più determinata, di considerare che ogni

trasgressione sia in qualche modo *espiabile*, cioè di *isolare* tra loro, almeno in una certa misura, il reo e la sua azione – sono questi i tratti che si imprimono in maniera sempre più netta sull'ulteriore sviluppo del diritto penale. Se cresce la potenza e la coscienza di sé di una comunità, sempre si mitiga anche il diritto penale; ogni indebolimento e più profondo pericolo di quella, riporta invece alla luce le forme più dure di questo. Il «creditore» è diventato sempre più umano nel grado in cui è diventato più ricco; alla fine *la misura* della sua ricchezza è addirittura quanto pregiudizio egli possa sopportare senza soffrirne. Non sarebbe impensabile una *coscienza della propria potenza*, da parte della società, per la quale questa potesse concedersi il lusso più aristocratico che ci sia per essa – lasciare *impunito* il suo offensore. «Che m'importa mai dei miei parassiti?» potrebbe allora dire. «Che vivano e prosperino: sono ancora abbastanza forte per questo!»... La giustizia che cominciò col proclamare: «Tutto si può pagare, tutto si deve pagare», finisce con il perdonare e lasciar andare l'insolvente – finisce, come ogni cosa buona sulla terra, *con il sopprimere se stessa*. Questa autosoppressione della giustizia: si sa con quale bel nome essa si chiama: *grazia*. Essa rimane, come s'intende da sé, la prerogativa del più potente, meglio ancora, il suo al di là del diritto.

## 11

Qui una parola di rifiuto contro i tentativi fatti di recente per cercare l'origine della giustizia su un tutt' altro terreno – cioè quello del *ressentiment*. Detto anzitutto all'orecchio degli psicologi, qualora avessero voglia di studiare una buona volta da vicino il *ressentiment* stesso: questa pianta fiorisce oggi nel modo più bello tra anarchici e antisemiti, del resto così come è sempre fiorita, di nascosto, al pari della violetta, sebbene con altro profumo. E come da simile sempre necessariamente nasce simile, non sorprenderà vedere venir fuori di nuovo, proprio da tali cerchie, dei tentativi, come ve ne sono già stati spesso (cfr. sopra, pagina 30)<sup>14</sup>, di santificare la *vendetta* sotto il nome di *giustizia* – quasi che la giustizia fosse in fondo soltanto una continuazione dello sviluppo del sentimento dell'offesa patita – e di recare in onore successivamente, con la vendetta, gli affetti *attivi* in genere e nella loro totalità. Di quest'ultima cosa io non mi scandalizzerei affatto: essa mi sembrerebbe addirittura, in riferimento a tutto il problema biologico (riguardo al quale il valore di detti affetti è stato finora sottovalutato), un *merito*. Il solo punto su cui attiro l'attenzione, è la circostanza che è lo stesso spirito di *ressentiment* da cui viene fuori questa nuova sfumatura di equità scientifica (a favore di odio, invidia, livore, sospetto, rancore, vendetta). Questa «equità scientifica», infatti, fa subito pausa per far posto ad accenti di mortale inimicizia e prevenzione, non appena si tratti di un

altro gruppo di affetti che, come mi sembra, hanno un valore biologico di gran lunga superiore rispetto a quelli reattivi e che pertanto meriterebbero ancor più di essere valutati e valorizzati *scientificamente*, vale a dire gli affetti propriamente *attivi*, come la sete di dominio, la sete di possesso e simili<sup>15</sup> (E. Dühring, *Il valore della vita, Corso di filosofia*; e in fondo dappertutto). Tanto contro questa tendenza in generale. Ma per quanto riguarda la tesi particolare di Dühring, secondo cui la patria della giustizia sarebbe da ricercare sul terreno del sentimento reattivo, bisogna contrapporre, per amore di verità e con brusco rovesciamento, quest'altra tesi: il terreno del sentimento reattivo è *l'ultimo terreno* che viene conquistato dallo spirito di giustizia! Quando realmente accade che l'uomo giusto rimanga giusto perfino nei riguardi dei suoi offensori (e non soltanto freddo, misurato, estraneo, indifferente: essere giusti è sempre un comportamento *positivo*); quando, perfino sotto l'urto dell'offesa, del dileggio, del sospetto personale, non si turba l'alta, chiara obiettività dell'occhio giusto, *giudicante*, altrettanto profonda che mite nello sguardo: ebbene, allora questo è un pezzo di perfezione e di suprema maestria sulla terra – addirittura qualcosa che qui saviamente non ci si deve aspettare e a cui comunque non si deve *credere troppo* facilmente. Certo è che, in media, anche nelle persone più rette, basta una piccola dose di aggressività, di cattiveria, di insinuazione, per far loro venire il sangue agli occhi e la giustizia *fuori* dagli occhi. L'uomo attivo, aggressivo, prepotente, è pur sempre cento passi più vicino alla giustizia dell'uomo reattivo; per lui appunto non è affatto necessario valutare il suo oggetto in modo falso e prevenuto, come fa e deve fare l'uomo reattivo. Effettivamente, perciò, in tutti i tempi l'uomo aggressivo, in quanto più forte, più coraggioso e più nobile, ha avuto dalla sua parte l'occhio *più libero*, la *migliore* coscienza. Inversamente, si indovina già chi ha in genere sulla coscienza l'invenzione della «cattiva coscienza»: l'uomo del *ressentiment*! Infine, ci si guardi un po' intorno nella storia: in quale sfera mai è stato in genere di casa sulla terra, finora, tutto l'uso del diritto e anche il vero e proprio bisogno del diritto? Forse nella sfera degli uomini reattivi? Nient'affatto; piuttosto in quella degli uomini attivi, forti, spontanei, aggressivi. Considerato storicamente, il diritto rappresenta sulla terra – sia detto a scorno del suddetto agitatore (che una volta confessa di sé: «la dottrina della vendetta attraversa come il filo rosso della giustizia tutti i miei lavori e le mie fatiche»)<sup>16</sup> – proprio la lotta *contro* i sentimenti reattivi, la guerra combattuta con essi dalle potenze attive e aggressive, le quali impiegavano in parte la loro forza per imporre freno e misura allo scatenamento del *pathos* reattivo e per ottenere un accomodamento. Dovunque la giustizia viene esercitata, dovunque la giustizia viene mantenuta, si vede una potenza più forte rispetto a soggetti più deboli a essa sottostanti (siano gruppi o

individui) cercare mezzi per porre fine all'insensato infuriare del *ressentiment* tra loro, in parte strappando dalle mani della vendetta l'oggetto del *ressentiment*, in parte ponendo per conto loro al posto della vendetta la lotta contro i nemici della pace e dell'ordine, in parte escogitando, proponendo e in certi casi imponendo accomodamenti, in parte elevando certi risarcimenti dei danni arrecati a norma, a cui da allora in poi il *ressentiment* è rinviato una volta per tutte. Ma la cosa più decisiva che il potere supremo fa e fa valere contro la strapotenza dei sentimenti di opposizione e di reazione – e lo fa sempre, non appena è in qualche modo forte abbastanza per ciò – è l'istituzione della *legge*, la proclamazione imperativa di che cosa debba in genere valere ai suoi occhi come lecito, come giusto, e che cosa come vietato, come ingiusto. Trattando, dopo l'istituzione della legge, le soperchierie e gli atti arbitrari dei singoli o di interi gruppi come offese alla legge, come disobbedienza al potere supremo stesso, esso distoglie il sentimento dei suoi soggetti dal danno prossimo derivante da tali delitti, e raggiunge in tal modo, col tempo, il contrario di ciò che vuole ogni vendetta; la quale vede soltanto, fa valere soltanto il punto di vista del danneggiato. Da allora in poi l'occhio si esercita a valutare il misfatto in modo sempre più *impersonale*, perfino l'occhio del danneggiato stesso (anche se ciò in ultimissimo luogo, come si è già osservato). Per conseguenza, solo a partire dall'istituzione della legge si dà «diritto» e «torto» (*enon*, come vuole Duhring, dall'atto della violazione in poi). *In sé*, parlare di diritto e torto è cosa priva di qualunque senso; *in sé* un violare, violentare, depredare, annientare può naturalmente non essere niente di «ingiusto», in quanto la vita procede *essenzialmente*, ossia nelle sue funzioni elementari, violando, violentando, depredando, annientando, e non può affatto essere pensata senza questo carattere. Bisogna anzi confessarsi qualcosa di ancora più grave: che, dal punto di vista biologico più alto, gli stati di diritto possono essere sempre e solo *stati d'eccezione*, come restrizioni parziali della vera e propria volontà di vivere, mirante alla potenza, che si subordinano come singoli mezzi allo scopo generale di quella: cioè come mezzi per creare delle univran e universale, non come mezzo nella lotta di complessi di potenza, bensì come mezzo *contro* ogni lotta in genere, per esempio secondo il modello comunista di Duhring, per il quale ogni volontà deve prendere come uguale ogni volontà, sarebbe un principio *nemico della vita*, un ordinamento distruttore e dissolutore dell'uomo, un attentato all'avvenire dell'uomo, un segno di stanchezza, una via traversa verso il nulla<sup>17</sup>.

sono distinti o dovrebbero essere distinti; invece abitualmente li si fonde in uno solo. Ma come hanno proceduto finora, in questo caso, i genealogisti della morale? In modo ingenuo, come hanno sempre proceduto: si arrabattano per trovare nella pena un qual-*che* «fine», per esempio la vendetta o la prevenzione, poi collocano candidamente questo fine all'inizio, come *causa fiendi* della pena, e con ciò hanno finito. Ma il «fine nel diritto» è l'ultimissima cosa a cui ricorrere per la storia della genesi del diritto; anzi, per ogni genere di storia non v'è nessun assioma più importante di quello che è stato conquistato con tanta fatica, ma che anche *dovrebbe essere* conquista-to veramente – che cioè la causa della nascita di una cosa e l'utilità finale della medesima, l'effettivo impiego e ordinamento della medesima in un sistema di fini, differiscono *totò coelò* tra loro; che qualcosa di esistente, di venuto in qualche modo in essere, è sempre di nuovo interpretato da una potenza a esso superiore secondo nuove prospettive, di nuovo sequestrato, trasformato e convertito a una nuova utilità; che ogni accadere nel mondo organico è un *sopraffare, insignorirsi*, e che a sua volta ogni sopraffare e insignorirsi è un reinterpretare, un riaccomodare, in cui il «senso» e il «fine» di prima vengono necessariamente oscurati o del tutto cancellati. Anche quando si è ben capita *l'utilità* di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di un'istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una forma nelle arti o nel culto religioso), non si è capito con ciò ancora niente per quanto riguarda la sua nascita: per quanto scomodo e spiacevole ciò possa suonare a orecchie vecchie – giacché fin dall'antichità si era creduto di comprendere nel fine dimostrabile, nell'utilità di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche la causa della sua nascita: l'occhio come fatto per vedere, la mano come fatta per afferrare. Così si è immaginata la pena come inventata per punire. Ma tutti i fini, tutte le utilità sono soltanto *segnid*el fatto che una volontà di potenza si è insignorita di qualcosa di meno potente e gli ha impresso, in base a se stessa, il senso di una funzione; e tutta la storia di una «cosa», di un organo, di un uso, può in tal modo essere una continua catena di segni di sempre nuove interpretazioni e accomodamenti, le cui cause stesse non hanno affatto bisogno di essere in connessione tra loro, ma in determinate circostanze si susseguono e si alternano tra loro in maniera meramente casuale. «Sviluppo» di una cosa, di un uso, di un organo non è pertanto niente meno del suo progredire verso uno scopo, e ancor meno un progredire logico e brevissimo, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di costi – bensì la successione dei processi di sopraffazione che si svolgono in essa, spinti più o meno in profondità, più o meno indipendenti tra loro, con l'aggiunta delle resistenze ogni volta oppostevi, le metamorfosi tentate a scopo di difesa e di reazione e anche i risultati delle controazioni riuscite. La forma è fluida, ma il «senso» lo è ancora

di più... Anche all'interno di ogni singolo organismo le cose non stanno diversamente. Con ogni crescita sostanziale del tutto si sposta anche il «senso» dei singoli organi – in determinati casi la loro parziale rovina, la diminuzione del loro numero (per esempio per la distruzione di parti intermedie) può essere un segno di forza e perfezione crescente. Volevo dire: anche il parziale *divenir inutile*, atrofizzarsi e degenerare, il perdersi del senso e della conformità al fine, insomma la morte, appartengono alle condizioni del *progressus* reale: il quale compare sempre nella forma di una volontà e di un cammino verso una *potenza maggiore* e si afferma sempre a spese di numerose potenze minori. La grandezza di un «progresso» *simisura* anzi dalla massa di tutto ciò che gli si è dovuto sacrificare; l'umanità come massa sacrificata al prosperare di una singola *epiù fortes* specie di uomo – questo *sarebbe* un progresso... Io pongo tanto più in risalto questo punto di vista fondamentale di metodologia storica quanto più esso contrasta in fondo proprio con Fi-stinto e il gusto attualmente dominanti, che si concilierebbero ancora più volentieri con l'assoluta casualità, anzi insensatezza meccanicistica di tutto l'accadere, che non con la teoria di una *volontà di potenze* che si svolge in tutto l'accadere. L'idiosincrasia democratica contro tutto ciò che domina e vuol dominare, il *misarchism* moderno (per foggare una cattiva parola per una cattiva cosa) si è a poco a poco a tal punto trasformato e travestito in termini intellettuali, nei termini più intellettuali, che oggi penetra, *può* penetrare già, passo dopo passo, nelle scienze più rigorose, in apparenza più oggettive<sup>18</sup>; anzi, mi sembra che si sia già impadronito di tutta la fisiologia e teoria della vita, a danno di queste ultime, come ben s'intende, giacché ha fatto sparire in esse un concetto fondamentale, quello della vera e propria *attività*. Sotto la pressione di tale idiosincrasia, si mette invece in primo piano l'«adattamento», ossia un'attività di second'ordine, una mera reattività, anzi si è definita la vita stessa come un sempre più finalizzato adattamento interno alle condizioni esterne (Herbert Spencer). Ma con ciò si disconosce l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*; con ciò si trascura il primato che hanno per principio le forze spontanee, aggressive, soverchiami, capaci di reinterpretare, convertire e plasmare, alla cui azione soltanto segue l'«adattamento»; con ciò è negato nell'organismo stesso il ruolo egemonico delle sue funzioni più alte, in cui la volontà di vivere si manifesta in modo attivo e formativo. Ci si ricordi di che cosa Huxley ha fatto rimprovero a Spencer – il suo «nichilismo amministrativo»<sup>19</sup>. Ma si tratta di *più* che dell'«amministrare»...

elementi: da un lato ciò che in essa è relativamente stabile, l'uso, l'atto, il «dramma», una certa rigorosa successione di procedure, e dall'altro ciò che in essa è *fluid*, il senso, il fine, l'attesa, che si collegano all'espletamento di tali procedure. Qui si presuppone senz'altro, *per analogiam* conformemente al punto di vista fondamentale di metodologia storica appena sviluppato, che la procedura stessa sia qualcosa di più antico, di anteriore alla sua utilizzazione per la pena, che quest'ultima sia stata posteriormente *introdotta*, interpretata nella procedura (esistente già da un pezzo, ma usata in un altro senso), insomma che le cose *non* siano così come hanno finora creduto i nostri ingenui genealogisti della morale e del diritto, i quali tutti quanti si immaginarono che la procedura fosse *stata inventata* per lo scopo della pena, così come prima ci si era immaginato che la mano fosse stata inventata per afferrare. Per quanto poi riguarda l'altro elemento della pena, quello *fluid*, il suo «senso», in uno stadio di civiltà molto tardo (per esempio nell'Europa odierna) il concetto di «pena», in realtà, non rappresenta più affatto un solo senso, bensì tutta una sintesi di «sensi»; finora la storia della pena in genere, la storia del suo sfruttamento per gli scopi più diversi, si è infine cristallizzata in una specie di unità che è difficile da sciogliere, difficile da analizzare e, ciò che va sottolineato, in tutto e per tutto *indefinibile* (oggi è impossibile dire esattamente *perché* propriamente si punisce; tutti i concetti in cui si riassume semioticamente quello che è tutto un processo si sottraggono alla definizione; definibile è solo ciò che non ha storia). In uno stadio anteriore quella sintesi di «sensi» appare invece più facile da sciogliere, anche più facile da scomporre; si può ancora percepire come per ogni singolo caso gli elementi della sintesi modificano la loro valenza e di conseguenza il loro ordine, in modo che venga in primo piano e domini a spese degli altri ora questo elemento ora quello; anzi, in determinate circostanze un solo elemento (per esempio il fine della prevenzione) sembra eliminare tutti gli elementi restanti. Per dare almeno un'idea di come «il senso» della pena sia incerto, come tardivo, come accidentale, e come una sola e medesima procedura possa essere utilizzata, interpretata, adattata a finalità fondamentalmente diverse, faccio qui seguire lo schema che mi si è venuto configurando in base a un materiale relativamente scarso e casuale. Pena come neutralizzazione, come impedimento di un danno ulteriore. Pena come risarcimento del danno al danneggiato in una qualunque forma (anche in quella di un risarcimento affettivo). Pena come isolamento di una perturbazione dell'equilibrio, per evitare il propagarsi della perturbazione. Pena come mezzo per ispirare soggezione verso quelli che la stabiliscono e la eseguono. Pena come forma di compensazione dei vantaggi che il delinquente ha fino allora goduto (per esempio come quando viene utilizzato come schiavo in miniera). Pena come resecazione di un elemento degenerato (in determinate



circostanze di tutto un ramo, come nel diritto cinese<sup>20</sup>, e quindi come mezzo per conservare la purezza della razza o per mantenere un tipo sociale). Pena come festa, ossia come violenza e scherno rivolti contro un nemico finalmente abbattuto. Pena come istituzione di memoria, sia per colui che subisce la pena – la cosiddetta «correzione» – sia per i testimoni dell'esecuzione. Pena come corresponsione di un tributo che il potere si riserva per proteggere il malfattore dagli eccessi della vendetta. Pena come compromesso con lo stato di natura della vendetta, in quanto quest'ultimo sia mantenuto ancora in vigore da stirpi potenti e considerato alla stregua di un privilegio. Pena come dichiarazione di guerra e come misura di guerra contro un nemico della pace, della legge, dell'ordine, dell'autorità, che viene combattuto come pericoloso per la collettività, come violatore del patto in ordine ai presupposti di essa, come un riotto, un traditore e un perturbatore della pace, con quei mezzi che sono appunto forniti dalla guerra.

14

Questo elenco non è certo completo: evidentemente la pena è sovraccarica di utilità di ogni genere. Tanto più facilmente se ne può trarre via un'utilità *presunta*, che veramente nella coscienza popolare passa per la sua utilità più essenziale – la fiducia nella pena, che oggi vacilla, per vari motivi, trova proprio in essa, ancor sempre, il suo sostegno più robusto. Il valore della pena sarebbe quello di suscitare nel colpevole il *sentimento della colpa*; si cerca in essa il vero *instrumentum* di quella reazione psichica che si chiama «cattiva coscienza», «rimorso». Ma in tal modo si viola, già per quanto riguarda l'oggi, la realtà e la psicologia; figurarsi poi per quanto riguarda la più antica storia dell'uomo, la sua preistoria! Proprio tra delinquenti e galeotti l'autentico rimorso è qualcosa di estremamente raro; le prigioni, i penitenziari *non* sono i luoghi di incubazione in cui prosperi di preferenza questa specie di verme roditore: su ciò convengono tutti gli osservatori coscienziosi, che in molti casi esprimono un giudizio del genere molto malvolentieri e contro i loro più intimi desideri. Calcolando in grande, la pena rende duri e freddi; dà concentrazione, acuisce il senso di straniamento; rafforza la capacità di resistenza. Quando accade che spezzi l'energia e metta capo a una miserevole prostrazione e all'avvilimento di sé, un tale risultato è sicuramente ancor meno rallegrante dell'effetto medio della pena: che si caratterizza per un'arida, cupa gravità. Ma se pensiamo addirittura a quei millenni che *hanno preceduto* la storia dell'uomo, si può affermare senza esitazione che proprio dalla pena è stato arrestato nel modo più netto lo sviluppo del sentimento di colpa – almeno per quanto riguarda le vittime contro cui si è scatenato il potere punitivo. Non

sottovalutiamo infatti fino a che punto il delinquente è impedito, proprio dalla vista delle procedure giudiziarie ed esecutive stesse, dall'avvertire come riprovevole *in sé* il suo atto, la natura della sua azione; poiché egli vede commettere e poi approvare, commettere con buona coscienza, esattamente la stessa specie di azioni al servizio della giustizia: cioè spionaggio, raggiro, corruzione, tranelli, tutta l'arte capziosa e scaltrita dei poliziotti e degli accusatori, e poi la rapina, la sopraffazione, l'oltraggio, l'incarcerazione, la tortura, l'assassinio sistematici, senza neanche la scusante della passione, quali si imprimono nei vari tipi di pena – tutte azioni quindi in nessun modo riprovate e condannate dai suoi giudici *in sé*, ma solo per una certa considerazione e applicazione pratica. La «cattiva coscienza», questa stranissima e interessantissima pianta della nostra vegetazione terrestre, *non* è cresciuta su questo suolo – in realtà, nella coscienza di coloro che giudicavano, di coloro stessi che punivano, non si è mai espresso, per la maggior parte del tempo, *niente* che facesse pensare di avere a che fare con un «colpevole». Bensì con uno che aveva provocato un danno, con un frammento irresponsabile di fatalità. E colui stesso sul quale poi si abbatteva la pena, a sua volta come un frammento di fatalità, non provava allora nessun altro «tormento intenore» se non come per il repentino irrompere di qualcosa di incalcolabile, di uno spaventoso avvenimento naturale, di un macigno che precipita e stritola, contro il quale non è più dato lottare.

Ciò si presentò una volta in modo insidioso alla coscienza di Spinoza (a dispetto dei suoi interpreti, che bellamente *sisforzano* di fraintenderlo su questo punto, come fa per esempio Kuno Fischer<sup>21</sup>), allorché un pomeriggio, essendosi impigliato in chissà quale ricordo, si sprofondò nella questione di che cosa fosse in realtà rimasto per lui, in particolare, del famoso *morsus conscientiae* – per lui che aveva relegato bene e male tra le fantasie umane e aveva difeso con rabbia l'onore del suo Dio «libero» contro quei bestemmiatori che con le loro affermazioni tendevano a dimostrare che Dio determina tutto *sub rotonde boni* («ma ciò significherebbe assoggettare Dio al destino e questa sarebbe invero la più grande di tutte le assurdità»<sup>22</sup>). Il mondo, per Spinoza, era ritornato indietro a quella innocenza in cui si trovava prima dell'invenzione della cattiva coscienza: che ne era stato allora del *morsus conscientiae*? Era divenuto «l'opposto del *gaudium*», si disse alla fine – «una tristezza accompagnata dall'idea di una cosa passata che si è verificata in modo contrario a ogni aspettativa», *Eih., Ilij prop. XVIII, schol1, II. Non diversamente da Spinoza* hanno pensato per millenni, circa il loro «fallo», i malfattori

raggiunti dalla pena: «qui, inaspettatamente, qualcosa è andato storto», *non* «questo non avrei dovuto farlo». Essi si sottomettevano alla pena come ci si sottomette a una malattia o a una disgrazia o alla morte, con quel coraggioso fatalismo senza ribellione per il quale, ad esempio, ancor oggi i Russi sono in vantaggio su di noi Occidentali nel modo di regolarsi con la vita<sup>23</sup>. Se allora vi era una critica dell'atto, era l'accortezza che criticava l'atto. E certo che noi dobbiamo cercare il vero e proprio *effetto* della pena soprattutto nell'aguzzarsi dell'avvedutezza, nel prolungarsi della memoria, nel fatto che in futuro la volontà si metterà all'opera con più prudenza, più diffidenza, più segretezza, nel rendersi conto che per molte cose si è decisamente troppo deboli, in una specie di correzione del giudizio su di sé. Ciò che in linea di massima si può conseguire con la pena, presso l'uomo e l'animale, è l'accrescimento della paura, l'affinamento dell'accortezza, il dominio delle brame: in tal modo la pena *ammansisce* l'uomo, ma non lo rende «migliore» – si potrebbe con più diritto affermare il contrario («Il danno rende accorti», dice il popolo. Ma rendendo accorti rende anche cattivi. Fortunatamente, molto spesso rende stupidi).

A questo punto non posso più esimersi dal fornire una prima provvisoria formulazione della mia propria ipotesi sull'origine della «cattiva coscienza»; non è facile farla ascoltare e su di essa bisogna prima riflettere, vegliare e dormire a lungo. Considero la cattiva coscienza la profonda malattia in preda alla quale dovette cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale di tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi che subì quando si trovò definitivamente rinchiuso in balia della società e della pace. Non diversamente da come dev'essere avvenuto con gli animali acquatici, quando furono costretti a diventare animali terrestri o a perire, così avvenne con questi esseri semibestiali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, alle scorribande e all'avventura – di colpo tutti i loro istinti si svuotarono di valore e furono «scardinati». Da allora in poi dovettero camminare e «portare se stessi», mentre fino allora erano stati portati dall'acqua: gravava su  $\ll$  loro un orribile peso. Si sentivano inetti alle funzioni più semplici, per questo nuovo mondo sconosciuto non avevano più le loro vecchie guide, i loro istinti regolatori, che guidano con inconscia sicurezza – erano ridotti, questi infelici, a pensare, a ragionare, a calcolare, a combinare cause ed effetti, erano ridotti alla loro «coscienza», al loro organo più misero e fallibile! Credo che non vi sia mai stato sulla terra un tale plumbeo disagio – e non pertanto quegli antichi istinti avevano cessato di colpo di far sentire le loro

esigenze! Soltanto era difficile e raramente possibile esaudirle; in sostanza essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti. Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno *si rivolgono all'interno* – è questo ciò che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo; solamente con ciò si sviluppa nell'uomo quella che più tardi si chiamerà la sua «anima». Tutto il mondo interiore, in origine sottile come teso fra due epidermidi, si è dilatato e gonfiato, ha acquistato profondità, ampiezza, altezza nella stessa misura in cui è stato *impedito* lo sfogo dell'uomo verso l'esterno. Quei formidabili bastioni, con cui l'organizzazione statale si tutelava contro gli antichi istinti di libertà – le pene fanno soprattutto parte di questi bastioni – fecero sì che tutti quegli istinti dell'uomo selvaggio libero errabondo si rivolgersero all'indietro, *contro l'uomo stesso*. L'ostilità, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell'aggressione, del cambiamento, della distruzione – tutto quanto si rivolge contro i portatori di tali istinti: *è questa* l'origine della «cattiva coscienza». L'uomo che per mancanza di nemici esterni e di resistenze, rinserrato in una opprimente angustia e normalità del costume, lacerava, perseguitava, corrodeva e maltrattava impazientemente se stesso; questo animale che si voleva «addomesticare» e che si feriva a forza di cozzare contro le sbarre della sua gabbia; questo essere che soffriva di privazione ed era consumato dalla nostalgia del deserto, che doveva creare un'avventura da se stesso, un luogo di supplizio, una landa insicura e pericolosa – questo giullare, questo prigioniero nostalgico e disperato, diventò l'inventore della «cattiva coscienza». Ma con essa si era introdotta la malattia più grande e sinistra, di cui l'umanità ancor oggi non è guarita, la sofferenza dell'uomo *a causa dell'uomo, a causa di sé*: come conseguenza di una violenta separazione dal passato animale, di un salto e di una caduta, per così dire, in nuove situazioni e condizioni esistenziali, di una dichiarazione di guerra contro gli antichi istinti, sui quali riposavano fino allora la sua forza, il suo piacere e la sua terribilità. Aggiungiamo subito che d'altra parte, con il fatto di un'anima animale rivolta contro se stessa, che prendeva partito contro se stessa, era venuto sulla terra qualcosa di così nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, contraddittorio *egravido di avvenire*, che l'aspetto della terra ne fu essenzialmente trasformato. In realtà ci sarebbero voluti spettatori divini per apprezzare lo spettacolo che in tal modo ebbe inizio e di cui non si può ancora assolutamente scorgere la fine – uno spettacolo troppo raffinato, troppo meraviglioso, troppo paradossale perché si potesse svolgere assurdamente inosservato su un qualche ridicolo astro! Da allora l'uomo è da annoverare tra i lanci di dadi più inaspettati e stimolanti effettuati dal «grande fanciullo» di Eraclito<sup>24</sup>, si chiami Zeus o Caso – egli suscita per sé un interesse, una tensione, una speranza, quasi una certezza, come se con lui si annunziasse qualcosa, si preparasse qualcosa, come

se l'uomo non fosse una meta ma soltanto una via, un incidente, un ponte, una grande promessa...

Tra i presupposti di questa ipotesi sull'origine della cattiva coscienza va annoverato, in primo luogo, il fatto che detta metamorfosi non sia stata graduale, volontaria, e non si sia presentata come uno sviluppo organico all'interno di condizioni nuove, bensì come una rottura, un salto, una costrizione, una fatalità inevitabile, contro la quale non c'è stata lotta e neppure *ressentiment*. Ma, in secondo luogo, il fatto che l'inquadramento di una popolazione, fino allora senza inibizioni e senza forma, in una forma fissa, così come aveva avuto inizio con un atto di violenza, sia stato condotto a termine con puri atti di violenza – che conseguentemente lo «Stato» più antico si sia presentato e abbia continuato a operare come una terribile tirannia, come una macchina schiacciante e spietata, finché una tale materia grezza di popolo e di semibestia è stata non soltanto impastata e resa malleabile, ma ha anche ricevuto *forma*. Ho usato la parola «Stato»; ma s'intende da sé a quale Stato ci si riferisce in tal modo – un qualsiasi branco di biondi animali da preda, una razza di conquistatori e padroni che, organizzata guerrescamente e dotata di forza organizzativa, pianta senza esitazione le sue terribili zampe su una popolazione J forse enormemente superiore per numero, ma ancora amorfa, ancora errabonda. E in questo modo che comincia lo «Stato» sulla terra; penso sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con» un «contratto». Chi può comandare, chi è «signore» per natura, chi procede con la forza nell'opera e nei comportamenti – che cosa ha a che fare costui con i contratti? Con tali esseri non si calcola, essi vengono come il destino, senza motivo, ragione, riguardo, pretesto, esistono come esiste il fulmine, troppo terribili, troppo repentini, troppo convincenti, troppo «altri» per essere anche soltanto odiati. La loro opera è un istintivo creare forme, imporre forme, sono gli artisti più involontari, più inconsapevoli che vi siano – insomma sorge qualcosa di nuovo là dove essi appaiono, una formazione di dominio che *vive* in cui parti e funzioni sono delimitate e interconnesse, in cui non trova posto assolutamente nulla senza che vi sia prima immesso un «senso» in vista del tutto. Non sanno che cosa sia colpa, che cosa responsabilità, che cosa scrupolo, questi organizzatori nati; regna in loro quel terribile egoismo dell'artista che ha lo sguardo di bronzo e che nell'«opera» si sa giustificato in anticipo per tutta l'eternità, come la madre nel figlio. Non sono *questi* quelli tra i quali si è sviluppata la «cattiva coscienza», lo si capisce fin dal principio – *ma senza di loro* questa brutta pianta non sarebbe cresciuta, essa non ci sarebbe qualora,

sotto la pressione delle loro martellate, della loro violenza di artisti, non fosse stato eliminato dal mondo o perlomeno dalla vista e reso per così dire *latente* un enorme *quantum* di libertà. Questo *istinto di libertà* reso latente con la violenza – lo comprendiamo già – questo istinto di libertà represso, rientrato, incarcerato nell'intimo, che infine si scarica e si sfoga ancora e solo su se stesso: questo, soltanto questo è nel suo cominciamento la *cattiva coscienza*.

Ci si guardi dal pensare sprezzantemente di tutto questo fenomeno per il solo fatto che esso è fin dappprincipio brutto e doloroso. In fondo è infatti la stessa forza attiva che in quegli artisti della violenza e organizzatori opera in modo grandioso e edifica Stati, che qui interiormente, più piccola, più ristretta, rivolta all'indietro, nel «labirinto del cuore», per parlare con Goethe<sup>25</sup>, si crea la cattiva coscienza e edifica ideali negativi, appunto quell'*istinto di libertà* (per parlare nel mio linguaggio: la volontà di potenza); solo che la materia su cui si esercita la natura formatrice e tiranneggiante di questa forza è qui appunto l'uomo stesso, tutto il suo antico sé animalesco – *enon*, come in quel fenomeno più grande e più appariscente, l'*altrouomo*, gli *altruomini*. Questa segreta violenza esercitata su se stesso, questa crudeltà di artista, questo piacere di dare una forma a se stesso come materia pesante riluttante sofferente, di imprimere a fuoco una volontà, una critica, una contraddizione, un disprezzo, un No, questo lavoro sinistro e orribile–voluttuoso di un'anima docilmente scissa in se stessa, che fa soffrire se stessa, per il piacere di far soffrire, tutta questa «cattiva coscienza» *attivaha* infine – lo si indovina già – come vero e proprio grembo materno di eventi ideali e fantastici, dato anche alla luce una quantità di nuova sorprendente bellezza e affermazione e forse per la prima volta *la bellezza*... Che cosa sarebbe mai «bello» se la contraddizione non fosse prima divenuta consapevole di se stessa, se prima il brutto non avesse detto a se stesso: «io sono brutto»?... Perlomeno, dopo questo accenno, sarà meno enigmatico l'e–nigma: in che senso in concetti contraddittori come *disinteresse*, *abnegazione*, *sacrificio di sé* possa accennare a un ideale, a una bellezza; e una cosa si sa da ora in poi, non ne dubito – di quale specie sia cioè, fin dall'inizio, il *piacere* che prova l'uomo disinteressato, l'uomo che nega se stesso, che imm eia se stesso: questo piacere fa parte della crudeltà. Tanto per ora sull'origine dell'«altruismo» in quanto valore *moralee* per la demarcazione del suolo su cui questo valore è cresciuto; soltanto la cattiva coscienza, soltanto la volontà di maltrattare se stessi fornisce il presupposto per il *valore* dell'altruismo.

È una malattia, la cattiva coscienza, su ciò non sussiste dubbio, ma è una malattia come è una malattia la gravidanza. Se ricerchiamo le condizioni tra le quali questa malattia è pervenuta al suo culmine più terribile e sublime – vedremo che cosa, soltanto con ciò, ha fatto propriamente il suo ingresso nel mondo. Ma per questo ci vuole un lungo respiro – e anzitutto dobbiamo tornare ancora una volta a un punto di vista già esposto. Il rapporto di diritto privato del debitore col suo creditore, del quale abbiamo già parlato piuttosto a lungo, è stato ancora una volta interpretato e introdotto, per la verità in un modo assolutamente straordinario e coscienzioso sotto il profilo storico, in un rapporto in cui esso riesce forse più incomprensibile a noi uomini moderni: ossia nel rapporto degli *uomini del presente* con i loro *antenati*. All'interno dell'originaria comunità delle stirpi – parliamo dei primordi – la generazione vivente riconosce ogni volta nei confronti della precedente e in particolare della più antica, fondatrice della stirpe, un'obbligazione giuridica (e nient'affatto un mero obbligo morale; quest'ultimo, anzi, si potrebbe in genere negare, non senza fondamento, per il più lungo periodo della specie umana). Qui regna la convinzione che la stirpe *sussiste* assolutamente solo grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati – e che quelli devono essere loro *ripagati* con altri sacrifici e opere; si riconosce in tal modo un *debito* che aumenta costantemente, per il fatto che questi antenati non cessano, continuando a esistere come spiriti possenti, di assicurare alla stirpe nuovi vantaggi e anticipi con la loro forza. Gratuitamente forse? Ma non c'è nessun «gratuitamente» per quelle età rozze e «senz'anima». Che cosa si può restituire loro? Sacrifici (all'inizio per nutrimento nel senso più grossolano), feste, tempie, atti di omaggio, soprattutto obbedienza – giacché tutti gli usi sono, come opera degli antenati, anche i loro canoni e comandamenti – si dà mai loro abbastanza? Questo sospetto permane e cresce: di tempo in tempo esso impone un grande riscatto in blocco, un qualche mostruoso indennizzo al «creditore» (il famigerato sacrificio del primogenito per esempio, sangue, sangue umano in ogni caso). *La paura* dell'antenato e del suo potere, la coscienza di debiti verso di lui aumenta di necessità, secondo questo tipo di logica, esattamente nella misura in cui aumenta la potenza della stirpe stessa, nella misura in cui la stirpe stessa se ne sta sempre più vittoriosa, più indipendente, più onorata e più temuta. E non magari all'inverso! Ogni passo verso il deperimento della stirpe, tutti i miserevoli accidenti, tutti i segni di degenerazione, di dissoluzione imminente, fanno anzi *diminuire* sempre anche la paura dello spirito del suo fondatore e danno un'idea sempre più esigua della sua saggezza, della sua provvidenza e della presenza del suo potere. Se si immagina questo

rozzo tipo di logica portato alle estreme conseguenze, gli antenati delle stirpi *più potenti* finiscono con l'assumere addirittura, attraverso la fantasia della paura crescente, dimensioni spaventose e con l'essere risospinti nell'oscurità di una divinità tremenda e inimmaginabile – l'antenato viene alla fine necessariamente trasfigurato in *undio*. Forse proprio qui sta l'origine degli dei, un'origine dunque dalla *paura*... E colui a cui sembrasse necessario aggiungere: «ma anche dalla pietà!», non potrebbe, al riguardo, aver ragione facilmente per quel più lungo periodo del genere umano, per i suoi primordi. Tanto più sicuramente, però, egli l'avrà per l'età *di mezzo*, in cui si formano le stirpi aristocratiche – le quali in realtà hanno restituito a usura ai loro capostipiti, agli antenati (eroi, dèi), tutte le qualità che frattanto sono divenute manifeste in loro stesse, le qualità *aristocratiche*. Più in là daremo un'occhiata anche al nobilitarsi e ingentilirsi degli dèi (che veramente non è affatto la loro «santificazione»); ma per il momento limitiamoci a portare a termine, provvisoriamente, le nostre considerazioni su tutta questa evoluzione della coscienza di colpa.

La coscienza di avere debiti verso la divinità non è affatto finita, come la storia insegna, neanche dopo il declino delle forme di organizzazione della «comunità» basate sui vincoli di sangue; l'umanità, allo stesso modo che ha ereditato i concetti di «buono e cattivo» dalla nobiltà della stirpe (insieme con la sua tendenza psicologica fondamentale a stabilire gerarchie), ha ricevuto inoltre, con l'eredità delle divinità della stirpe e della tribù, quella del gravame di debiti non ancora saldati e del desiderio di estinguerli (segnano il trapasso quelle larghe popolazioni di schiavi e servi della gleba che, sia per costrizione sia per sottomissione *emimicry*<sup>26</sup>, si sono adattati al culto degli dèi dei loro padroni: da essi questa eredità si riversa poi in ogni razza). Per parecchi millenni il senso del debito verso la divinità non ha cessato di crescere, e sempre nella stessa proporzione in cui, sono cresciuti e sono stati portati in alto sulla terra la nozione di Dio e il sentimento di Dio (tutta la storia delle lotte, vittorie, conciliazioni, fusioni etniche, tutto quanto precede il definitivo assetto gerarchico di tutti gli elementi popolari in ogni grande sintesi di razze, si rispecchia nel guazzabuglio genealogico dei loro dèi, nelle saghe delle loro battaglie, vittorie e riconciliazioni; il progresso verso i regni universali è sempre anche il progresso verso divinità universali, il dispotismo, con la sua sopraffazione della nobiltà indipendente, spiana anche sempre la via a qualche monoteismo). L'avvento del Dio cristiano, come massimo Dio che è stato finora raggiunto, ha perciò anche fatto venire in luce sulla terra il massimo



senso del debito. Ammesso che noi siamo pian piano entrati nel movimento *inverso*, si potrebbe con non poca probabilità dedurre, dall'inarrestabile declino della fede nel Dio cristiano, che già oggi vi è anche un notevole declino della coscienza umana del debito; anzi non si può respingere la considerazione che la perfetta e definitiva vittoria dell'ateismo potrebbe liberare l'umanità da tutto questo sentimento dell'avere debiti verso il proprio principio, la propria *causa prima*. L'ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono connessi tra loro.

## 21

Questo provvisoriamente, in breve e a grandi linee, quanto alla connessione tra le nozioni di «debito» e «dovere» con i presupposti religiosi; ho lasciato intenzionalmente da parte, finora, la vera e propria moralizzazione di queste nozioni (la loro reimmissione nella coscienza o più precisamente l'ingarbugliamento della *cattiva* coscienza con il concetto di Dio) e alla fine del paragrafo precedente ho parlato addirittura come se tale moralizzazione non ci fosse stata affatto, quindi come se questi concetti stessero ormai necessariamente per essere liquidati, dopo che ne è caduto il presupposto, la fede nel nostro «creditore», Dio. Ma lo stato delle cose si discosta da ciò in una maniera terribile. Con la moralizzazione dei concetti di debito e dovere, col respingerli nella *cattiva* coscienza, è fatto in senso vero e proprio il tentativo di *invertire* la direzione dell'evoluzione appena descritta o almeno di arrestarne il movimento; adesso *si deve* chiudere pessimisticamente, una volta per tutte, la prospettiva di un riscatto definitivo, adesso lo sguardo *deve* consolatamente rimbalzare a terra, rimbalzare indietro di fronte a una bronzea impossibilità, adesso quei concetti ci «debito» e di «dovere» *devono* volgersi all'indietro – contro *chi* dunque? Non se ne può dubitare: anzitutto contro il «debitore», in cui ormai la cattiva coscienza si stabilisce, si rode, si estende, cresce come un polipo in ogni larghezza e profondità, in modo tale che con l'inevitabilità del debito è infine concepita anche l'inevitabilità dell'espiazione, il pensiero della sua irridimibilità (*dèi' «eternocastigo»*) – ma infine contro lo stesso «creditore», che poi si pensi alla *causa prima* dell'uomo, all'inizio del genere umano, al suo progenitore, che si porta ormai addosso una maledizione («Adamo», «peccato originale», «illibertà del volere») o alla natura, dal cui grembo l'uomo sorge e in cui viene ormai immesso il mal principio («demonizzazione della natura») o all'esistenza in genere, la quale resta come *indegna in sé* (nichilistico recedere da essa, desiderio del nulla o desiderio del suo «opposto», di un essere–altro, buddhismo e simili) – finché ci troviamo a un tratto di fronte al paradossale e orribile espediente, in cui l'umanità

martoriata ha trovato un temporaneo sollievo, quel colpo di genio del *cristianesimo*. Dio stesso che si sacrifica per il debito dell'uomo, Dio stesso che si ripaga da se stesso, Dio come Punico che può riscattare Fuomo da ciò che per Fuomo stesso è divenuto impossibile da riscattare – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per *amore* (le» si crederebbe?), per amore del suo debitore! ...

22

Si sarà già indovinato *che cosa* sia in realtà accaduto con tutto *dò eal di sottodi* tutto ciò: quella volontà di tormentare se stesso, quella crudeltà rientrata dell'uomo–animale interiorizzato, ricacciato in se stesso, dell'uomo imprigionato nello «Stato» allo scopo dell'addomesticamento, che ha inventato la cattiva coscienza per farsi male dopo che lo sboccò *più natura* di questo voler–farsi–male era stato occluso – quest'uomo della cattiva coscienza si è impadronito del presupposto religioso per spingere il martirio di sé fino alla sua durezza e acutezza più orribile. Un debito verso Dio: questo pensiero diventa per lui uno strumento di tortura. Egli afferra in «Dio» le ultime antitesi che riesce a trovare ai suoi autentici e irriducibili istinti animali, interpreta questi istinti animali stessi come debito verso Dio (come inimicizia, ribellione e rivolta contro il «Signore», il «padre», il progenitore e il principio del mondo), si tende nella contraddizione «Dio» e «diavolo», getta fuori di sé ogni No che dice a se stesso, alla natura, alla naturalità, all'effettività del suo essere, come un Sì, come un che di essente, corporeo, reale, come Dio, come santità di Dio, come tribunale di Dio, come patibolo di Dio, come aldilà, come eternità, come martirio senza fine, come inferno, come incommensurabilità di pena e di colpa. Questa è una specie di pazzia della volontà nella crudeltà psichica, che non ha assolutamente l'eguale: la *volontà* dell'uomo di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibilità dell'espiazione, la sua *volontà* di pensarsi castigato senza che il castigo possa mai diventare adeguato alla colpa, la sua *volontà* di infettare e avvelenare il fondamento più profondo delle cose con il problema del castigo e della colpa, per tagliarsi una volta per tutte la via d'uscita da questo labirinto di «idee fisse», la sua *volontà* di istituire un ideale – quello del «Dio santo» – per essere, a cospetto del medesimo, tangibilmente certo della propria assoluta indegnità. Oh, che pazza e triste bestia è Fuomo! Quali fantasie le vengono in mente, quale contronatura, quali parossismi di insensatezza, quale *bestialità* dell'*idea* erompono subito, quand'essa si vede anche solo un po' impedita dall'essere *bestia* dell'*azione*... Tutto questo è interessante fino alla dismisura, ma anche di una tale nera cupa snervante tristezza, che ci si deve vietare a forza di contemplare troppo a lungo questi

abissi. Qui c'è *malattia*, non v'è dubbio, la malattia più terribile che abbia finora inferito nell'uomo – e chi ancora riesce a udire (ma oggi non si hanno più orecchie per questo!) come in questa notte di martirio e di assurdità è risuonato il grido *amore*, il grido del più struggente rapimento, della redenzione nell'amore, costui si volge altrove, preso da invincibile orrore... Nell'uomo c'è tanto di orribile!... La terra è già da troppo tempo un manicomio!...

23

Tanto basti, una volta per tutte, sull'origine del «Dio santo». Che in *sé* la concezione degli dèi non debba necessariamente condurre a questo deterioramento della fantasia, che per un momento non ci siamo potuti esimere dal raffigurare, che vi siano modi *più nobili* di servirsi della creazione degli dèi che per questa autocrocifissione e autodeturpazione dell'uomo in cui gli ultimi millenni dell'Europa sono stati maestri – ciò si può ancora, per fortuna, ricavare da ogni sguardo che si getti sugli *dèi Greci*, questi rispecchiamenti di uomini nobili e padroni di sé, in cui *l'animale* nell'uomo si sentiva divinizzato *e non* lacerava se stesso, *non* inferiva contro se stesso! Questi Greci si sono serviti per la massima parte del tempo dei loro dèi proprio per tenere alla larga la «cattiva coscienza», per poter continuare a rallegrarsi della propria libertà d'animo: dunque in un senso contrario a quello in cui il cristianesimo ha fatto uso del suo Dio. Si spinsero in ciò *molto lontano*, queste magnifiche e leonine teste di fanciulli; e un'autorità non minore dello stesso Zeus omerico dà loro a intendere qua e là che essi si fanno le cose troppo facili. «Curioso!» egli dice una volta – si trattava del caso di Egisto, un caso *molto brutto*:

Curioso che i mortali si lamentino tanto  
contro gli dèi!  
*Solo da noi verrebbe il male*, a sentir loro;  
ma sono essi stessi  
che per dissennatezza, anche contro la sorte,  
si creano la sventura<sup>27</sup>.

Tuttavia qui si sente e si vede insieme che anche questo spettato-re e giudice olimpico è lungi dal volerne loro per questo e dal pensarne male: «come sono *sfoltii*» così egli pensa di fronte ai maestri dei mortali – e «stoltezza», «dissennatezza», qualche «guasto nel cervello», tutto dò anche i Greci dei tempi più forti e valorosi hanno, *riconosciuti* perfino in se stessi come causa di molti mali e sventure. Stoltezza, *non* peccato! Capite voi questo? Ma

anche questo guasto nel cervello era un problema – «già, com'è mai possibile? Da dove può essere mai venuto, in teste come quelle che abbiamo noi, uomini di nobile origine, della fortuna, della buona riuscita, della migliore società, della distinzione, della virtù?» – Così si è chiesto per secoli il nobile Greco di fronte a ogni atrocità ed empietà, per lui incomprensibili, di cui si fosse macchiato uno dei suoi pari. «Bisogna bene C che un dio gli abbia tolto il senno», si diceva alla fine, scuotendo il capo... Questa conclusione è *tipica* dei Greci... In tal modo gli dèi servivano allora a giustificare, fino a un certo grado, l'uomo anche nel male, servivano come cause del male – allora non prendevano su di sé la pena bensì, come è più *nobile*, la colpa...

24

Chiudo con tre interrogativi, lo si vede bene. «Viene qui in realtà edificato un ideale o viene un ideale abbattuto?» Così, forse, mi si domanderà... Ma vi siete mai chiesti abbastanza voi stessi, come si è fatto pagare caro finora sulla terra l'innalzamento di *ogni* ideale? Quanta realtà si è sempre dovuta calunniare e misconoscere per questo, quanta menzogna santificare, quanta coscienza stravolgere, quanto «Dio» sacrificare ogni volta? Affinché si possa edificare un santuario, *bisogna che un santuario sia infranto*: questa è la legge – e mi si mostri un caso in cui essa non sia adempiuta!... Noi uomini moderni, noi siamo gli eredi di una vivisezione della coscienza e di millenni di automaltrattamento degli animali: in ciò abbiamo il nostro più lungo esercizio, la nostra artisticità forse, in ogni caso la nostra raffinatezza, il nostro gusto viziato. Per troppo tempo l'uomo ha guardato alle sue tendenze naturali con uno «sguardo cattivo», sicché esse si sono alla fine affratellate in lui con la «cattiva coscienza». Un tentativo opposto sarebbe *in sé* possibile – ma chi è abbastanza forte per farlo? – cioè quello di affratellare con la cattiva coscienza le tendenze *innaturali*, tutte quelle aspirazioni al trascendente, a ciò che ripugna ai sensi, all'istinto, alla natura, all'animale, insomma agli ideali finora invalsi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo. A chi rivolgersi oggi *contale* speranze e pretese?... Con ciò si avrebbero contro di sé proprio *ibuoni*; e inoltre, come è normale, i fraccomodi, i pacificati, i vanitosi, i sognatori, gli stanchi... Che cosa offende più a fondo, che cosa divide più radicalmente del lasciar notare qualcosa del rigore e dell'altezza con cui ci si tratta? E d'altra parte – come ci vengono incontro, come ci si dimostrano amabili tutti quanti, non appena facciamo come fanno tutti quanti e ci «lasciamo andare» come tutti quanti!... Per quella meta ci vorrebbe una specie di *spiritualtr* rispetto a quelli che sono proprio oggi probabili: spiriti fortificati da guerre e vittorie, per i quali la conquista, l'avventura, il pericolo,

il dolore fossero diventati addirittura un bisogno; ci vorrebbe per ciò l'abitudine all'aria tagliente delle altezze, alle peregrinazioni invernali, a ghiaccio e montagna in ogni senso, ci vorrebbe per ciò perfino una specie di sublime cattività, un'ultima spavalderia della conoscenza arcsicura di sé, che fa parte della grande salute, ci vorrebbe, detto presto e male abbastanza, per l'appunto questagrande salute<sup>28</sup>... E questa, precisamente oggi, anche solo possibile? Ma un giorno, in un'epoca più forte di questo presente marcio e dubbioso di se stesso, dovrà ben venire a noi, l'uomoredentore, l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore, che la sua forza incalzante spinge sempre di nuovo via da ogni appartarsi e trascendere, la cui solitudine è fraintesa dal popolo come se fosse una fugadallarealtà – mentre è solo il suo immergersi, seppellirsi, sprofondarsinellarealtà, per potere un giorno, tornando alla luce, portarsi a casa la redenzionedi questa realtà: la sua redenzione dalla maledizione che l'ideale ha fatto finora pesare su di essa. Questo uomo dell'avvenire, che ci libererà dall'ideale finora invalso altrettanto che da quantodovette svilupparsi da esso, la grande nausea, la volontà del nulla, il nichilismo, questo rintocco di campana del mezzogiorno e della grande decisione, che renderà la volontà nuovamente libera, che restituirà alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – costui non potrà un giorno non venire...

Ma a che sto qui a parlare? Basta! Basta! Una sola cosa mi si conviene a questo punto: tacere. Altrimenti usurperei ciò che è consentito soltanto a qualcuno più giovane, a qualcuno «più futuro», a qualcuno più forte di quel che non sono io – ciò che è consentito soltanto aZarathustra, aZarathustra il senzadio...

1. Cfr. M 9, 14, r6.

2. Allusione alla *mens momentanea* di Leibniz?

3. Questi supplizi sono tratti da ALBERTHERMANNPOST, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (Elementi per la fondazione di una scienza generale del diritto sulla base dell'etnologia comparata), Oldenburg, 1880.

4. In tedesco *Schuld*, al plurale *Schulden*, significa sia colpa sia debito. Mail singolare e usato più per colpa e il plurale più per debiti. L'unicità del termine favorisce la tesi di Nietzsche.

5. Per queste pene e compensazioni Nietzsche si serve della traduzione tedesca di Sir JOHN LUBBOCK, *On the Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (Sull'origine l' della civiltà e la condizione primitiva dell'uomo), London, 1870.

6. Dall'articolo 6 della terza delle Dodici Tavole. Nietzsche scrive «ne» al posto di «se» forma contratta di «sine», senza.

7. Cfr. P. MÉRIMÉE, *Lettres a une inconnue*, Paris, 1874> I, 8. Citato anche in MA 50.
8. Espressione non trovata in Spinoza.
9. Cfr. *Al di là del bene e del male*, § 197 sgg.; M 18, n II3.
10. Libro II, capp. 30 sgg. Ved. «stroncatura» del *Don Chisciotte* in F 23[80] Primaveraestate r 877.
11. Cfr. VM 189.
12. O del debito, *Schuld*.
13. Cfr. WS 21.
14. Cfr. Prima dissertazione, § 14.
15. Nietzsche continua qui il discorso iniziato nella Prima dissertazione, in particolare §§ ro e r r. La contrapposizione degli affetti (uomini, comportamenti) *attivi* a quelli *reattivi* è un punto di teoria importante. Solo quelli attivi sono originali, semplici, elementari; quelli reattivi sono invece derivati.
16. Cfr. E. DUHRING, *Sache, Leben und Feinde* (Causa, vitae nemici), Karlsruhe/Leipzig, r882, p. 283 (BN).
17. Discorso di indubbia potenza sul piano della verità. E poiché occorre riconoscere la verità, Nietzsche sembra essere a posto. Sta di fatto però che questo discorso, continuazione di JGB 259, divenne la base teorica del fascismo. Mail fascismo fu un'autodistruzione, divenuta fatale, della *Kultur* europeo-cristiana e la sua base teorica non poteva essere sana. E qui che vien fuori che la filosofia è sempre anche un'etica. In quanto tale, non permette di fermarsi al riconoscimento di una verità brutale, perché ciò equivale a sposarla. La filosofia deve invece non solo distinguersi dalla natura, ma anche apportare, per quanto possibile, rimedio alla sua indifferenza, violenza, brutalità. I rimedi possono essere concepiti bene o male e ciò fa sì che i loro autori possano essere criticati. Ma a parte ogni possibile critica, con Dühring Nietzsche qui confonde il piano naturale col piano del diritto.
18. Cfr. Prima dissertazione, § 4; JGB 14; Tet2a dissertazione, §§ 23 sgg.
19. Nietzsche si riferisce all'articolo «*Administrative Nihilism*» del biologo britannico Thomas Henry Huxley, apparso nella «*Fortnightly Review*» del novembre 1871.
20. Cfr. J. KOHLER, *Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts* (Il diritto penale cinese. Un contributo alla storia universale del diritto penale), Würzburg, 1886 (BN).
21. KUNOFISCHER, *Geschichte der neuen Philosophie* (Storia della filosofia moderna), Heidelberg r865 (tomo su Spinoza). Nietzsche lesse questo libro importante per lui già nell'estate 1881. Cfr. anche F I I[325] estate-autunno 1881.
22. Cfr. SPINOZA, *Etica*, I, prop. 33, schol. 2 e III, prop. I8, schol. 2.
23. Cfr. Eh, «Perché sono Così accorto», 6.
24. ERACLITO, (Diels-Kranz) fr. 52: «Il tempo è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un fanciullo» (trad. G. Giannantoni); «La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo» (trad. G. Colli).
25. Cfr. la poesia *An den Mond* (Alia luna).
26. Mimetismo. Sui mimetismo animale, ved. M 26.
27. Cfr. OMERO, *Odissea*, I, W. 32-34.
28. Cfr. FW 382.

## TERZA DISSERTAZIONE CHE COSA SIGNIFICANO GLI IDEALI ASCETICI?

Non curanti, beffardi, violenti – così *ci*  
vuole la saggezza: essa è femmina e ama  
sempre e solo il guerriero<sup>1</sup>.

*Così parlò Zarathustra*

12

Che cosa significano gli ideali ascetici? – Negli artisti niente o troppe cose; nei filosofi e dotti qualcosa come il fiuto e l'istinto per le condizioni preliminari più favorevoli a un'alta spiritualità; nelle donne, nel migliore dei casi, una grazia di seduzione *in più*, un po' di *morbidezza*<sup>3</sup> sulle belle carni, l'angelicità di un leggiadro e ubertoso animale; nella gente fisiologicamente disgraziata e sgraziata (la *maggioranza* dei mortali) un tentativo di trovarsi «troppo buona» per questo mondo, una sacra forma di sregolatezza, il suo strumento principale nella lotta con il lento dolore e con la noia; nei preti la vera e propria fede pretesca, il loro migliore strumento di potere e anche la «suprema» legittimazione del potere; nei santi, infine, un pretesto per il letargo, la loro *novissima gloriae cupido*<sup>4</sup>, la loro pace nel nulla («Dio»), la loro forma di insania. Ma *che* ideale ascetico in genere abbia tanto significato per l'uomo, in ciò si esprime il fatto fondamentale della volontà umana, il suo *horror vacui*: *egli ha bisogno di una meta* – e preferisce ancora volere il *nulla* al non volere. Mi si comprende?... Mi si è compreso?... «*Assolutamente no, signore!*» – Allora cominciamo dal principio.

2

Che cosa significano gli ideali ascetici? O, per prendere un caso particolare sul quale sono stato consultato piuttosto spesso, che cosa significa per esempio

che un artista come Richard Wagner abbia, nei suoi giorni tardi, reso omaggio alla castità? In un determinato senso, certo, egli lo ha sempre fatto; ma soltanto alla fine lo ha fatto in un senso ascetico. Che cosa significa questa trasformazione di «senso»? questo radicale ribaltamento di senso? – giacché tale esso fu, con esso Wagner saltò dritto dritto nell'opposto di sé. Che cosa significa che un artista salti nell'opposto di sé?... Qui ci sovviene tosto, sempreché vogliamo soffermarci un poco su questa questione, il ricordo del tempo migliore, più forte, più lieto, *più coraggioso* che c'è stato forse nella vita di Wagner: è stato quando egli si travagliava intimamente e profondamente con l'idea delle nozze di Lutero. Chissà mai da quali strani casi è dipeso che noi oggi possediamo, invece di quella musica nuziale, *I maestri cantori*; e quante note di quella echeggiano forse ancora in questi. Ma non ci può essere dubbio sul fatto che anche in queste «Nozze di Lutero» si sarebbe trattato di un elogio della castità. E però anche di un elogio della sensualità – e proprio così esso mi sarebbe sembrato giusto, proprio così sarebbe anche stato «wagneriano». Perché tra castità e sensualità non v'è necessaria opposizione; ogni buon matrimonio, ogni vera passione amorosa va al di là di questa opposizione. Wagner avrebbe fatto bene, come mi sembra, a raccomandare di nuovo caldamente ai suoi Tedeschi, con l'aiuto di una bella e ardita commedia su Lutero, questa *piacevole* realtà, giacché ci sono e ci furono sempre fra i Tedeschi molti calunniatori della sensualità; e forse in niente Lutero ha un merito più grande che proprio in ciò, nell'aver avuto il coraggio della sua *sensualità* (allora la si chiamava, con una certa delicatezza, la «libertà evangelica» ...). Ma anche nel caso in cui vi sia veramente opposizione tra castità e sensualità, non v'è di gran lunga alcun bisogno, per fortuna, che si tratti di un'opposizione tragica. Ciò dovrebbe valere almeno per tutti quei mortali di più sana costituzione e di spirito più lieto, i quali sono lungi dall'annoverare senz'altro fra gli argomenti contro l'esistenza il loro labile equilibrio tra «l'animale e l'angelo» – i più sottili e solari, come Goethe, come Hafis<sup>5</sup>, vi hanno addirittura visto un'attrattiva *in più* della vita. Proprio tali «contraddizioni» invitano a vivere... D'altra parte s'intende fin troppo bene che, se un giorno i porci falliti vengono portati a adorare la castità – e tali porci ci sono! – essi vedranno e adoreranno in essa soltanto il loro opposto, l'opposto del porco fallito – oh, con quale tragico grugnito e zelo! lo si può immaginare – quell'increscioso e superfluo opposto che, al termine della sua vita, Richard Wagner ha voluto ancora, incontestabilmente, mettere in musica e portare sulla scena. *Ma a che scopo?* come ci si può giustamente domandare. Giacché, che cosa importava a lui, che cosa importa a noi dei porci?...



Con tutto ciò, non si può certo eludere l'altra questione: che cosa gli importasse in realtà di quella virile (ah, così poco virile) «semplicità campestre», di quel povero diavolo, di quella creatura selvatica di Parsifal, che viene infine da lui, con mezzi così insidiosi, cattolicizzato – ma come, era inteso in genere questo Parsifal *sul serio*? Si potrebbe cioè essere tentati di presumere, anzi di augurarsi il contrario – che il Parsifal wagneriano fosse inteso in senso giocoso, quasi come epilogo e dramma satiresco con cui il Wagner tragico avesse voluto prendere congedo, in una maniera appunto a lui confacente e degna, da noi e anche da se stesso, ma soprattutto *dalla tragedia*, cioè con un eccesso di suprema e maliziosissima parodia sul tragico stesso, su tutta l'orribile serietà e strazio terreni di prima, *sulla forma più grossolan* di contronatura dell'ideale ascetico, infine superata. Proprio così la cosa sarebbe stata degna, come ho detto, di un grande tragico, il quale, come ogni artista, attinge l'estremo culmine della sua grandezza solo quando riesce a vedere sé e la sua arte *sott* di sé – quando riesce *arid* di sé. E il Parsifal di Wagner il suo segreto riso di superiorità su se stesso, il trionfo dell'ultima, suprema libertà artistica, ulteriorità artistica da lui conquistata? Ce lo vorremmo, come ho detto, augurare; giacché che cosa sarebbe il Parsifal *inteso sul serio*? C'è veramente necessità di vedere in esso (come è stato detto contro di me) «il prodotto di un odio impazzito contro la conoscenza, lo spirito e la sensualità»? una maledizione contro i sensi e lo spirito in un solo soffio d'odio? un'apostasia e una conversione a morbosi e oscurantistici ideali cristiani? e infine addirittura una negazione di se stesso, una cancellazione di se stesso da parte di un artista che fino allora si era impegnato con tutta la forza della sua volontà per il contrario, ossia per *la massima spiritualizzazione e sensualizzazione* della sua arte? e non solo della sua arte, ma anche della sua vita? Si ricordi con quale entusiasmo Wagner seguì a suo tempo le orme del filosofo Feuerbach. La parola di Feuerbach della «sana sensualità» – negli anni trenta e quaranta essa suonò per Wagner al pari che per molti Tedeschi (questi si chiamavano i «*giovani Tedeschi*») come la parola della redenzione. Ha egli alla *fine imparato* al riguardo *qualcosa d'altro*? Dato che sembra, almeno, che abbia avuto alla fine l'intenzione di *insegnare* al riguardo *qualcosa d'altro*... E non solo con le trombe del Parsifal dall'alto della scena – nella torbida, altrettanto vischiosa che confusa attività di scrittore dei suoi ultimi anni vi sono cento passi in cui si tradisce un segreto desiderio e intento, una sgomenta, insicura, inconfessabile volontà di predicare in tutto e per tutto il ritorno, la conversione, la negazione, il cristianesimo, il medioevo, e di dire ai suoi discepoli: «Non vale! Cercate la salvezza da un'altra parte!» Una volta viene invocato addirittura il «sangue del Redentore»...

In un tale caso, che ha molto di increscioso – ed è un caso *tipico* – voglio dire la mia opinione: la cosa migliore da fare è certamente di separare l'artista dalla sua opera in modo tale da non prendere lui stesso sul serio allo stesso modo della sua opera. Egli è in definitiva soltanto la condizione preliminare della sua opera, il grembo materno, il suolo, in certi casi il concime e lo sterco su cui e con cui essa cresce – e quindi, nella maggior parte dei casi, qualcosa che si deve dimenticare se si vuol prendere diletto all'opera stessa. La ricerca dell'*origine* di un'opera compete ai fisiologi e vivisettori dello spirito; mai e poi mai agli uomini estetici, agli artisti! Al poeta e plasmatore del *Parsifal* non furono risparmiati un profondo, radicale e finanche terribile rivivere e calarsi nei contrasti spirituali del medioevo, un ostile appartarsi da ogni altezza, rigore e disciplina dello spirito, una sorta di *perversità* intellettuale (se mi si passa la parola) più che non siano risparmiate a una donna gravida le nausee e i capricci della gravidanza: che, come ho detto, si devono *dimenticare* per prendere diletto al figlio. Bisogna guardarsi dalla confusione, nella quale fin troppo facilmente cade l'artista stesso, per *contiguità* psicologica, per parlare con gli Inglesi, quasi che *fosse* egli stesso quello che deve rappresentare, ideare, esprimere. In realtà le cose stanno in modo che, *se* egli fosse quello appunto, assolutamente non lo rappresenterebbe, ideerebbe ed esprimerebbe; un Omero non avrebbe poetato un Achille, un Goethe non un Faust, se Omero fosse stato un Achille e Goethe un Faust<sup>6</sup>. Un artista perfetto e completo è separato dal «reale», dall'effettuale, per tutta l'eternità. D'altra parte si capisce come egli possa talvolta stancarsi fino alla disperazione di quest'eterna «irrealtà» e falsità della sua esistenza più intima – e che ben faccia poi, una volta, il tentativo di sconfinare in ciò che gli è più vietato, nel reale, di *esser* reale. Con quale risultato? E facile intuirlo... E questa *tipica velleità* dell'artista: la stessa velleità di cui cadde vittima, in vecchiaia, anche Wagner, e che egli dovette scontare a così caro prezzo, in un modo così disastroso (perse a causa di essa la parte migliore dei suoi amici). Ma alla fine, anche prescindendo del tutto da questa velleità, chi non si augurerebbe, proprio per amore di Wagner, che egli avesse preso congedo da noi e dalla sua arte *diversamente*, non con un *Parsifal* ma in un modo più vittorioso, più sicuro di sé, più wagneriano – meno fuorviante, meno ambiguo in relazione a tutto il suo volere, meno schopenhaueriano, meno nichilistico?...

Che cosa significano dunque gli ideali ascetici? Nel caso dell'artista, a poco

a poco ce ne rendiamo conto: *un bel nulla*!... O tante di quelle cose che è come se non fosse nulla!... Cominciamo con l'eliminare gli artisti. Essi sono in una posizione di gran lunga non abbastanza indipendente nel mondo *e contro il mondo* perché le loro valutazioni e l'evoluzione di queste meriti *odi per sé* partecipazione. Furono in tutti i tempi i servitori di una morale o filosofia o religione; anche prescindendo del tutto dal fatto di essere stati, purtroppo, piuttosto spesso cortigiani fin troppo malleabili dei loro ammiratori e mecenati, e adulatori di gran fiuto di fronte ai poteri antichi o di nuova e fresca costituzione «Come minimo hanno sempre bisogno di una salvaguardia, di un appoggio, di un'autorità già costituita. Gli artisti non fanno mai parte per se stessi, lo star soli va contro i loro istinti più profondi. Così, per esempio, Richard Wagner prese il filosofo Schopenhauer, «quando ne fu giunto il tempo», come suo battistrada, come sua salvaguardia – chi potrebbe ritenere anche solo pensabile che egli avrebbe avuto il *coraggio* di professare un ideale ascetico senza l'appoggio che gli veniva dalla filosofia di Schopenhauer, senza l'autorità di Schopenhauer affermatasi saldamente in Europa negli anni settanta? (senza ancora domandarsi al riguardo se nell'*nuova Germania* sarebbe stato in genere possibile un artista senza il latte di una mentalità devota<sup>7</sup>, devota all'impero). E con ciò siamo giunti alla più seria questione: che cosa significa che un vero *filosofo* indulga all'ideale ascetico, uno spirito che veramente riposi su se stesso come Schopenhauer, un uomo e un cavaliere dallo sguardo di bronzo, che ha il coraggio di far parte per se stesso, che sa stare da solo e non sta ad aspettare battistrada e cenni dall'alto?<sup>8</sup> Consideriamo qui subito la singolare, e per più d'un tipo d'uomo addirittura affascinante, posizione di Schopenhauer sull'*arte*, perché fu questa, evidentemente, quella per la quale, *in primo luogo*, Wagner passò a Schopenhauer (a ciò persuaso da un poeta, come si sa, Herwegh), e ciò in misura tale che tra la sua fede estetica precedente e quella seguente si spalancò, in tal modo, una perfetta contraddizione teorica – la prima espressa, per esempio, in *Opera e dramma*, la seconda negli scritti che pubblicò a partire dal 1870. In particolare, ciò che forse più sorprende, da allora Wagner cambiò senza scrupolo il suo giudizio sul valore e la posizione della *musica* stessa. Che cosa gli importava che ne avesse fatto fino allora un mezzo, un medium, una «donna», che aveva assoluta-mente bisogno di uno scopo, di un uomo per prosperare – cioè del dramma! Capì a un tratto che con la teoria *l'innovazione schopen-haueriana* si poteva fare *di più in maiorem musicae gloriam* – ossia con la *sovranità* della musica così come Schopenhauer la intendeva: la musica con un suo posto a parte rispetto a tutte le altre arti, l'arte indipendente in sé, che non offriva, come quelle, riproduzioni della fenomenicità, ma che parlava il linguaggio della volontà stessa, traen-dolo fuori immediatamente dall'«abisso»,

come la sua più propria, più originaria, più diretta rivelazione. Con questo straordinario accrescimento del valore della musica, quale sembrava scaturire dalla filosofia schopenhaueriana, salì a un tratto inauditamente di prezzo anche il *musicista*: questi divenne ormai un oracolo, un sacerdote, anzi più di un sacerdote, una specie di portavoce dell'«in sé» delle cose, un telefono dell'aldilà – da allora in poi non parlò più solo musica, questo ventriloquo di Dio – parlò metafisica: qual meraviglia che finisse per parlare un giorno *ideali ascetici*?...

6

Schopenhauer ha messo a profitto la concezione kantiana del problema estetico – sebbene, con tutta certezza, non lo abbia contemplato con occhi kantiani. Kant si proponeva di rendere onore all'arte privilegiando e ponendo in primo piano, tra i predicati del bello, quelli che fanno onore alla conoscenza: impersonalità e validità universale. Non è questo il luogo per discutere se ciò non sia stato nell'essenziale un errore; quello che soltanto voglio sottolineare è che Kant, come tutti i filosofi, invece di affrontare il problema estetico in base all'esperienza dell'artista (il creatore), ha meditato sull'arte e sul bello soltanto dal punto di vista dello «spettatore», infilando senza accorgersene lo «spettatore» stesso nel concetto di «bello». Ma se soltanto questo «spettatore» fosse stato almeno abbastanza noto ai filosofi del bello! – cioè come un grande fatto ed esperienza *personale*, come una moltitudine di personalissime e forti vicissitudini, brame, sorprese, estasi sul terreno del bello! Ma è, come temo, sempre avvenuto il contrario; e così ne riceviamo, fin dal principio, definizioni in cui, come in quella definizione del bello di Kant, la mancanza di una più sottile esperienza personale si annida nella forma di un grosso verme, di un errore fondamentale. «È bello», ha detto Kant, «ciò che piace *disinteressatamente*». Disinteressatamente! Si paragoni questa definizione con quell'altra data da un vero «spettatore» e artista – Stendhal, il quale una volta chiama il bello *une promesse de bonheur*<sup>9</sup>. Qui a ogni modo è *rifiutato* e cancellato proprio ciò che soltanto Kant pone in rilievo nello stato estetico: *le désintéressement*. Chi ha ragione, Kant o Stendhal? Se però i nostri estetici non si stancano di gettare nel piatto della bilancia, a favore di Kant, il fatto che sotto la fascinazione della bellezza si possono contemplare «senza interesse» *perfin* statue femminili nude, si può ben ridere un po' alle loro spalle; le esperienze degli *artisti* sono, in relazione a questo punto scabroso, «più interessanti», e Pigmalione in ogni caso *non* era necessariamente un «uomo antiestetico». Dobbiamo pensare tanto meglio dell'innocenza dei nostri estetici, che si rispecchia in tali argomenti, dobbiamo

per esempio ascrivere a onore di Kant ciò che, con ? ingenuità di un parroco di campagna, egli è capace di insegnare sulle caratteristiche del tatto!<sup>10</sup> E qui torniamo a Schopenhauer, che in misura tutta diversa da Kant era vicino alle arti e che tuttavia non uscì dall'incantesimo della definizione kantiana. Come avvenne ciò? La circostanza è piuttosto singolare. La parola «senza interesse» fu da lui interpretata nel modo più personale, in base a un'esperienza che dev'essere stata per lui una delle più normali. Di poche cose Schopenhauer parla con tanta sicurezza come dell'effetto della contemplazione estetica: dice di essa che opera in senso contrario al-1'«interesse»*sessuale*, similmente dunque alla luppolina e alla canfora; egli non si è mai stancato di magnificarequestostaccarsi dalla «volontà» come il grande vantaggio e beneficio della condizione estetica. Si potrebbe addirittura essere tentati di domandarsi se la sua concezione fondamentale della «volontà e rappresentazione», l'idea che vi possa essere una redenzione dalla «volontà» unicamente per mezzo della «rappresentazione», non abbia preso origine da una generalizzazione di quell'esperienza della sessualità (in tutte le questioni riguardanti la filosofia schopenhaueriana, non bisogna mai trascurare, detto incidentalmente, che essa è la concezione di un giovane di ventisei anni, sicché partecipa non soltanto della specificità di Schopenhauer ma anche della specificità di quella stagione della vita). Ascoltiamo per esempio uno dei passi più espliciti tra gli innumerevoli che egli ha scritti in onore dello stato estetico(*Mondo come volontà e rappresentazione*, I 231)<sup>11</sup>, facciamo attenzione al tono, al dolore, alla felicità, alla gratitudine con cui tali parole sono state pronunciate. «E questo lo stato di aponia che Epicuro ha esaltato come il bene supremo e come la condizione degli dèi; noi siamo, per quel momento, affrancati dallo spregevole impulso della volontà, celebriamo il sabato dei lavori forzati del volere, la ruota di Issione si arresta»... Che veemenza di parole! Che immagini di tormento e di lungo tedio! Che contrapposizione quasi patologica tra i tempi di «quel momento» e dell'ulteriore «ruota di Issione», dei «lavori forzati del volere», dello «spregevole impulso della volontà»! Ma anche ammettendo che Schopenhauer avesse cento volte ragione per la sua persona, che cosa si sarebbe fatto, con ciò, per penetrare l'essenza del bello? Schopenhauer ha descritto un solo effetto del bello, quello che acquieta la volontà – ma è questo anche solo un effetto normale? Stendhal, come ho detto, una natura non meno sensuale ma più felicemente riuscita di Schopenhauer, pone in risalto un altro effetto del bello: «il bello*promette* felicità», il dato di fatto gli sembra proprio l'*eccitazione della volontà*(«dell'interesse») a opera del bello. E non si potrebbe infine obiettare allo stesso Schopenhauer che molto a torto egli pensa di essere stato in ciò kantiano, che non ha inteso per niente kantianamente la definizione kantiana

del bello – che anche a lui il bello piace per un «interesse», anzi per l'interesse più forte, più personale di tutti: quello del tonurato che si libera dalla sua tortura?... E, per tornare alla nostra prima domanda, «che cosa *significa* che un filosofo indulga all'ideale ascetico?», noi riceviamo qui un primo accenno: *egli vuole liberarsi da una tortura*.

7

Guardiamoci dal far subito, alla parola «tortura», delle facce scure: proprio in questo caso resta abbastanza da mettere in conto in senso opposto, abbastanza da detrarre – resta addirittura di che ridere un po'. Specialmente non sottovalutiamo il fatto che Schopenhauer, il quale in realtà ha trattato la sessualità come nemica personale (compreso il suo strumento, la donna, questo *instrumentum diaboli*), aveva bisogno di nemici per conservare il buonumore; che amava le parole rabbiose, biliose, nero-verdastre; che andava in collera per andare in collera, per passione; che si sarebbe ammalato, sarebbe diventato *pessimista* (giacché non lo era, per quanto lo desiderasse) senza i suoi nemici, senza Hegel, la donna, la sensualità e tutta la volontà di vivere e di continuare a esistere. Altrimenti Schopenhauer *non* ci sarebbe stato, ci si può scommettere, se la sarebbe svignata. Ma i suoi nemici lo trattennero, i suoi nemici lo indussero sempre di nuovo a vivere, la sua collera era, in tutto come per i cinici antichi, il suo ristoro, la sua ricreazione, la sua ricompensa, il suo *medium* contro il disgusto, la sua *felicità*. Tanto per quanto riguarda il lato più personale nel caso di Schopenhauer; d'altra parte v'è in lui ancora qualcosa di tipico – e con ciò soltanto ritorniamo al nostro problema. Sussiste incontestabilmente, finché ci saranno filosofi sulla terra e dovunque ci siano stati filosofi (dall'India fino all'Inghilterra, per prendere i poli estremi dell'attitudine alla filosofia), una vera e propria irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità – Schopenhauer ne è soltanto lo sfogo più eloquente e, se si ha orecchio per ciò, anche il più trascinate e affascinante –; sussiste del pari una vera e propria predilezione e cordialità filosofica in relazione a tutto l'ideale ascetico: su ciò e contro di ciò non bisogna farsi illusioni. Entrambe le cose fanno parte, come si è detto, del tipo; e se queste due cose mancano in un filosofo, costui è – se ne può essere sicuri – sempre e solo un «cosiddetto». Che cosa *significa* ciò? Giacché va anzitutto interpretato questo dato di fatto: *in sé* esso se ne sta stupido per tutta l'eternità, come ogni «cosa in sé». Ogni animale, e quindi anche la *bête philosophe*, tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favorevoli tra le quali poter scatenare tutta la sua forza, in modo da attingere il massimo possibile sentimento di potenza; altrettanto istintivamente e con una finezza di fiuto che «è superiore a ogni

ragione»<sup>12</sup>, ogni animale aborre ogni sorta di guastafeste e di impedimenti che gli si frapponga o possa frapporglisi su questa via la verso *Y optimum* (non è la sua via verso la «felicità», quella della qu., le parlo, bensì la sua via verso la potenza, verso l'azione, verso il fare più possente e in realtà, nella maggior parte dei casi, la sua via verso l'infelicità). Allo stesso modo il filosofo aborre il *matrimonio* insieme con ciò che vuol persuadere a esso – il matrimonio come impedimento e sciagura sulla sua via verso l'*optimum*. Quale grande filosofo è stato finora sposato? Eraclito, Platone, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer non lo furono; ancor più, non li si può nemmeno *immaginare* sposati. Un filosofo sposato appartiene alla *commedia*, questa è la mia tesi; e l'eccezione di Socrate – il maligno Socrate si è, sembra, sposato *ironice*, apposta per dimostrare *queste* tesi. Ogni filosofo parlerebbe come una volta parlò Buddha, quando gli fu annunciata la nascita di un figlio: «Mi è nato Ràhula, mi è stata forgiata una catena»<sup>13</sup> (Rahula significa qui «un piccolo demonio»). Per ogni «spirito libero» dovrebbe venire un'ora di riflessione, ammettendo che ne abbia avuto prima una di spensieratezza, quale venne una volta allo stesso Buddha – «oppressa nell'angustia», pensò tra sé, «è la vita nella casa, ricettacolo di impurità; la libertà sta nel – l'abbandonare la casa», «e così pensando, abbandonò la casa»<sup>14</sup>. Nell'ideale ascetico sono indicati tanti ponti verso l' *indipendenza*, che un filosofo non può sentire senza intimo giubilo e plauso la storia di tutti quegli uomini risolti che un giorno dissero no a ogni dipendenza e se ne andarono in qualche *deserto*; anche supponendo che non fossero se non forti asini e in tutto e per tutto l'opposto di spiriti forti. Che cosa significa dunque l'ideale ascetico in un filosofo? La mia risposta è – la si sarà capita da un pezzo: alla sua vista il filosofo sorride come a un *optimum* delle condizioni della più alta e ardita spiritualità – con esso egli *non* nega «l'esistenza», in esso anzi afferma la *sua* esistenza *esoltando* la sua esistenza, e ciò forse a tal grado che non gli resta lontano il sacrilego desiderio: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, f i a m!*...

Lo si vede, non sono testimoni e giudici incorrotti del *valore* dell'ideale ascetico, questi filosofi! Essi pensano a sé – che gliene importa a loro del «santo»! Pensano inoltre a ciò che per loro è più indispensabile: libertà dalla costrizione, dai fastidi, dal chiasso, dagli affari, dai doveri, dalle cure; lucidità nella mente; danza, slancio e vo lo dei pensieri; un'aria buona, fine, limpida, pulita, asciutta, com'è l'aria delle cime, in cui ogni essere animale diventa più spirituale e mette le ali; calma in tutti i sotterranei; tutti i cani messi per bene a catena; nessun latrato di ostilità e di villosa rancore; niente vermi roditori di

ambizione ferita; viscere modeste e docili, diligenti come le ruote dei mulini, ma lontane; il cuore estraneo, al di là, futuro, postumo – per l'ideale ascetico essi pensano, tutto sommato, al sereno ascetismo di un animale divinizzato e divenuto capace di volare, che volteggia più che non riposi sulla vita. Si sa quali sono le tre grandi parole dell'ideale ascetico: povertà, umiltà, castità; e ora si guardi da vicino la vita di tutti i grandi spiriti fecondi e inventivi – si ritroveranno in loro sempre tutt'e tre, fino a un certo grado. *Niente* affatto, al modo che ben s'intende, come se fossero magari le loro «virtù» – che cos'ha a che vedere con le virtù questo tipo di uomo? – bensì come le condizioni più appropriate e naturali della loro esistenza *migliore*, della loro fecondità *più bella*. Tuttavia è senz'altro possibile che la loro spiritualità dominante dovesse prima imporre le briglie a uno sfrenato ed eccitabile orgoglio o a una proterva sensualità o che mantenesse con una certa difficoltà la sua volontà di «deserto» forse contro una tendenza al lusso e a un'estrema ricercatezza, e parimenti contro una dissipatrice liberalità del cuore e della mano. Ma lo faceva appunto come istinto *dominante*, che affermava le sue esigenze su tutti gli altri istinti – lo fa ancora, e se non lo facesse per l'appunto non dominerebbe. In ciò dunque non v'è niente della «virtù». Il *deserto* del resto, di cui ho appena parlato e in cui gli spiriti di tempra forte e indipendente si ritirano e si isolano – oh, come appare diverso dal deserto che i dotti si possono sognare! – in certi casi cioè lo sono essi stessi, questi dotti. Ed è certo che tutti i commedianti dello spirito non vi resisterebbero assolutamente – per loro esso non è di gran lunga abbastanza romantico e siriano, non è di gran lunga abbastanza un deserto-teatro! Anche in esso comunque non mancano cammelli; ma a ciò si limita tutta la somiglianza. Una volontaria oscurità forse; uno scansare se stessi; un'avversione a chiasso, venerazione, giornali, influenze; un impieguccio, un vivere alla giornata, qualcosa che nasconde più che non metta in luce; un intrattenersi occasionalmente con innocui e gai animali e uccelli, la cui vista ricrea; la montagna per compagnia, non una montagna morta, ma una che abbia *occhi* (vale a dire laghi); in certi casi perfino una camera in un affollato albergo omnibus, dove si è sicuri di essere scambiati per altri e dove si può impunemente parlare con chiunque – è questo qui «il deserto». Oh, è abbastanza solitario, credetemi! Quando Eraclito si ritirava nei sacri recinti e sotto i colonnati dell'immenso tempio di Artemide, quel «deserto» era più degno, ne convengo. Perché *non vi sono* per noi templi simili? (– ma forse non è vero che *non vi sono*: proprio ora mi viene in mente il mio studio più bello, a *Piazza di San Marco*, immaginando che sia primavera e inoltre mattina, nel tempo tra le dieci e le dodici). Ma quello che Eraclito scansava è ancora lo stesso che noi evitiamo adesso: il chiasso e il chiacchiericcio democratico degli Efesi, la loro politica, le loro notizie dall'«impero» (la Persia, ben s'intende), la



loro paccottiglia di mercato di «oggi» – giacché noi filosofi abbiamo in primo luogo bisogno di essere lasciati in pace da un'unica cosa: soprattutto dall'«oggi». Noi amiamo il silenzio, la freddezza, la finezza, la distanza, il passato e in genere qualunque cosa la cui vista non costringa l'anima a difendersi e ad abbottonarsi – qualcosa con cui si possa parlare senza parlare *ad alta voce*. Si provi ad ascoltare il suono che uno spirito manda quando parla: ogni spirito manda un suo suono, ama il suo suono. Quello E, per esempio, sarà certamente un agitatore, voglio dire una testa vuota, una pentola vuota: vi si metta dentro di tutto e ogni cosa ne tornerà fuori sorda e greve, appesantita dall'eco del grande vuoto. Quello là parla di rado altrimenti che con voce rauca: è forse diventato rauco *a forza di pensare*? Ciò sarebbe possibile – lo si chieda ai fisiologi –, ma chi pensa con le *parole* pensa da oratore e non da pensatore (mostrando con ciò che in fondo non pensa cose, non pensa secondo realtà, ma soltanto in riferimento alle cose, che propriamente pensa sé e i suoi ascoltatori). Questo terzo qui parla da importuno, ci sta troppo addosso, ci investe col suo fiato – involontariamente chiudiamo la bocca, sebbene sia un libro quello attraverso cui ci parla; il suono del suo stile rivela la ragione del fatto che non ha tempo, che fa fatica a credere in se stesso, che parla oggi o non parlerà mai più. Invece uno spirito che è sicuro di sé parla piano; cerca di rimanere nell'ombra, si fa aspettare. Un filosofo si riconosce dal fatto che evita tre cose luccicanti e chiassose, la fama, i principi e le donne: col che non è detto che esse non vengano a lui. Rifugge dalla luce troppo cruda; perciò rifugge dai suoi tempi e dal loro «giorno». In questo è come l'ombra: quanto più il sole si abbassa, tanto più essa si ingrandisce. Per quanto riguarda la sua «umiltà» egli, così come sopporta l'oscurità, sopporta anche una certa dipendenza e offuscamento; ancor più, teme il disturbo arrecato dai lampi, arretra di fronte all'esposizione indifesa di un albero troppo isolato e abbandonato, su cui ogni maltempo sfoga il suo malumore e ogni malumore il suo maltempo. Il suo istinto «materno», l'amore segreto per ciò che cresce in lui, gli fa cercare situazioni in cui sia liberato dal dover pensare *a se stesso*, nello stesso senso in cui l'istinto di *madre* nella donna ha in genere mantenuto finora la situazione di dipendenza della donna stessa. Alla fine questi filosofi hanno pretese abbastanza modeste, il loro motto è «chi possiede è posseduto» – *non*, come devo dire sempre di nuovo, a causa di qualche virtù, di qualche meritoria volontà di moderazione e di semplicità, bensì perché *così* esige, accortamente e inesorabilmente esige da loro, il loro supremo signore: il quale pensa solo a una cosa e accumula e risparmia tutto, tempo, forza, amore, interesse, soltanto per essa. Questo tipo d'uomo non ama essere disturbato da inimicizie e neanche da amicizie: dimentica o disprezza facilmente. Gli sembra di cattivo gusto fare il martire, «*soffrire per la verità*» – ciò egli lo lascia agli

ambiziosi e agli eroi–delio–spirito da teatro e a chi altri abbia abbastanza tempo per queste cose (essi stessi, i filosofi, hanno qualcosa da fare per la verità). Fanno uso moderato delle grandi parole; si dice che la stessa parola «verità» ripugni loro: suonerebbe come una smargiassata... Per ciò che concerne infine la «castità» dei filosofi, uno spirito di questo genere ha evidentemente la sua fecondità in qualcosa di diverso dai figli; forse ha in qualcosa di diverso anche la sopravvivenza del suo nome, la sua piccola immortalità (ancor più immodestamente ci si esprimeva tra filosofi nell'antica India: «a che la prole per colui la cui anima è il mondo?»<sup>15</sup>). In ciò non v'è niente di una castità dovuta a qualche scrupolo ascetico o odio dei sensi, come v'è tanto poca castità nel fatto che un atleta o un *jockey* si astenga dalle donne; così vuole invece il loro istinto dominante, almeno negli ultimi tempi della gravidanza. Ogni artista sa quanto sia nocivo il coito negli stati di grande tensione e preparazione spirituale; per quelli tra loro che sono più possenti e hanno gli istinti più sicuri, ci vuole a tal fine non anzitutto l'esperienza, la mala esperienza – è invece proprio il loro istinto «materno» che qui, a vantaggio dell'opera in gestazione, dispone spietatamente di tutte le altre risorse e riserve di energia, di vigore della vita animale: la forza maggiore *serve* allora della minore. Si adatti del resto a questa interpretazione il caso sopramenzionato di Schopenhauer: la vista del bello agiva manifestamente in lui come stimolo scatenante della *fona primaria* della sua natura (la forza della riflessione e della profondità di sg lardo), sicché questa allora esplodeva e di colpo si impadroniva della coscienza. Con ciò non sarebbe affatto esclusa la possibilità che quella caratteristica dolcezza e pienezza, che è propria dello stato estetico, potesse avere origine proprio dall'ingrediente della sensualità (come dalla stessa fonte scaturisce quell'«idealismo» che è tipico delle ragazze da marito) – che quindi la sensualità non fosse affatto eliminata dal subentrare dello stato estetico, come credeva Schopenhauer, ma entrasse nella coscienza soltanto trasfigurata e non più come stimolo sessuale (tornerò un'altra volta su questo punto di vista, in connessione con problemi ancora più delicati della *fisiologia dell'estetica*, finora nemmeno toccata, nemmeno dischiusa).

Un certo ascetismo, lo abbiamo visto, una dura e serena rinuncia fatta col cuore, fanno parte delle condizioni favorevoli della più alta spiritualità, come pure delle sue conseguenze più naturali; sicché fin dappprincipio non ci si meraviglierà che proprio dai filosofi l'ideale ascetico non sia mai stato trattato senza una certa simpatia preconcetta. A una seria verifica storica, il legame tra ideale ascetico e filo sofia risulta anzi ancora più stretto e rigoroso. Si potrebbe

dire che proprio all'ededi questo ideale la filosofia abbia in genere imparato a muovere i suoi primi passi e passettini sulla terra – oh, ancora così maldestra, oh, con la faccia ancora così abbuaiata, oh, così pronta a capitombolare e a rimanere bocconi, questa piccola e timida pargo letta e tenerella dalle gambe storte! All'inizio è andata alla filosofia come va a tutte le cose buone: per molto tempo esse non avevano il coraggio di se stesse, si guardavano sempre intorno, alla ricerca di qualcuno che volesse venir loro in aiuto, ancor più, avevano paura di tutti quelli che la stavano a guardare. Si passino in rassegna i singoli impulsi e virtù del filosofo – il suo impulso al dubitare, il suo impulso al negare, il suo impulso all'attendere («efectico»<sup>16</sup>), il suo impulso analitico, il suo impulso all'indagare, al cercare, all'osare, il suo impulso al paragonare, al compensare, la sua volontà di neutralità e oggettività, la sua volontà di ogni «*sine ira et studio*» – non si è già capito che per la maggior parte del tempo essi andavano tutti quanti contro le prime esigenze della morale e della coscienza (per non parlare affatto dell'aragione, che ancora Lutero amava chiamare Madama la Sapientona, la scaltra puttana)? Che un filosofo, qualora fosse pervenuto alla coscienza, si sarebbe dovuto sentire addirittura l'incarnazione del «*nitimur in vetitum*»<sup>17</sup> – e quindi si guardava dal «sentirsi», dal pervenire alla coscienza?... Non va diversamente, come ho detto, con tutte le cose buone, delle quali siamo oggi fieri; anche misurato con il metro dei Greci antichi, tutto il nostro essere moderno, in quanto non è debolezza, in quanto è potenza e coscienza di potenza, si presenta come pura *hybris* irreligiosità; giacché proprio le cose che sono contrarie a quelle che noi oggi veneriamo hanno avuto per il tempo più lungo la coscienza dalla loro parte e Dio a loro custode. *Hybris* è oggi tutta la nostra posizione verso la natura, il nostro violentare la natura con l'aiuto delle macchine e dell'inventività, così priva di scrupoli, dei tecnici e degli ingegneri; *hybris* è la nostra posizione verso Dio, voglio dire verso un preteso ragno finalistico ed etico dietro il tessuto della grande ragnatela della causalità – noi potremmo dire, come Carlo il Temerario nella battaglia contro Luigi XI «*je combats l'universelle araignée*» –; *hybris* è la nostra posizione verso noi stessi, poiché facciamo esperimenti con noi stessi che non ci permetteremmo di fare con nessun animale, e ci apriamo l'anima, curiosi e contenti, tagliando nella viva carne: che cosa ci importa più della «salute» dell'anima! Dopo di che ci guariamo da soli: essere malati è istruttivo, non ne dubitiamo, ancora più istruttivo che essere sani – gli *apportatori di malattie* ci sembrano oggi addirittura più necessari di non so quali uomini di medicina e «salvatori». Noi adesso violentiamo noi stessi, non c'è dubbio, noi schiacciamo noi stessi, noi che questioniamo e siamo questionabili, come se la vita non fosse altro che schiacciare noci [= risolvere enigmi]; non dobbiamo, in tal modo appunto,

diventare necessariamente, ogni giorno, sempre più problematici, *più degnidi* porre problemi e in tal modo appunto anche più degni di vivere?... Tutte le cose buone erano prima cose cattive; ogni peccato originale si è trasformato in una virtù originale. Il matrimonio, per esempio, sembrò a lungo un attentato al diritto della comunità; una volta si pagava un'ammenda per il fatto di essere così immodesti da pretendere una cionna tutta per sé (rientra in ciò per esempio *lojus primae noctis*, che ancor oggi in Cambogia è privilegio dei sacerdoti, questi custodi dei «buoni costumi antichi»), I sentimenti dolci, benevoli, indulgenti, compassionevoli – che sono pian piano tanto saliti in valore da diventare quasi «i valori in sé» – ebbero contro di loro, per moltissimo tempo, proprio il disprezzo di sé: ci si vergognava della mitezza così come oggi ci si vergogna della durezza (cfr. *Al di là del bene e del male*, p. 232 [af. 260]). La sottomissione al diritto – oh, con quali resistenze della loro coscienza le stirpi nobili hanno, dappertutto sulla terra, rinunciato da parte loro all'*avendetta*<sup>18</sup> concesso al diritto un potere su di loro! Il «diritto» è stato a lungo un *vetitum*, un sacrilegio, un'innovazione «si è fatto strada con la violenza, *come* violenza, a cui ci si è adattati soltanto vergognandosi di fronte a se stessi. Ogni più piccolo passo sulla terra è stato conquistato una volta con martiri fisici e spirituali. Tutto questo punto di vista, «che non soltanto il progredire, no!, il camminare, il muoversi, il cambiare, abbiano avuto bisogno dei loro innumerevoli märtiri», ci suona proprio oggi così estraneo – io l'ho messo in luce in *Aurora*, pp. 17 sgg. [af. 18]. «Niente è stato pagato a più caro prezzo», è detto ivi, p. 19, «di quel poco di ragione umana e di sentimento della libertà che costituisce oggi il nostro orgoglio. Ma è a causa di questo orgoglio che oggi diventa per noi quasi impossibile sentire in consonanza con quegli immensi periodi di tempo dell'«eticità del costume» che precedono la «storia universale», come la vera e decisiva storia primaria, che ha stabilito il carattere dell'umanità: quando dappertutto il soffrire era stimato virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù, e per contro il benessere pericolo, la sete di sapere pericolo, la pace pericolo, la pietà pericolo, l'essere compassionati ingiuria, il lavoro ingiuria, la pazzia divinità e il *cambiare* immoralità e matrice di corruzione in sé!».

Nello stesso libro, p. 39 [af. 421], è spiegato in quale considerazione, sotto la *pressione* di quale considerazione dovette vivere la stirpe più antica degli uomini contemplativi – disprezzata esattamente nella misura in cui non era temuta! La contemplazione apparve per la prima volta sulla terra in forma camuffata, con aspetto ambiguo, con cuore cattivo e spesso con mente

angosciata: su ciò non vi è dubbio. Per molto tempo quel che c'è di inattivo, di rimuginante, di poco guerriero negli istinti degli uomini contemplativi fece scendere intorno a loro una cortina di diffidenza: contro ciò non v'era nessun altro mezzo che suscitare decisamente *paura* nei propri confronti. E di ciò ben s'intesero per esempio gli antichi brahmani! I più antichi filosofi seppero dare alla loro esistenza e al loro aspetto un senso, un sostegno e uno sfondo per i quali si apprese *atemberli*: lo fecero, a pensarci meglio, in base a un bisogno ancora più fondamentale, cioè per ispirare paura e venerazione a se stessi. Trovando in sé tutti i giudizi di valore rivolti *contro* se stessi, dovettero abbattere ogni sorta di sospetto e resistenza contro E «filosofo in sé». Lo fecero, come uomini di età terribili, con mezzi terribili: la crudeltà contro di sé, un'inventiva macerazione di sé – fu questo lo strumento principale di codesti eremiti e riformatori del pensiero assetati di potere, i quali avevano bisogno di far violenza anzitutto in se medesimi agli dèi e alla tradizione per poter *credere* essi stessi alla loro riforma. Ricordo la famosa storia del re Vifvamitra<sup>19</sup>, che da millenari automartiri trasse per sé un tale senso di potenza e fiducia da intraprendere l'edificazione di un *nuovo cielo*: simbolo inquietante della storia dei filosofi più antica e più recente sulla terra – chiunque, in una qualsiasi epoca, ha edificato un «nuovo cielo», ha trovato E potere per farlo anzitutto nel *proprio inferno*... Riassumiamo tutto questo stato di cose in brevi formule. Lo spirito filosofico ha sempre dovuto, come prima cosa, travestirsi e trasformarsi nei tipi dell'uomo contemplativo *già stabiliti*, come sacerdote, mago, indovino e in genere uomo religioso, *per essere* in qualche misura anche soltanto *possibile*; per molto tempo *Pideale ascetico* è servito al filosofo come forma fenomenica, come condizione di esistenza – egli dovette *appresentar* lo per poter essere filosofo, e dovette *credervi* per poterlo rappresentare. L'arieggiamento appartato caratteristico dei filosofi, che nega E monde, è ostile alla vita, non crede nei sensi e si desensualizza – atteggiamento che è stato mantenuto fino ai nostri tempi acquistando così validità quasi come *Vatteggiamento filosofico in sé* – è soprattutto una conseguenza de Uo stato di necessità de Ue condizioni tra cui la filosofia in genere sorse e si stabilì: in quanto cioè per E tempo più lungo la filosofia non sarebbe stata *affatto possibile* su Ua terra senza un involucro e un rivestimento ascetico, senza un ascetico fraintendimento di sé. Esprimendomi in modo intuitivo ed evidente: fino ai nostri tempi il *prete ascetico* ha fornito la ripugnante e fosca forma larvale sotto la quale soltanto la filosofia ha potuto vivere e muoversi cautamente intorno... E ciò veramente *cambiato*? E stata infine la variopinta e pericolosa farfalla, quello «spirito» che questa larva nascondeva in sé, veramente sbizzolito e lasciato uscire alla luce, grazie a un mondo più solatio, più caldo, più luminoso? C'è oggi già abbastanza fierezza, audacia, valore,

sicurezza di sé, volontà dello spirito, volontà di responsabilità, *libertà di volere* perché «il filosofo» sia ormai realmente *possibile* sulla terra?...

11

Soltanto adesso, dopo avere inquadrato la figura del *prete ascetico*, veniamo a toccare seriamente da presso il nostro problema: che cosa significa l'ideale ascetico? – soltanto adesso esso diventa «serietà»; abbiamo ormai di fronte il vero e proprio *representante della serietà* in genere. «Che cosa significa ogni serietà?» – questa domanda ancora più fondamentale affiora qui forse già sulle nostre labbra: una domanda per fisiologi, come è giusto, sulla quale però per il momento soprassediamo. Il prete ascetico ha in quell'ideale non solo la sua fede, ma anche la sua volontà, il suo potere, il suo interesse. Il suo *diritto* all'esistenza sta e cade con quell'ideale: qual meraviglia se qui ci imbattiamo in un terribile avversario, posto cioè che noi fossimo gli avversari di quell'ideale? in un avversario che lotta per la sua esistenza contro i negatori dell'ideale stesso?... D'altra parte, fin dappprincipio non è probabile che una posizione in tal modo interessata rispetto al nostro problema riuscirà a questo specialmente vantaggiosa; è difficile che il prete ascetico costituisca egli stesso il più felice difensore del suo ideale, per la stessa ragione per cui di solito non riesce nel suo intento una donna che intraprenda di difendere «la donna in sé» – e tanto più che rappresenti l'arbitro e il giudice più obiettivo della controversia qui sollevata. E più facile che noi dobbiamo aiutarlo – questo è già adesso palmare – a difendersi bene contro di noi, che non che dobbiamo temere di essere da lui troppo ben confutati... Il pensiero, intorno al quale qui si combatte, è il *giudizio sul valore* della nostra vita che danno i preti ascetici: quest'ulti – ma (insieme con ciò a cui essa appartiene, «natura», «mondo», tutta quanta la sfera del divenire e della caducità) viene messa da loro in relazione con un'esistenza di tutt'altra specie, con la quale essa sta in un rapporto antitetico ed esclusivo, *a meno che* non si rivolga magari contro se medesima, *non rinneghi se stessa*. In questo caso, nel caso di una vita ascetica, la vita è considerata un ponte per quell'altra esistenza. L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si debba alla fine ripercorrere a ritroso fino al punto da cui lo si è intrapreso; o come un errore che si confuti – *sidebba* confutare – con l'azione; giacché *esige* che si proceda con lui, imponendo, dove può, il suo *giudizio sul valore* dell'esistenza. Che cosa significa ciò? Un tale mostruoso modo di valutare non sta scritto nella storia dell'uomo come un caso d'eccezione o una curiosità: è uno dei fatti più diffusi e durevoli che vi siano. Letti da un astro remoto, le lettere maiuscole della nostra esistenza terrena indurrebbero forse a concludere che la terra è la vera e propria *stella*

*ascetica*, un angolo di creature scontente, boriose e ripugnanti, che non sanno affatto liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra e di ogni vita, e che fanno a se stesse il maggior male possibile per il piacere di farselo: probabilmente il loro unico piacere. Consideriamo dunque come regolarmente, come universalmente, come quasi in tutti i tempi il prete ascetico faccia la sua apparizione: egli non appartiene a nessuna razza particolare, prospera dappertutto, viene fuori da ogni classe. Non che abbia magari coltivato e trapiantato per eredità il suo modo di valutare: è vero il contrario – un profondo istinto gli vieta anzi, in linea di massima, di proliferare. Dev'essere una necessità di prim'ordine, quella che fa germogliare e prosperare sempre di nuovo questa *specieostile alla vita* – deve esserci certo un *interesse della vita stessa* che un tale tipo di contraddizione non si estingua. Giacché una vita ascetica è una contraddizione in termini: regna qui un *ressentiment* senza pari, quello di un istinto e di una volontà di potenza insaziati, che vorrebbero dominare non su qualcosa della vita ma sulla vita stessa, sulle sue condizioni più profonde, più forti, più sotterranee; qui viene fatto un tentativo di usare la forza per ostruire le scaturigini della forza; qui lo sguardo verde e maligno si rivolge contro la prosperità fisica stessa, in particolare contro la sua espressione, la bellezza e la gioia; mentre si sente e *sicerca* un compiacimento nel fallire, nell'intristire, nel dolore, nella disgrazia, nella bruttezza, nell'espiazione volontaria, nella mortificazione, nella flagellazione e nel sacrificio di sé. Tutto questo è paradossale in sommo grado: ci troviamo qui di fronte a una discordanza che *si vuole* discordante, che *si gode* di se stessa in questo soffrire e diventa anzi sempre più sicura di sé e più trionfante nella stessa misura in cui *diminuisce* il suo primo presupposto, la vitalità fisiologica. «Il trionfo proprio nell'estrema agonia»: sotto questo segnacolo superlativo combatte da tempi immemorabili l'ideale ascetico; in questo enigma di seduzione, in questa immagine di estasi e tormento esso ha conosciuto la sua luce più sfolgorante, la sua salvezza, la sua vittoria finale. *Crux, nux, lux*<sup>20</sup> – queste tre cose sono per esso una sola,

Posto che una tale volontà incarnata di contraddizione e di contronatura sia indotta a *filosofare*: su che cosa sfogherà il suo più intimo arbitrio? Su quello che, nel modo più sicuro, viene sentito come vero, come reale; cercherà *l'errore* proprio là dove il vero istinto vitale impianta la verità nel modo più incondizionato. Abbasserà, per esempio, come facevano gli asceti della filosofia Vedanta, la corporeità a illusione, e così pure il dolore, la molteplicità, tutta la contrapposizione dei concetti di «soggetto» e «oggetto» –

errori, nient'altro che errori! Negar fede al proprio Io, negare a se stessi la propria realtà – quale trionfo! – già non più soltanto sui sensi, sull'evidenza: un genere di trionfo di gran lunga superiore, una violenza e crudeltà fatta *allaragione*: voluttà, questa, che raggiunge il culmine quando il disprezzo di sé, la derisione di sé della ragione decreta: «*Esiste un regno della verità e dell'essere, ma proprio la ragione ne è esclusa*»... (Detto incidentalmente, finanche nel concetto kantiano di «carattere intelligibile delle cose» sopravvive qualcosa di questa lasciva discordanza ascetica, che ama volgere la ragione contro la ragione. «Carattere intelligibile», cioè, significa in Kant una specie di conformazione delle cose, di cui l'intelletto comprende esattamente questo, che essa per l'intelletto *è in tutto e per tutto inintelligibile*). Ma non siamo alla fine ingrati, proprio come uomini della conoscenza, verso tali risoluti rovesciamenti delle prospettive e valutazioni abituali, con cui lo spirito ha per troppo tempo inferito contro se stesso in maniera apparentemente sacrilega e infruttuosa; vedere, in tal modo, per una volta diversamente, *volere vedere diversamente*, è una non piccola disciplina e preparazione dell'intelletto a quella che sa a un giorno la sua «obiettività» – quest'ultima non intesa come «contemplazione disinteressata» (che è una mostruosità concettuale e un controsenso), bensì come la facoltà *di avere in proprio potere* di combinare e scombinare il proprio prò e contro, in modo che si riesca a utilizzare per la conoscenza proprio *la diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive. Da ora in poi, infatti, signori filosofi, guardiamoci meglio dalla pericolosa, vecchia frottole concettuale che ha postulato un «puro soggetto della conoscenza senza volontà, senza dolore e senza tempo»; guardiamoci dall'abbraccio di concetti contraddittori come «ragione pura», «spiritualità assoluta», «conoscenza in sé»: – qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può essere affatto pensato, un occhio che non avrebbe assolutamente alcuna direzione, in cui sarebbero troncate, mancherebbero le forze attive e interpretanti, grazie alle quali soltanto il vedere diventa un vedere qualcosa; qui viene dunque sempre preteso un controsenso e un controconcetto di occhio. Si dà *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un conoscere prospettico; *e quanti più* affetti lasciamo parlare su una cosa, *quanti più* occhi, occhi diversi, siamo capaci di aprire sulla stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro «concetto» di questa cosa, la nostra «obiettività». Ma eliminare la volontà in genere, sospendere tutti quanti gli affetti, sempreché lo potessimo: come, non significherebbe *questo castrare* l'intelletto?...

Ma torniamo indietro. Una tale autocontraddizione, quale sembra essere



rappresentata dall'asceta «la vita *controlla* vita», risulta – questo è subito palmare – a una verifica fisiologica e non più psicologica, semplicemente assurda. Essa può essere soltanto *apparente*; dev'essere una specie di espressione provvisoria, una interpretazione, una formula, un aggiustamento, un fraintendimento psicologico di qualcosa, la cui genuina natura non potè, a lungo, essere compresa, a lungo, essere definita *di per sé* – una semplice parola, incastrata in un'antica *lacuna* della conoscenza umana. E per contrapporvi in breve lo stato dei fatti: *l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e di salvezza di una vita degenerante*, che cerca con tutti i mezzi di mantenersi e lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono incessantemente, con nuovi mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali, rimasti intatti. L'ideale ascetico è un tale mezzo; dunque le cose stanno in modo esattamente contrario a quel che credono gli ammiratori di questo ideale – in esso e con esso la vita lotta con la morte *e controlla* morte, l'ideale ascetico è un accorgimento nella *conservazione* della vita. Che esso abbia potuto dominare e acquistare potenza sugli uomini nella misura che la storia insegna, in particolare dovunque si è affermata la civiltà e l'ammansimento degli uomini, in ciò si esprime un grande fatto: la *morbosità* del tipo umano esistito finora o almeno dell'uomo ammansito, la lotta fisiologica dell'uomo con la morte (o più esattamente: con il tedio della vita, con l'estenuazione, con il desiderio della «fine»). Il prete ascetico è il desiderio incarnato di un essere altro, di un essere altrove, e invero il sommo grado di questo desiderio, il suo ardore e la sua passione; ma appunto la *potenza* del suo desiderare è qui il ceppo che lo incatena, appunto in tal modo diventa lo strumento che deve impegnarsi per creare condizioni più favorevoli per Tesser qui e l'essere uomini – appunto con questa *potenza* egli trattiene nell'esistenza tutto il gregge dei malriusciti, degli amareggiati, degli sfortunati, dei disgraziati, dei sofferenti – di – sé di ogni tipo, mettendosi istintivamente alla loro testa come pastore. Già mi si capisce: questo prete ascetico, questo apparente nemico della vita, questo *negatore* – proprio lui appartiene alle grandissime potenze *conservatrici e affermatrici* della vita... Da che cosa dipende quella morbosità? Giacché l'uomo è più malato, insicuro, mutevole, instabile di qualunque animale, non v'è dubbio – egli è? animale malato: da che cosa proviene ciò? Sicuramente egli ha anche osato, innovato, affrontato, sfidato il destino più di tutti gli altri animali presi insieme: egli, il grande sperimentatore di se stesso, l'insoddisfatto, l'insaziato, che si batte per l'ultima supremazia sugli animali, sulla natura e sugli dèi – egli, che è ancor sempre l'invitto, l'essere dall'eterno futuro, che per l'incalzare della sua stessa forza non trova più pace, sicché il suo avvenire, come uno sprone, gli fruga inesorabilmente nella carne di ogni presente – come non

sarebbe, un tale coraggioso e ricco animale, anche quello più minacciato, quello più a lungo e più profondamente malato tra tutti gli animali malati?... L'uomo è sazio di ciò, abbastanza spesso, vi sono intere epidemie di questa saturazione (così intorno al 1348, al tempo della danza macabra); ma anche questa nausea, questa stanchezza, questo fastidio di se stessi – tutto erompe da lui con tale potenza da ridiventare subito una nuova catena. Il suo No, che egli dice alla vita, porta alla luce, come per magia, una quantità di più squisiti Sì; anzi, se *siferisce*, questo maestro di distruzione, di autodistruzione – poi è la ferita stessa che lo costringe a *vivere*...

14

Quanto più la morbosità è normale nell'uomo – e noi non possiamo contestare questa normalità – tanto più si dovrebbero tenere in onore i rari casi di potenza fisica e spirituale, *icolpi di fortunadell'uomo*, tanto più rigorosamente si dovrebbero preservare i benriusciti dall'aria peggiore, l'aria dei malati. Lo si fa?... I malati sono il massimo pericolo per i sani; *nondai* più forti viene il male per i forti, bensì dai più deboli. Lo si sa?... In linea di massima non è affatto la paura per l'uomo quella della quale si possa desiderare una diminuzione: giacché questa paura costringe i forti a essere forti e, in certi casi, terribili – essa *conservail* tipo dell'uomo benriuscito. Quel che sarebbe da temere, quel che ha effetti disastrosi come nessun altro disastro, non sarebbe la grande paura, bensì a *grandenausea* per l'uomo; come pure la *grandepietà* per l'uomo. Po sto che un giorno queste due cose si accoppiassero, ne verrebbe subito al mondo, inevitabilmente, una delle cose più sinistre, l'«ultima volontà» dell'uomo, la sua volontà di nulla, il nichilismo. E in realtà molte cose sono a ciò predisposte. Chi non ha soltanto il naso per odorare, ma anche occhi e orecchie, sente quasi dappertutto, ovunque muova i suoi passi, qualcosa come l'aria di un manicomio, di un ospedale – parlo, come naturale, dei campi culturali dell'uomo, di ogni specie di «Europa» che alla fin fine esiste sulla terra. *Imorbosisono* il grande pericolo per l'uomo, non i malvagi, non gli «animali da preda». Coloro che sono fin dappprincipio disgraziati, vinti, spezzati – sono questi, sono *i più deboliquelli* che più minano la vita tra gli uomini, che più pericolosamente avvelenano e mettono in questione la nostra fiducia nella vita e nell'uomo. Dove d si potrebbe sottrarre a quello sguardo velato, del quale si porta con sé una profonda tristezza, a quello sguardo rivolto all'indietro dell'abor-to-di-natura fin dall'inizio, che rivela come un tale uomo parla a se stesso – quello sguardo che è un sospiro. «Ah, se potessi essere un altro qualunque!»: così sospira questo sguardo. «Ma non c'è speranza. Sono quello che sono: come potrei sbarazzarmi di me stesso? E tuttavia – *sono sazio*

*di mel*»... Su questo terreno del disprezzo di sé, un vero e proprio terreno paludoso, cresce ogni erbaccia, ogni pianta velenosa, e tutto è così piccolo, così nascosto, così disonesto, così dolciastro. Qui brulicano i vermi dei sentimenti di vendetta e di rancore; qui l'aria puzza di cose occulte e inconfessabili; qui si tesse costante-mente la rete della congiura più maligna – la congiura dei sofferenti contro i benriusciti e vittoriosi, qui l'aspetto stesso dell'uomo vittorioso è *odiato*. E quanta bugiarderia per non riconoscere questo odio come odio! Che sloggio di grandi parole e atteggiamenti, che arte di «proba» diffamazione! Questi malriusciti: che nobile eloquenza mascella dalle loro labbra! Quanta zuccherosa, viscida, umile devozione galleggia nei loro occhi! Che cosa vogliono veramente? Come *minimorappresentare* la giustizia, l'amore, la saggezza, la superiorità – è questa l'ambizione di coesti «intimi», di coesti malati! E quanto rende abili una tale ambizione! Si ammira specialmente l'abilità da falsari con cui viene qui imitato il conio della virtù, perfino il tintinnio, il dorato tintinnio della virtù. Oggi essi hanno in tutto e per tutto preso in affitto per sé la virtù, questi deboli e malati inguaribili, non ve dubbio: «Noi soltanto siamo i buoni, i giusti», così parlano. «Noi soltanto siamo *glihomines honae voluntatis*». Si aggirano tra noi come rimproveri viventi, come ammonimenti nei nostri riguardi – quasi che salute, efficienza, robustezza, orgoglio, senso di potenza fossero già in sé cose viziose che si dovessero un giorno scontare, scontare amaramente. Oh, come essi stessi sono in fondo pronti a *fars*scontare, che sete hanno di *farsicarnifici*! Tra loro abbondano i vendicativi travestiti da giudici, che portano sempre in bocca la parola «giustizia» come bava velenosa, fan boccuccia su ogni cosa e sono sempre pronti a sputare su tutto quanto non ha l'aria scontenta e se ne va di buon animo per la sua strada. Tra loro non manca nemmeno la nauseantissima genia dei vanesi, aborti menzaci che si affannano per farla da «anime belle» e per portare magari al mercato la loro guasta sensualità, avvolta in versi e altri pannolini come «purezza del cuore»; la genia degli onanisti morali e dei «soddisfacitori di se stessi». La volontà dei malati di rappresentare una *qualsivoglia* forma di superiorità, il loro istinto per le vie traverse che menano a una tirannia sui sani – e dove altro mai non si troverebbe questa volontà di potenza proprio dei più deboli! La donna malata in particolare: nessuno la supera nelle raffinatezze del comandare, dell'opprimere e del tiranneggiare. A tal fine la donna malata non risparmia niente di vivo e niente di morto, dissotterra le cose più sepolte (i Bogo dicono: «la donna è una iena»). Si guardi il retroscena di ogni famiglia, di ogni corporazione, di ogni comunità: dappertutto la lotta dei malati contro i sani – una lotta silenziosa per lo più con polverine velenose, con punture di aghi, con una perfida mimica della sopportazione, ma talvolta anche con quel fariseismo da malati dei

gestireboanti, che ama più di tutto recitare la commedia della «nobile indignazione». Fin negli spazi consacrati della scienza vorrebbe farsi sentire, il rauco latrato di indignazione dei cani ammorbati, la mordace bugiarderia e furia di tali «nobili» farisei (ricordo ancora ai lettori che hanno orecchie quel berlinese apostolo della vendetta, Eugen Dühring, che oggi in Germania fa luso più indecoroso e ripugnante della grancassa morale: Dühring, il primo fanfarone della morale che esista oggi, anche tra i suoi simili, gli antisemiti). Sono tutti uomini del *ressentiment*, questi esseri fisiologicamente tarati e bacati, tutto un *humustremante* di sotterranea vendetta, inesauribile, insaziabile negli accessi contro i felici e del pari nelle mascherate della vendetta, nei pretesti della vendetta. Quando giungerebbero essi veramente al loro ultimo, più sottile, più sublime trionfo nella vendetta? Indubbiamente quando riuscissero a *trasferire nella coscienza* dei felici la loro propria miseria, ogni miseria in genere, in modo che questi cominciassero un giorno a vergognarsi della loro felicità e forse si dicessero tra loro: «è una vergogna, essere felici! *Ce troppe miseria!*»... Ma non potrebbe esservi equivoco maggiore e più funesto che se in tal modo i felici, i benriusciti, i forti di corpo e di spirito prendessero a dubitare del loro *diritto alla felicità*. Basta con questo «mondo alla rovescia»! Basta con questo ignominioso rammollimento del sentimento! Che i malati *non* facciano ammalare i sani – e ciò sarebbe un tale rammollimento – dovrebbe ben essere questo il punto di vista supremo sulla terra. Ma a ciò occorre prima d'ogni altra cosa che i sani rimangano *separati* dai malati, al riparo finanche dalla vista dei malati, perché non si prendano per malati. O il loro compito sarebbe forse di farsi infermieri o medici?... Ma non potrebbero misconoscere o rinnegare il *loro* compito in un modo peggiore – il superiore *non deve* abbassarsi a strumento dell'inferiore, il *pathos* della distanza <sup>21</sup> *deve* mantenere anche i compiti separati per tutta la temità! Il loro diritto di esistere, la priorità della campana dal suono pieno rispetto a quella stonata e fessa, è infatti mille volte maggiore; essi soltanto sono *imallevatori* dell'avvenire, essi soltanto sono *obbligati* per il futuro dell'umanità. Ciò che essi possono, ciò che essi devono, i malati non lo potrebbero e dovrebbero mai; ma *affinché* possano quel che essi soltanto devono, in che modo potrebbero essere ancora liberi di fare i medici, i consolatori, i «redentori» dei malati? E perciò aria buona! Aria buona! E alla larga comunque da tutti i manicomi e gli ospedali della cultura! E per questo, buona compagnia, la *nostra* compagnia! O la solitudine, se così dev'essere! Ma alla larga comunque dai miasmi del marciume interiore e della segreta verminaia dei malati!... Affinché, cioè, ancora per un po' almeno, difendiamo noi stessi, amici miei, dalle due pesti peggiori, che possono essere tenute in riserva proprio per noi – *dalla grande nausea per l'uomo! dalla grande pietà per l'uomo!...*

Se si è compreso in tutta la sua profondità – ed esigo che proprio qui *siprenda in profondità, sicomprenda in profondità* – in che senso non può assolutamente essere compito dei sani attendere ai malati, far sani 1 malati, si è anche compresa con ciò un'ulteriore necessità – la necessità di medici e infermieri *siano essi stessi malati*. E ormai stringiamo con entrambe le mani il senso del prete ascetico. Il prete ascetico dev'essere da noi considerato come il salvatore, il pastore e l'avvocato predestinato del gregge malato: solo in tal modo possiamo comprendere la sua enorme missione storica. Il *governo dei sofferenti* è il suo regno, a esso lo indirizza il suo istinto, in esso egli ha la sua arte più personale, la sua maestria, il suo genere di felicità. Dev'essere egli stesso malato, dev'essere in tutto e per tutto affine ai malati e agli sventurati, per capirli – per capire sé con loro; ma deve anche essere forte, ancora più padrone di sé che degli altri, intatto specialmente nella sua volontà di potenza, per avere la fiducia e la paura dei malati, per poter essere per loro sostegno, resistenza, appoggio, costrizione, maestro di disciplina, tiranno, Dio. Egli lo deve difendere, il suo gregge – contro chi? Contro i sani, non v'è dubbio, anche contro l'invidia per i sani; dev'essere *l'avversario e il disprezzatore* naturale di ogni sanità e forza ruvida, impetuosa, sfrenata, dura, violenta – rapace. Il prete è la prima forma dell'animale *delicato*, che disprezza ancor più facilmente che non odi. Non gli sarà risparmiato di condurre guerre con gli animali da preda, una guerra d'astuzia (dell'«intelligenza») più che della forza, come ben s'intende – a ciò avrà bisogno in certi casi quasi di fare di sé un nuovo tipo di animale da preda o almenodi *significarlo* – una nuova terribilità ferina, nella quale l'orso bianco, l'agile fredda tigre in agguato e non meno la volpe sembrano legati in un'unità altrettanto attraente che terrificante. Se costretto dalla necessità, ben si fa allora avanti aggrondato come un orso, imponente, accorto, freddo, rivestito di falsa superiorità, come araldo e portavoce di potenze misteriose, finanche in mezzo all'altra specie degli animali da preda, risoluto a seminare dove può su questo terreno dolore, discordia, autocontraddizione, e, fin troppo sicuro della sua arte, a dominare sempre *sofferenti*. Porta con sé unguenti e balsamo, non v'è dubbio; ma prima ha bisogno di ferire, per far da medico; poi, placando il dolore causato dalla ferita, *avvelena nel contempo la ferita* – soprattutto di questo infatti s'intende, questo incantatore e domatore di belve, nella cui cerchia tutto quel che è sano diventa necessariamente malato e tutto quel che è malato diventa necessariamente inoffensivo. Difende in realtà abbastanza bene il suo gregge malato, questo strano pastore – lo difende anche contro esso stesso, contro la cattiveria, la perfidia, la malevolenza che covano nel gregge stesso e

quant'altro è proprio di tutti i morbosi e malati tra loro; combatte abilmente, duramente e in segreto, contro l'a-narchia e l'autodissoluzione che ogni volta si rigenerano all'interno del gregge, nel quale si accumula sempre più quella pericolosissima sostanza deflagrante ed esplosiva, il *ressentiment*. Far scoppiare questo esplosivo in modo che non faccia saltare in aria né il gregge né il pastore, è questa la sua abilità più caratteristica, anche la sua suprema utilità. Se si volesse riassumere nella formula più breve il valore dell'esistenza sacerdotale, bisognerebbe dire senz'altro: il prete è *colui che cambia la direzione del ressentiment*. Ogni sofferente cioè cerca istintivamente una causa del suo dolore; o meglio, un autore, o più precisamente, un autore *colpevole*, sensibile al dolore – insomma un qualunque essere vivente su cui possa, con un qualunque pretesto, sfogare i suoi umori, materialmente *o in effigie*; giacché scaricare la piena dei suoi sentimenti è il massimo tentativo di alleviamento, cioè *distordimento* del sofferente, il suo narcotico involontariamente bramato contro il tormento di qualsivoglia specie. In questo soltanto è da ricercare, a mia presunzione, la vera causa fisiologica del *ressentiment*, della vendetta e affini, in un desiderio dunque di *ottundimento del dolore per mezzo della passione* – la si cerca invece normalmente, molto erroneamente, come mi sembra, nel contraccolpo difensivo, nella mera misura protettiva di reazione, «moto riflesso» nel caso di qualche improvvisa lesione e minaccia, del tipo che la rana senza testa compie ancora per sbarazzarsi di un acido corrosivo. Ma la differenza è fondamentale: nell'un caso si vuole evitare di essere ancora danneggiati in futuro, nell'altro si vuole *smorzare* un dolore tormentoso, segreto, che sta diventando insopportabile, con un'emozione più forte, di qualsiasi natura, eliminandolo per il momento almeno dalla coscienza – a ciò occorre una passione, una passione il più possibile selvaggia e, per suscitarsela, il primo pretesto che capita. «Qualcuno deve avere la colpa del fatto che mi sento male» – questo modo di ragionare è caratteristico di tutti i malaticci, e tanto più quanto più rimane loro nascosta la vera causa del loro sentirsi male, quella fisiologica (essa può risiedere per esempio in un'affezione del *nervus sympathicus* in un'esagerata secrezione di bile, o in una povertà di solfati e di fosfati nel sangue<sup>22</sup> o in stati di ipertensione del basso ventre che fanno ristagnare la circolazione sanguigna o in una degenerazione delle ovaie e simili). I sofferenti sono tutti quanti terribilmente pronti a trovare e a inventare pretesti per passioni dolorose; assaporano già il loro insospettirsi, l'arrovellarsi sulle cattiverie e gli apparenti pregiudizi ricevuti, rovistano nelle viscere del loro passato e presente alla ricerca di storie oscure e problematiche, dove sono liberi di crogiolarsi in qualche sospetto tormentoso e di inebriarsi del loro stesso veleno di malvagità – dilacerano le più vecchie ferite, si dissanguano riaprendo cicatrici da tempo rimarginate, fanno dell'amico, della moglie, del

figlio e di chiunque altro stia loro accanto dei malfattori. «Io soffro: qualcuno deve averne colpa» – così pensa ogni pecora malaticcia. Ma il suo pastore, il prete ascetico, le dice: «Proprio così, pecora mia! Qualcuno deve averne colpa; ma sei tu stessa questo qualcuno, tu soltanto ne hai colpa – *tu soltanto hai colpa di te stessa!*»... Ciò è abbastanza audace, abbastanza falso; ma una cosa almeno è raggiunta in tal modo: in tal modo si è *cambiata*, come ho detto, la direzione del *ressentiment*.

16

Si indovina ormai che cosa, secondo la mia idea, ha perlomeno *tentato*, con il prete ascetico, l'istinto artistico di risanamento della vita, e a che cosa sia dovuta servire una temporanea tirannia di tali concetti paradossali e paralogici come «colpa», «peccato», «peccaminosità», «corruzione», «dannazione»: a rendere *inoffensivo* fino a un certo grado i malati, a distruggere gli inguaribili per mezzo di loro stessi, a dare rigorosamente ai malati lievi la direzione verso se stessi, una direzione all'indietro del loro *ressentiment* («una sola cosa è necessaria»<sup>23</sup>), *sfruttando* così i cattivi istinti di tutti i sofferenti allo scopo dell'autodisciplina, dell'autosorveglianza e del *Tautosuperamento*. Con una «medicazione» di questo genere, una pura medicazione per mezzo delle emozioni, non si può assolutamente trattare, come ben s'intende, di una *veraguarigione* dei malati nel senso fisiologico; anzi, non si può neanche affermare che l'istinto della vita abbia, in qualche modo, avuto qui di mira e per scopo la guarigione. Una specie di concentrazione e organizzazione dei malati da una parte (la parola «Chiesa» è il nome più popolare per ciò), una specie di temporanea neutralizzazione dei sani–riusciti, di coloro che sono stati fusi in modo più compiuto dall'altra, lo spalancarsi quindi di *unabisso* tra sani e malati – questo è stato, per molto tempo, tutto! Ed era molto! *Era moltissimo!*... [Come si vede, io muovo in questa dissertazione da un presupposto che, per i lettori dei quali ho bisogno, non devo giustificare preliminarmente: che la «peccaminosità» dell'uomo non è un fatto ma solo l'interpretazione di un fatto, cioè di una distonia fisiologica – vista quest'ultima in una prospettiva morale–religiosa che per noi non ha più niente di vincolante. Per il fatto che qualcuno *sisenta* «colpevole», «peccaminoso», non è ancora assolutamente dimostrato che egli si senta così a buon diritto, non più di quanto è dimostrato che qualcuno sia sano per il fatto di sentirsi sano. Ci si ricordi dei famosi processi alle streghe: allora anche i giudici più sagaci e benevoli non dubitavano del fatto che sussistesse lì una colpa; le «*streghe*» *stesse non ne dubitavano* – e tuttavia la colpa non c'era<sup>24</sup>. Per esprimere tale presupposto in forma più ampia: lo stesso «dolore dell'anima»

non è minimamente per me un fatto bensì solo un'interpretazione (interpretazione causale) di fatti che a tutt'oggi non si possono formulare con esattezza, quindi qualcosa che è ancora perfettamente campato in aria e non è scientificamente vincolante – in realtà una parola grassa al posto di un punto interrogativo magro come un chiodo. Se uno non viene a capo di un «dolore della sua anima» ciò *non* dipende, detto grossolanamente, dalla sua «anima», ma più probabilmente dal suo ventre (per parlare grossolanamente, come ho detto: col che non è affatto espresso il desiderio di essere anche grossolanamente uditi, grossolanamente capiti...). L'uomo forte e ben riuscito digerisce le sue esperienze (fatti e misfatti compresi) come digerisce i suoi pasti, anche quando gli tocca ingoiare bocconi amari. Se uno non riesce a «spuntarla» con un'esperienza, questa specie di indigestione è altrettanto fisiologica di quell'altra – e per molti versi è in realtà solo una delle conseguenze dell'altra. Con un simile modo di pensare si può essere ancor sempre, detto tra noi, fermissimi avversari di ogni materialismo...]

Ma è veramente un *medico*, questo prete ascetico? Abbiamo già capito in che senso è appena permesso di chiamarlo medico, sebbene egli stesso ami sentirsi un «redentore» e farsi trattare da «redentore». Solo la sofferenza stessa, lo scoramento del sofferente, vengono da lui combattuti, *non* la loro causa, *non* la vera e propria malattia – e questa costituisce la nostra obiezione più fondamentale alle medicazioni sacerdotali. Ma una volta che ci si metta in quella prospettiva che soltanto il prete conosce e ha, non si finisce facilmente di ammirare tutto quanto egli ha, nella medesima, visto, cercato e trovato, *X* *Jalleviament* del dolore, il «consolare» di ogni genere – questo si rivela come il suo genio stesso. Con quanta inventiva ha inteso la sua missione di consolatore, con quanta spregiudicatezza e audacia ha scelto i mezzi confacenti! Si potrebbe chiamare il cristianesimo in particolare una grande tesoreria degli strumenti di consolazione più spirituali, tante sono le possibilità di ristoro, di lenimento e di narcotizzazione in esso accumulati, tanti gli ardimenti pericolosissimi e audacissimi all'uopo effettuati; con tanta finezza, con tanta sottigliezza, con tanta meridionale sottigliezza sono stati segnatamente da esso intuiti gli stimoli di passione con i quali si possono sconfiggere, almeno per qualche tempo, la profonda depressione, la plumbea estenuazione, la nera tristezza dei fisiologicamente impediti. Giacché, parlando in generale: in tutte le grandi religioni si è trattato in sostanza di combattere una certa stanchezza e pesantezza trasformatasi in epidemia. Si può presumere fin dappprincipio con una certa probabilità che di tempo in tempo, in



determinati punti della terra, *unsentimento di impedimento fisiologico* *si* *destinato* *quasi* necessariamente a impadronirsi di grandi masse, sentimento che però, per mancanza di sapere fisiologico, non entra in quanto tale nella coscienza in modo che se ne possa ricercare e sperimentare la «causa», il rimedio, anche soltanto sul piano psioologico-morale (questa cioè è la mia formula più generale per quella che viene detta comunemente una «religione»). Un tale sentimento di impedimento può avere le origini più svariate: può essere conseguenza di un incrocio di razze troppo eterogenee (o classi – le classi esprimono sempre anche differenze di origine e di razza: il «dolore cosmico» europeo, il «pessimismo» del secolo XIX è essenzialmente conseguenza di un'improvvisa insensata mescolanza di razze); o può essere condizionato da un'emigrazione difettosa – una razza arrivata in un clima per cui la sua capacità di adattamento non basta (il caso degli Indiani in India); o essere ripercussione della vecchiaia e della stanchezza della razza (pessimismo parigino dal 1850 in poi); o di una dieta sbagliata (alcolismo del Medioevo; assurdità dei *vegetarians*, che hanno comunque per sé l'autorità del nobile Cristoforo in Shakespeare<sup>25</sup>); o della corruzione del sangue, della malaria, della sifilide e simili (la depressione tedesca dopo la Guerra dei trent'anni, che appestò mezza Germania con brutte malattie, preparando il terreno per il servilismo tedesco, per la meschinità tedesca). In un tal caso si tenta ogni volta in grande stile una *lotta contro lo scoramento*. Informiamoci brevemente sulle sue principali pratiche e forme (qui lascio del tutto da parte, naturalmente, la vera e propria *lotta filosofica* contro lo scoramento, che suole esserci sempre in pari tempo – essa è abbastanza interessante, ma troppo assurda, troppo indifferente in pratica, troppo ragnatelata e da fannulloni, per esempio quando si tratta di dimostrare che il dolore è un errore, in base all'ingenuo presupposto che *debbas* comparire non appena l'errore vi diventa chiaro – e invece, guarda un po', si è ben guardato dallo scomparire...). In primo luogo si combatte lo scoramento dominante con mezzi che abbassano il sentimento della vita in genere al suo punto infimo. Possibilmente, nessuna volontà, nessun desiderio più; scansare tutto ciò che fa passione, che fa «sangue» (evitare il sale nei cibi: igiene dei *fachiri*); non amare, non odiare: imperturbabilità; non lavorare: mendicare; possibilmente niente donne o il meno donne possibile; dal punto di vista intellettuale, il principio di Pascal: «*il faut s'abêtir*». Risultato, espresso in termini psicologico-morali: «mortificazione», «santificazione»; espresso in termini fisiologici: ipnosi – il tentativo di raggiungere in via di approssimazione per l'uomo ciò che è *illetargo invernale* per alcune specie animali e *illetargo estivo* per molte piante dei climi torridi, un minimo di consumo e di ricambio organico, in cui la vita continui a mala pena a sussistere, senza veramente entrare nella coscienza. Per

questo fine è stata spesa una stupefacente quantità di energia umana – invano forse?...

Che talisportsmendella «santità», di cui tutte le epoche e quasi tutti i popoli sono ricchi, abbiano in realtà trovato un'effettiva liberazione da ciò che con un così rigorosotrainingcombattevano, non se ne può assolutamente dubitare – con l'aiuto del loro sistema di mezzi ipnotici sisbarazzaronoeffettivamente, in innumerevoli casi, di quella profonda depressione fisiologica: per la qual cosa il loro metodo è da annoverare tra i fatti etnologici più universali. Allo stesso modo, non si è affatto autorizzati a includere già in sé tra i sintomi della pazzia una tale intenzione di affamare la corporeità e i desideri (come ama fare una goffa specie di «spiriti liberi» e di nobili Cristo-fori divoratori diroastbeef). Tanto più è sicuro che essa apre lastradaverso ogni sorta di disturbi mentali, verso le «luci interiori» per esempio, come per gli esicasti<sup>26</sup> del Monte Athos, verso allucinazioni acustiche e ottiche, verso voluttuosi straripamenti ed estasi della sensualità (storia di santa Teresa). L'interpretazione che di stati del genere viene data da coloro che ne sono affetti, è stata sempre quanto più fantasiosa e falsa possibile, come ben s'intende; solo non si manchi di fare attenzione al tono della più convinta riconoscenza che risuona appunto già nellavolontàdi un tal modo di interpretare. Lo stato supremo, la redenzionestessa, quella ipnosi e pace totale finalmente raggiunta, è sempre per loro il mistero in sé, a esprimere il quale non bastano neanche i simboli più eccelsi, come prender dimora e rimpatriare nel focolle delle cose, come affrancarsi da ogni illusione, come «sapere», come «verità», come «essere», come distaccarsi da ogni finalità, da ogni desiderio, da ogni fare, come un al di là anche di bene e male. «Bene e male», dice il buddhista, «sono entrambi catene; sopra entrambi trionfò il Perfetto»; «Fatto e non fatto», dice chi crede nel Vedanta, «non gli arreca alcun dolore; il bene e il male egli se lo scrolla di dosso come un saggio: il suo regno non soffre più per alcun atto; al di là di bene e male: egli è andato al di là di entrambi<sup>27</sup>». Dunque una concezione di tutta l'india, altrettanto brahmanica che buddhistica (né nel modo di pensare indiano né in quello cristiano questa «redenzione» è considerataraggiungibilecon la virtù, con il miglioramento morale, per quanto in alto sia da loro posto il valore ipnotico della virtù; lo si tenga per fermo –del resto questo corrisponde semplicemente allo stato delle cose. L'essere rimaste in ciòveritiere, può essere forse considerato la migliore prova di realismo delle tre religioni maggiori, per altri versi così radicalmente moralizzate. «Per il sapiente non ci sono doveri»... «La redenzione non avviene per l'acquistodi virtù, poiché essa consiste nell'essere una sola cosa con il Brahman, incapace di incrementi di perfezione; e altrettanto poco con la dismissaledi difetti, poiché il Brahman, l'essere uno col quale è ciò che fa la redenzione, è eternamente

puro» – questi pass: del Commentario di Ānāpāna sono citati dal primo veroconoscitore della filosofia indiana in Europa, il mio amico Paul Deussen<sup>28</sup>). Teniamo dunque in onore la «redenzione» nelle grandi religioni. Per contro ci riesce un po' difficile rimanere seri di fronte all'apprezzamento che incontra già il sonno profondo in questi stanchi della vita divenuti troppo stanchi anche solo per sognare – il sonno profondo, cioè, inteso già come un addentrarsi nel Brahman, come raggiunta unio mystica con Dio. «Quand'egli poi si è perfettamente addormentato – è detto al riguardo nella “scrittura” più antica e venerabile – ed è pervenuto a un completo riposo, sicché non scorge più immagini di sogno, allora è, o caro, riunito all'essere, si è adcentrato in se stesso – stretto dal Sé di tipo conoscitivo, non ha più coscienza di ciò che è fuori o dentro.» Non oltrepassano questo ponte giorno e notte, non la vecchiaia, non la morte, non il dolore, non opera buona né opera malvagia. «Nel sonno profondo», dicano del pari gli adepti di questa profondissima fra le tre grandi religioni, «l'anima si innalza fuori da questo corpo, entra nella luce suprema e ne fuoriesce nella propria forma: e allora è il sommo spirito stesso, che si aggira intorno scherzando e giocando e dilettrandosi, sia con donne sia con carrozze sia con amici; allora non ripensa più a quest'appendice corporea a cui il prāṇa (respiro vitale) è aggiogato come un animale da tiro al carro». Ciò nonostante anche qui, come nel caso della «redenzione», dobbiamo tener presente che con ciò si esprime in fondo, per quanto sempre nella magnificenza dell'esagerazione orientale, nient'altro che quella valutazione che fu del lucido, freddo, greco freddo ma sofferente Epicuro: il senso ipnotico del nulla, la pace del sonno più profondo, Yassenza di dolore insomma – ciò può già valere, per i sofferenti e i radicalmente amareggiati, come sommo bene, come valore dei valori, ciò deve essere da loro apprezzato come positivo, sentito come il positivo stesso (secondo la stessa logica del sentimento, in tutte le religioni pessimistiche il nulla si chiama Dio).

Molto più spesso di un tale ipnotico ottundimento totale della sensibilità, della capacità di soffrire, che presuppone già forze più rare, soprattutto coraggio, disprezzo dell'opinione altrui, «stoicismo intellettuale», contro gli stati depressivi viene tentato un altro training che in ogni caso è più facile: l'attività meccanica. Che con essa un'esistenza sofferente venga alleviata in un grado non irrilevante, è fuori di ogni dubbio. Oggi questo fatto si chiama, alquanto disonestamente, «la benedizione del lavoro». L'alleviamento consiste nel fatto che l'interesse del sofferente viene in linea di massima stornato dalla sofferenza – che nella coscienza entra costantemente un fare e di nuovo

soltanto un fare, e quindi vi resta poco posto per il soffrire: giacché è stretta, questa camera della coscienza umana! L'attività meccanica e quanto vi si connette – come l'assoluta regolarità, l'obbedienza puntuale automatica, l'adozione una volta per tutte di un certo modo di vivere, il riempimento del tempo, una certa autorizzazione, anzi una certa disciplina all'«impersonalità», all'oblio di sé, all'«*incuria sui*»–: con che radicalità, con che sottigliezza il prete ascetico ha saputo far uso di tutto ciò nella lotta con il dolore! Proprio quando aveva a che fare con sofferenti dei ceti inferiori, con schiavi del lavoro o carcerati (o con donne, che sono per lo più le due cose nello stesso tempo, schiave del lavoro e carcerate), non ci voleva molto più di una piccola arte del cambiare i nomi e del ribattezzare per far loro vedere nelle cose odiate, da allora in poi, un beneficio, una relativa felicità – la scontentezza dello schiavo per la sua sortenonè stata comunque inventata dai preti. Un mezzo ancora più apprezzato, nella lotta contro la depressione, è la prescrizione di una piccola gioia, che è facilmente accessibile e può essere innalzata a regola. Di questo farmaco ci si serve spesso in connessione con quello sopra menzionato. La forma più frequente in cui la gioia è in tal modo prescritta come mezzo di cura, è la gioia del procurare gioia (come beneficiare, donare, alleviare, aiutare, consigliare, consolare, elogiare, far segno a distinzione). Prescrivendo «l'amore del prossimo», il prete ascetico prescrive in fondo un'eccitazione dell'istinto più forte e più affermatore della vita, anche se nella dose più prudente – la volontà di potenza. La felicità della «superiorità minima», che ogni beneficiare, giovare, aiutare, far segno a distinzione comporta, è il mezzo di consolazione di cui sogliono più abbondantemente servirsi i fisiologicamente impediti, sempreché siano ben consigliati; in caso diverso si fanno reciprocamente del male, obbedendo naturalmente allo stesso istinto fondamentale. Se si cercano le origini del cristianesimo nel mondo romano, si trovano associazioni di mutuo soccorso, associazioni per i poveri, i malati e le onoranze funebri, cresciute sullo strato infimo della società di allora, nelle quali questo rimedio principe contro la depressione veniva praticato con coscienza: la piccola gioia, quella del beneficio reciproco – era forse ciò, allora, qualcosa di nuovo, una vera e propria scoperta? Ora, in una «volontà di reciprocità», di educazione del gregge, di «comunità», di «cenacolo» in tal modo suscitata, quella volontà di potenza con ciò eccitata, sia pure nella sua forma più sparuta, è destinata a sua volta a prorompere in modo nuovo e molto più pieno: nella lotta contro la depressione l'educazione del gregge è un passo e una vittoria essenziale. Nello svilupparsi della comunità si rafforza anche per l'individuo un nuovo interesse, che molto spesso lo solleva al di sopra di ciò che è più personale nel suo malcontento, nel suo aborrimiento dis(«la de-spectio sui» di Geulincx)<sup>29</sup>. Tutti i malati e i malaticci aspirano

istintivamente, per il desiderio di scrollarsi di dosso il sordo scoramento e il senso di debolezza, a un'organizzazione gregale; il prete ascetico intuisce questo istinto e lo promuove; dove ci sono greggi, è l'istinto della debolezza che ha voluto il gregge e l'accortezza del prete che l'ha organizzato. Giacché, si faccia attenzione a ciò: per necessità naturale i forti tendono *asepararsi* altrettanto che i deboli *aunirsi*. Se i primi si uniscono, ciò accade soltanto in vista di un'azione aggressiva comune e di una comune soddisfazione della loro volontà di potenza, con forte resistenza della coscienza individuale; i secondi invece si congregano *colpiacere* proprio di questo congregarsi – il loro istinto è allora tanto appagato quanto l'istinto dei «signori» nati (ossia della specie predatrice solitaria uomo) viene in fondo irritato e inquietato dall'organizzazione. Sotto ogni oligarchia si cela sempre – tutta la storia lo insegna – la libidine dell'*tirannia*; ogni oligarchia trema costantemente a causa della tensione di cui ogni individuo in essa ha necessità per padroneggiare questa sua libidine (così era per esempio dei *Greci*). Platone lo attesta in cento passi, Platone, che conosceva i suoi simili – e se stesso...).

## 19

1 mezzi del prete ascetico di cui abbiamo fatto fin qui conoscenza – il totale ottundimento del senso della vita, l'attività meccanica, la piccola gioia, soprattutto quella dell'«amore del prossimo», l'organizzazione gregale, il risveglio del sentimento di potenza collettivo, in conseguenza del quale il tedio di sé dell'individuo viene soverchiato dal suo piacere per il prosperare della comunità – sono questi, misurati col metro moderno, i suoi mezzi *innocenti* nella lotta contro lo scoramento. Ma volgiamoci ora verso quelli più interessanti, verso quelli «colpevoli». Per essi tutti si tratta di una cosa sola: *dimi esorbitanza del sentimento* – usata questa come il mezzo di stordimento più efficace contro il sordo paralizzante lungo soffrire; per cui l'in-ventività sacerdotale è stata addirittura inesauribile nel pensare a fondo quest'unico problema: «*con che mezzi* ottiene un'esorbitanza del sentimento?»... Ciò suona duro, ed è palmare che suonerebbe più piacevole e giungerebbe forse meglio alle orecchie se io dicessi, mettiamo: «il prete ascetico si è sempre servito dell'*esaltazione* che è insita in tutte le passioni forti». Ma a che scopo accarezzare ancora le orecchie infrollite dei nostri moderni rammolliti? A che scopo ceder *da parte nostra* anche soltanto di un passo a una tartuferia delle loro parole? Per noi psicologi sarebbe già in dò una tartuferia dell'*azione*, a prescindere dal fatto che ci farebbe schifo. Oggi cioè uno psicologo ha il suo *buon gusto*! altri diranno: la sua probità), semmai lo ha in qualcosa, nel *topporsi* al modo di parlare vergognosamente ammantato di

morale in cui si ^ a poco a poco invischiato ogni moderno giudicare sull'uomo e sulle cose. Giacché non ci si inganni al riguardo: quello che costituisce il segno più caratteristico delle anime moderne e dei libri moderni *r\_on* è la menzogna, bensì l' *innocenza* incarnata nella bugiarderia moralistica. Dover riscoprire questa «innocenza» dappertutto – ciò costituisce forse la parte più ripugnante del nostro lavoro, di tutto il lavoro, in sé non privo di rischi, al quale oggi uno psicologo si deve sobbarcare; è una parte del *nostro* grande pericolo – è una via che forse conduce proprio *noi* alla grande nausea... Non dubito *a che* *cosas*o – tanto servirebbero, potrebbero servire, per questa posterità, i libri moderni (ammesso che abbiano durata, il che certo non è da temere, e ammesso del pari che vi sarà un giorno una posterità con un gusto più rigoroso, più duro, *più sano*) – *a che* *cosa* tutto il moderno in genere: come emetico – e ciò in virtù del suo sdolcinamento e della sua falsità morale, del suo intimo femminismo, che ama chiamarsi «idealismo» e comunque si crede idealismo. I nostri dotti di oggi, i nostri «buoni» non mentono – ciò è vero; ma questo *non* torna a loro onore! La vera menzogna, l'autentica risoluta «onesta» menzogna (sul cui valore si ascolti Platone)<sup>30</sup> sarebbe per loro qualcosa di gran lunga troppo rigoroso, troppo forte; richiederebbe quel che a essi non si può richiedere, che aprissero gli occhi su se stessi, che sapessero distinguere in se stessi tra «vero» e «falso». A essi si conviene soltanto la *menzogna disonesta*. Chiunque oggi si senta «un uomo buono» è perfettamente incapace di rapportarsi a una qualunque cosa altrimenti che in maniera *disonestamente bugiarda*, abissalmente bugiarda, ma innocentemente bugiarda, candidamente bugiarda, glaucopidamente bugiarda, virtuosamente bugiarda. Questi «uomini buoni» – essi sono adesso tutti quanti moralizzati in tutto e per tutto e, quanto a onestà, disonorati e guastati per tutta l'eternità; chi di loro reggerebbe ancora a una *verità* «sull'uomo»?... O, con una domanda più comprensibile: chi di loro sopporterebbe una biografia *vera* *ai*... Un paio di indizi: Lord Byron annotò su di sé qualcosa di molto personale, ma Thomas Moore era «troppo buono» per ciò: bruciò le carte del suo amico<sup>31</sup>. Lo stesso avrebbe fatto il dott. Gwinner<sup>32</sup>, esecutore testamentario di Schopenhauer; giacché anche Schopenhauer aveva annotato alcune cose su di sé e forse anche contro di sé («εις εαυτόν»). Il bravo Americano Thayer<sup>33</sup>, biografo di Beethoven, si è tutt'a un tratto fermato nel suo lavoro: giunto a un certo punto di quella vita rispettabile e ingenua, non vi ha retto più... Morale: quale uomo accorto scriverebbe ancora oggi una parola onesta su di sé? Dovrebbe già appartenere all'Ordine della santa temerità. Ci si promette un'autobiografia di Richard Wagner<sup>34</sup>: chi dubita che sarà un'autobiografia *accorta*)... Ricordiamoci ancora del comico orrore che il prete cattolico Janssen<sup>35</sup> ha suscitato con la sua immagine, riuscita angolosa e innocua oltre ogni dire, del movimento della Riforma in Germania. Quante

cose non si potrebbero finalmente fare, se una volta qualcuno ci raccontasse questo movimento *diversamente*, se una volta un vero psicologo ci raccontasse un vero Lutero, non più con la scempiaggine moralistica di un parroco di campagna, non più con la dolciastra e riguardosa verecondia degli storici protestanti, bensì magari con un'impavidità alla Taine, per *fortezza d'animo* e non per calcolata indulgenza verso la *fortezza*?... (I Tedeschi, detto incidentalmente, sono ancora riusciti a produrre, da ultimo, abbastanza bellamente il tipo classico di tale indulgenza – se lo possono già ascrivere, ascrivere a loro gloria: cioè nel loro Leopold Ranke, questo classico *advocatus* nato di ogni *causa fortior*, questo accortissimo di tutti gli accorti «uomini dei fatti»).

Ma mi si sarà già capito – motivo sufficiente, non è vero, perché, tutto sommato, noi psicologi non riusciamo oggi a liberarci di una certa diffidenza verso noi stessi?... Probabilmente anche noi siamo ancora «troppo buoni» per il nostro mestiere, probabilmente anche noi siamo ancora vittime, preda, malati di questo gusto moralizzato del tempo, quantunque ce ne sentiamo anche gli spregiatori – probabilmente esso infetta pure noi. Ma contro che cosa metteva in guardia quel diplomatico<sup>36</sup> quando parlava ai suoi pari? «Diffidiamo soprattutto, signori miei, dei nostri primi moti!» diceva; «*essi sono quasi sempre buoni*»... Così, oggi, anche ogni psicologo dovrebbe parlare ai suoi pari... E con ciò ritorniamo al nostro problema, che in realtà esige da noi un certo rigore, una certa diffidenza in particolare verso i «primi moti». *L'ideale ascetico al servizio di un intenzionata esorbitanza del sentimento* – chi ricorda la dissertazione precedente potrà già anticipare nell'essenziale il contenuto di quanto resta da esporre, condensato in queste undici parole. Sciogliere per una volta l'anima umana da tutte le sue commessure, immergerla in terrori, geli, ardori e rapimenti in modo che si affranchi, come per un fulmine, da ogni piccolezza e meschinità dello scoramento, della cupezza, dell'amarezza: quali vie menano a questa meta? e quali di esse nel modo più sicuro?... In fondo tutte le grandi passioni hanno un potere in tal senso, sempreché si scarichino all'improvviso: collera, paura, voluttà, vendetta, speranza, trionfo, disperazione, crudeltà; e veramente il prete ascetico ha preso spregiudicatamente al suo servizio *Xinteramuta* di cani selvaggi che è nell'uomo, sguinzagliando ora questo ora quello, sempre allo stesso scopo: risvegliare l'uomo dalla lenta tristezza, mettere in fuga almeno per qualche tempo il suo sordo dolore, la sua esitante miseria, sempre anche alla luce di un'interpretazione e «giustificazione» religiosa. Ogni esorbitanza del

sentimento del genere si fa poi *pagare*, ciò s'intende da sé – rende il malato più malato – e perciò questa specie di rimedi contro il dolore, misurata col metro moderno, è una specie «colpevole». Si deve tuttavia, poiché lo esige l'equità, tanto più insistere sul fatto che essa è stata praticata *con buona coscienza*, che il prete ascetico l'ha prescritta credendo nel modo più profondo alla sua utilità, anzi indispensabilità – e abbastanza spesso quasi spezzandosi per lo strazio da lui creato; così pure, che i veementi contraccolpi fisiologici di tali eccessi, forse addirittura i disturbi mentali, non contrastano veramente, in fondo, con tutto il senso di questa specie di terapia: che, come si è già avuto modo di indicare, *non* mirava a guarire dalle malattie bensì a combattere lo scoramento ingenerato dalla depressione, a mitigarlo e a smorzarlo. Questo fine fu raggiunto anche *così*. Il colpo maestro che il prete ascetico si permise, per far risuonare nell'anima umana ogni sorta di musica straziante ed estasiata, fu compiuto – lo sanno tutti – con la strumentalizzazione del *sentimento di colpa*. La cui origine è stata sommariamente accennata nella precedente dissertazione – come un frammento di psicologia animale e niente più: ivi il sentimento di colpa ci venne incontro per così dire allo stato grezzo. Soltanto sotto le mani del prete, autentico artista dei sentimenti di colpa, esso ha preso forma – oh, quale forma! Il «peccato» – perché così suona la reinterpretazione sacerdotale della «cattiva coscienza» animale (della crudeltà rivolta all'indietro) – è stato finora il più grande avvenimento nella storia dell'anima malata: in esso abbiamo il gioco di destrezza più pericoloso e funesto dell'interpretazione religiosa. L'uomo che soffre di se stesso, in qualche modo, in ogni caso fisiologicamente, per esempio come un animale che sia chiuso in gabbia, senza sapere perché, a che scopo, è avido di ragioni – le ragioni danno sollievo – è avido pure di rimedi e di narcosi, e si consiglia infine con uno che sa anche le cose occulte – e guarda qua, riceve un cenno, riceve dal suo mago, il prete ascetico, il *primocenno* sulla «causa» del suo soffrire: egli deve cercarlo *insé*, in una *colpa*, in una parte di passato, deve intendere il suo soffrire stesso come un *stato di castigo*... Ha sentito, ha capito, l'infelice: adesso gli accade come alla gallina intorno alla quale sia tracciata una linea. Egli non viene più fuori da questo cerchio di linee: del malato si è fatto «il peccatore»... E d'ora in poi, per un paio di millenni, non ci si libererà dell'aspetto di questo nuovo malato, «il peccatore» – ce ne libereremo mai? Ovunque si guardi, dappertutto lo sguardo ipnotico del peccatore, che si muove sempre in una stessa direzione (nella direzione della «colpa» come unica causalità del soffrire); dappertutto la cattiva coscienza, questa «bestia esecrabile», per parlare con Lutero; dappertutto il passato rimasticato, l'azione distorta, l'«occhio verde» per ogni fare; dappertutto il *voler* fraintendere la sofferenza fatto contenuto di vita, la reinterpretazione di quella come sentimento di colpa, di paura e di castigo;



dappertutto la frusta, il cilicio, il corpo affamato, la contrizione; dappertutto il peccatore che sottopone se stesso al supplizio della ruota, della ruota crudele di una coscienza inquieta, morbosamente lasciva; dappertutto il muto tormento, l'estrema paura, l'agonia del cuore martoriato, gli spasimi di una felicità ignota, il grido che invoca «redenzione». In realtà, con questo sistema di procedimenti l'antica depressione, gravità e stanchezza erano radicalmentestiperate, la vita diventò di nuovomoltointeressante: sveglio, eternamente sveglio, insonne, ardente, carbonizzato, esausto e tuttavia non stanco – così apparve l'uomo, «il peccatore», che era stato iniziato a questimisteri. Questo grande mago antico in lotta con lo scoramento, il prete ascetico – aveva manifestamente vinto, ilsuoregno era venuto; ormai non si levavano più lamenticontril dolore, siaveva setedi dolore:«piùdolore! piùdolore!», così gridò per secoli la brama dei suoi discepoli e iniziati. Ogni esorbitanza del sentimento che faceva male, tutto ciò che frantumava, sconvolgeva, stritolava, trascinava, estasiava, il mistero dei luoghi di tortura, l'ingegnosità dell'infemo stesso – tutto era ormai scoperto, divinato, sfruttato, tutto stava al servizio del mago, tutto serviva da allora in poi a far vincere il suo ideale, l'ideale ascetico... «Il mio regno non è diquestomondo»<sup>37</sup> – diceva egli sia dopo che prima. Aveva veramente ancora il diritto di parlare così?... Goethe ha affermato che ci sono soltanto trentasei situazioni tragiche<sup>38</sup>: se ne ricava, se non lo si sapesse già, che Goethe non era un prete ascetico. Questi ne conosce di più...

Riguardo a *tuta* questa specie di cura sacerdotale, la specie «colpevole», ogni parola di critica è di troppo. Che una tale esorbitanza del sentimento, quale il prete ascetico suole prescrivere in questo caso ai suoi malati (sotto i nomi più santi, come ben s'intende, e parimenti compreso della santità del suo fine), abbia veramentegiovatooa qualche malato, chi mai avrebbe voglia di sostenere un'asserzione del genere? Perlomeno ci si dovrebbe intendere sulla parola «giovare». Se con essa si vuole dire che un tale sistema di trattamento abbiamigliorato l'uomo, non sto a contraddire; solo che aggiungo che cosa significa per me «migliorato» – lo stesso che «ammansito», «indebolito», «scoraggiato», «affinato», «rammollito», «svirilizza- to» (dunque quasi lo stesso chedanneggiato...). Se poi si tratta principalmente di malati, amareggiati, depressi, un tale sistema rende il malato, anche ammettendo che lo renda «migliore», in ogni casopiùmalato. Si provi a domandare agli psichiatri quali conseguenze comporti sempre l'applicazione metodica dei tormenti espiatori, delle contrizioni e degli spasimi di redenzione. Così pure, si

interroghi la storia: dovunque il prete ascetico è riuscito ad affermare questo trattamento dei malati, la morbosità è cresciuta ogni volta con terribile rapidità in profondità e in ampiezza. Quale ne è stato ogni volta il «risultato»<sup>39</sup>? Un sistema nervoso a pezzi, in aggiunta a ciò che era già malato per conto suo; e questo nel più grande come nel più piccolo, negli individui come nelle masse. Al seguito del *training* di espiazione e di redenzione troviamo enormi epidemie epilettiche, le massime che la storia conosca, come quella dei trescanti medioevali di san Vito e di san Giovanni; come altra forma dei suoi strascichi troviamo spaventose paralisi e depressioni croniche, con le quali in determinate circostanze il temperamento di un popolo o di una città (Ginevra, Basilea) si capovolge una volta per tutte nel suo opposto – ne fa parte anche l'isterismo delle streghe, qualcosa di affine al sonnambulismo (otto grandi epidemie di isterismo scoppiate solo tra il 1564 e il 1605) –; sempre al suo seguito troviamo altresì quei deliri collettivi smaniosi di morte, il cui orribile grido «evviva la morte!»<sup>40</sup> si udì per tutta l'Europa, interrotto da idiosincrasie ora voluttuose ora furiose di distruzione: come lo stesso alternarsi di passioni, con le stesse intermittenze e salti laterali, viene ancor oggi osservato dappertutto, in ogni caso, dove la dottrina ascetica del peccato riesce ancora una volta a ottenere successo (la nevrosi religiosa<sup>41</sup> appare come una forma della «Malizia»: su ciò non vi è dubbio. Che cosa è? *Quaeritur*). E così, in linea di massima, l'ideale ascetico e il suo culto sublimemente morale, questa genialissima, spregiudicatissima e pericolosissima sistematizzazione di tutti gli strumenti di sovraccitazione del sentimento sotto l'egida di santi propositi, si sono iscritti in tutta la storia umana in maniera terribile e indimenticabile; e purtroppo non soltanto nella sua storia... Non saprei pensare quasi a nient'altro che, come questo ideale, abbia intaccato nella stessa misura distruttiva la salute e la robustezza della razza, specialmente degli Europei; lo si può chiamare, senza alcuna esagerazione, *la vera e propria calamità* nella storia della salute dell'uomo europeo. Al massimo, si potrebbe equiparare al suo influsso l'influsso specificamente germanico: voglio dire l'avvelenamento alcolico dell'Europa, che è proceduto finora strettamente di pari passo con la preponderanza politica e razziale dei Germani (dove inocularono il loro sangue, inocularono anche il loro vizio). Terza nell'ordine sarebbe da nominare la sifilide – *magno sed proxima intervallo*<sup>42</sup>.

Il prete ascetico ha guastato la salute psichica dovunque è pervenuto al dominio, ha anche per conseguenza corrotto il *gusto in arti-bus et litteris* – e continua a corromperlo. «Per conseguenza»? – Spero che questo «per

conseguenza» mi sia semplicemente concesso; perlomeno non voglio stare a dimostrarlo. Un'unica indicazione: esso si applica al libro fondamentale della letteratura cristiana, suo vero e proprio modello, suo «libro in sé». Ancora nel bel mezzo della magnificenza greco-romana, che era anche una magnificenza di libri, di fronte a un mondo letterario antico non ancora intristito e frantumato, in un'epoca in cui si potevano ancora leggere alcuni libri, per il possesso dei quali si darebbero oggi in cambio delle mezze letterature, la scempiaggine e vanità di agitatori cristiani – li si chiama padri della Chiesa – osò decretare: «anchenoiallabbiamo la nostra letteratura classica,*non abbiamo bisogno di quella dei Greci*» – indicando orgogliosamente i libri di leggende, le lettere degli apostoli e i trattatelli apologetici, all'incirca così come oggi l'esercito della salvezza» inglese combatte con una letteratura affine la sua lotta contro Shakespeare e altri «pagani». Io non amo il «Nuovo Testamento», lo si indovina già; mi inquieta quasi di stare in tal modo da solo con il mio gusto riguardo a questo libro apprezzatissimo, sopralutatosimo (il gusto di due millenni è contro di me):<sup>43</sup> ma a che vale? «Qui sto io, non posso altrimenti»<sup>44</sup> – io ho il coraggio del mio cattivo gusto. L'Antico Testamento – sì, questo è tutt'altra cosa: tutto il mio rispetto per l'Antico Testamento!<sup>45</sup> In esso trovo uomini grandi, un paesaggio eroico e qualcosa di ciò che sulla terra è più raro, l'incomparabile candore del cuore forte; ancor più, trovo un popolo. Nel Nuovo invece nient'altro che piccoli maneggi di sette, nient'altro che anime roccò, nient'altro che ghirigori, tortuosità, stramberie, nient'altro che aria di conventicola, senza dimenticare all'occasione un soffio di dolcezza bucolica, che fa parte dell'epoca (e della provincia romana) e non è tanto ebraica quanto ellenistica. Umiltà e iattanza luna a ridosso dell'altra; una loquacità del sentimento che quasi assorda; passionalità, non passione; sgradevole mimica gestuale; qui evidentemente è mancata ogni buona educazione. Come si può fare tanto caso delle proprie piccole imperfezioni, al modo che fanno questi pii omuncoli? Non interessa niente a nessuno, figurarsi a Dio! Alla fine pretende addirittura anche «la corona della vita eterna»<sup>46</sup>, tutta questa gentarella di provincia. A che poi? per che cosa mai? Non si può spingere l'immodestia più oltre. Un Pietro «immortale»: chi lo sopporterebbe? Hanno un'ambizione che fa ridere; costoro sciorinano le loro cose più personali, le loro stupidaggini, tristezze e oziose preoccupazioni come se l'in sé delle cose fosse obbligato a preoccuparsene; costoro non si stancano di implicare Dio stesso nella più minuta afflizione in cui vengono a trovarsi. E questo continuo mettersi a tu per tu con Dio del gusto più infame! Questa giudaica e non solo giudaica invadenza con muso e zampe nei confronti di Dio!... Nell'Asia orientale vi sono piccoli «popoli pagani» disprezzati, da cui questi primi Cristiani avrebbero potuto imparare qualcosa di essenziale, un po' di *ta ttonel* venerare;

quelli non si permettono neanche, come testimoniano i missionari cristiani, di pronunciare il nome del loro Dio. Ciò mi sembra abbastanza delicato; certo è che non è troppo delicato soltanto per i «primi» Cristiani. Ci si ricordi semmai, per avvertire il contrasto, di Lutero, il «più eloquente» e immodesto contadino che la Germania abbia avuto, e alla tonalità luterana che proprio a lui più piaceva nei suoi dialoghi con Dio. L'opposizione di Lutero ai santi mediatori della Chiesa (in particolare al «papa, troia del diavolo») era in fin dei conti, senza alcun dubbio, l'opposizione di uno zotico che era infastidito dalla *buona etichetta* della Chiesa, quell'etichetta della riverenza di gusto ieratico, che fa entrare nel santissimo solo i consacrati e i silenziosi e chiude le porte in faccia agli zotici. Proprio qui costoro non devono, una volta per tutte, avere la parola – ma Lutero, contadino, voleva che le cose andassero in un modo assolutamente diverso, quello non era per lui abbastanza *tedesco*; egli voleva soprattutto parlare direttamente, parlare egli stesso, parlare «senza cerimonie» con il suo Dio... Ebbene, lo ha fatto. L'ideale ascetico, lo si capisce bene, non è stato mai e in nessun luogo una scuola del buon gusto, e ancor meno delle buone maniere – è stato nel caso migliore una scuola delle maniere ieratiche. Ciò fa sì che abbia esso stesso qualcosa in corpo, che è nemico mortale di tutte le buone maniere – mancanza di misura, ripugnanza verso la misura, esso stesso è un «*non plus ultra*».

## 23

L'ideale ascetico non ha soltanto guastato la salute e il gusto, ha guastato anche una terza, una quarta, una quinta, una sesta cosa – mi guarderò dal dire *quante* altre (non la finirei più!). Non quello che quest'ideale ha *provocato*, dev'essere da me qui posto in luce, bensì solo ed esclusivamente che cosa esso *significa*, che cosa esso fa indovinare, che cosa si nasconde dietro di esso, sotto di esso, in esso, di che cosa esso è la provvisoria, indistinta espressione, sovraccarica di interrogativi e fraintendimenti. E soltanto in vista di *questo* scopo non ho potuto risparmiare ai miei lettori uno sguardo sull'enormità delle sue conseguenze, anche delle sue conseguenze funeste: per prepararli cioè all'ultimo e più pauroso aspetto che ha per me la questione del significato del suddetto ideale. Che cosa significa appunto la *potenza* di questo ideale, *l'enormità* della sua potenza? Per quale ragione gli è stato dato spazio fino a tal punto? Perché non vi si è meglio resistito? L'ideale ascetico esprime una volontà: *dove* sta la volontà opposta, in cui si esprimeva un *ideale opposto*? L'ideale ascetico ha un *fine* – questo è abbastanza universale perché tutti gli altri interessi dell'esistenza umana appaiano, al confronto, meschini e angusti; esso interpreta inesorabilmente in base a quest'unico fine epoche, popoli,

uomini, non fa allignare nessun'altra interpretazione, nessun altro fine, rigetta, nega, afferma, conferma soltanto nel senso della *propria* interpretazione (e v'è mai stato un sistema d'interpretazione pensato più di questo fino in fondo?); non si sottomette a nessun potere<sup>47</sup>, crede invece alla preminenza del suo diritto su ogni potere, all'assoluta *distanza del proprio rang* da ogni potere – crede che sulla terra non vi sia nessun tipo di potere che non debba ricevere da esso senso, diritto all'esistenza, valore, come strumento della *propria* opera, come via e mezzo per il *proprio* fine, per un unico fine... Dov'è il *sistema contrario* a questo sistema chiuso di volontà, fine e interpretazione? Perché *manca* il sistema contrario?... Dov'è l'altro «unico fine»?... Ma mi si dice che *esso non mancherebbe*, che avrebbe non soltanto combattuto una lunga e fortunata lotta con quell'ideale, ma che sarebbe già giunto, in tutte le cose principali, a imporsi su quell'ideale: ne sarebbe testimone tutta la nostra *scienza moderna* – questa scienza moderna che, come una vera e propria filosofia della realtà, crederebbe evidentemente soltanto in se stessa, possiederebbe evidentemente il coraggio di sé, la volontà di sé, e che finora non se la sarebbe cavata male senza Dio, aldilà e virtù negatrici. Intanto, con un tale chiasso e chiacchiericcio di agitatori non si combina per me un bel nulla: questi strombazzatori della realtà sono cattivi musicanti, si sente fin troppo bene che le loro voci *non* provengono dal profondo, in loro *non* parla l'abisso della coscienza scientifica – giacché oggi la coscienza scientifica è un abisso –, la pa rola «scienza» è su tali musi di strombazzatori semplicemente un'impudicizia, un abuso, una svergognatezza. La verità è esattamente il contrario di quello che viene qui affermato: oggi la *scienza non* ha assolutamente *alcuna* fede in sé, e tanto meno un ideale *sopra* di sé – e dove ha in genere ancora passione, amore, ardore, *sofferenza*, là essa non è il contrario di queirideale ascetico, ma la *sua forma più recente e affinata*. Vi suona ciò strano?,». Anche tra i dotti di oggi vi è infatti un popolo di operai abbastanza bravi e modesti, a cui piace il proprio angolino e che, per il fatto che vi si compiace, viene fuori un po' immodestamente con la pretesa che oggi *sidebbain* genere essere contenti, specialmente nella scienza – proprio qui vi sarebbero tante cose utili da fare. Non sto a contraddire; non vorrei minimamente guastare a questi onesti lavoratori il gusto del loro mestiere: perché del loro lavoro io mi rallegro, Ma per il fatto che adesso nella scienza si lavora sodo e che vi sono lavoratori soddisfatti, *non* è assolutamente dimostrato che la scienza come un tutto abbia oggi una meta, una volontà, un ideale, un grande fervore di fede. E vero, come ho detto, il contrario: dove essa non è la nuova forma in cui si manifesta l'ideale ascetico – si tratta qui di casi troppo rari, preziosi, scelti perché il giudizio complessivo possa risulterne rovesciato – la scienza è oggi *unna* *scandigli* per ogni sorta di malumore, di incredulità, di

arrovellamento, di *despectio sui* di cattiva coscienza – è *Vinquietudine* della stessa mancanza di idea li, la sofferenza per la *mancanza* di un grande amore, l'insufficienza di una *involontaria* moderazione. Oh, quante cose non nasconde oggi la scienza! Quante cose almenodevennascondere! La bravura dei nostri migliori studiosi, la loro diligenza che non riflette, la loro testa che fumiga giorno e notte, la stessa loro maestria professionale – quanto spesso tutto ciò ha il suo vero senso nel non lasciare che qualcosa diventi visibile a loro stessi! La scienza come mezzo per stordire se stessi: *conoscete voi ciò?*... Talvolta con una parola innocente li si ferisce fin nelle ossa – lo sperimenta chiunque frequenti i dotti –, si indispettiscono gli amici dotti contro di sé nello stesso momento in cui si ritiene di onorarli, li si fa uscire dai gangheri, semplicemente perché si è stati troppo grossolani nell'indovinare con chi propriamente si aveva a che fare, con dei *sofferenti* che non vogliono confessare a se stessi che cosa sono, con delle persone inebetite che non riflettono e che hanno paura di un unica cosa: *pervenire alla consapevolezza*...

E ora si badi un po' invece a quei casi più rari di cui ho parlato, gli ultimi idealisti che vi siano oggi tra filosofi e dotti: abbiamo forse in essi gli *avversari* dell'ideale ascetico che si cercavano, i *controidealisti* di esso? In realtà *sicredonotali*, questi «increduli» (giacché questo sono tutti quanti); sembra che proprio questo sia il loro ultimo brandello di fede, essere avversari di questo ideale, tanto seri sono su questo punto, tanto appassionata diventa proprio qui la loro parola, il loro gesto – dovrebbe già perciò essere *vero* quel che credono?... Noi «uomini della conoscenza» ci siamo pian piano fatti diffidenti verso ogni specie di credenti; la nostra diffidenza ci ha a poco a poco abituati a ragionare all'inverso di come si ragionava una volta: cioè a concludere, dovunque la forza di una fede viene molto in primo piano, a una certa debolezza della dimostrabilità, all'*improbabilità* stessa della cosa creduta. Anche noi non neghiamo che la fede «renda beati»; ma *appunto perciò* neghiamo che la fede *dimostri* qualcosa – una fede forte, che rende beati, è un sospetto contro ciò a cui si crede, non fonda la «verità», fonda una certa verosimiglianza – dell'*illusione*. Ora, come stanno le cose in questo caso? – Questi negatori e appartati di oggi, questi assolutisti in una sola cosa, nella pretesa di pulizia intellettuale, questi spiriti duri, rigorosi, continenti, eroici, che fanno onore al nostro tempo, tutti questi pallidi atei, anticristi, immoralisti, nichilisti, questi scettici, *efectici*, *tisici* dello spirito (quest'ul-tima cosa sono in un certo senso tutti quanti), questi ultimi idealisti della conoscenza, in cui soltanto alberga e si incarna la coscienza intellettuale – si credono in realtà

affrancati al possibile dall'ideale ascetico, questi «spiriti liberi,*moltoliberi*»; e tuttavia rivelerò loro ciò che essi stessi non possono vedere – essendo troppo vicini a sé – questo ideale è esattamente anche *illoro ideale*, essi stessi lo rappresentano oggi e nessun altro forse, essi stessi ne sono il prodotto più intellettualizzato, la schiera di guerrieri e di esploratori più avanzata, la forma di seduzione più insidiosa, più vellutata, più inafferrabile: – se in qualcosa io sono un soluto–re di enigmi, voglio esserlo *conquestaproposizione!*... Costoro non sono ancora di gran lunga *spiritiliberi*: *perché credono ancora alla verità...* Quando i Crociati cristiani si scontrarono in Oriente con quell'invincibile ordine degli Assassini, quell'ordine degli spiriti liberi *par excellence*, i cui infimi gradi vivevano in un'obbedienza quale non fu mai raggiunta da alcun ordine monastico, ricevettero non si sa per quale via anche un accenno su quel simbolo, su quella parola d'ordine intagliata nel legno, che era riservata in esclusività ai gradi più alti, come loro *secretum*: «Niente è vero, tutto è permesso»... Ebbene, *questaera libertà di spirito, con ciò era congedata la fede nella verità stessa...* Si è mai già uno spirito europeo, cristiano, smarrito in questa affermazione e nelle sue labirintiche *conseguenze*?... conosce egli *per esperienza* il Minotauro di questo antro?... Ne dubito, anzi mi consta tutt'altro: – niente, per questi assolutisti in un'unica cosa, per questi *cosiddetti* «spiriti liberi», è appunto più estraneo della libertà e dell'affrancamento in tal senso, sotto nessun aspetto questi stessi sono legati più strettamente, proprio nel credere alla verità sono fissi e incondizionati come nessun altro. Conosco tutto ciò forse troppo da vicino: quella veneranda moderazione filosofica a cui una tale credenza obbliga, quello stoicismo dell'intelletto, che alla fine si proibisce il No altrettanto rigorosamente del Sì, quel *voler arrestarsi* davanti alla fattualità, *al factum brutum*, quel fatalismo dei «*petits faits*» (*ce petit fatalisme*, come io lo chiamo), in cui la scienza francese cerca attualmente una specie di primato morale su quella tedesca, quella rinuncia all'interpretazione In genere (al far violenza, aggiustare, abbreviare, tralasciare, imbottire, escogitare, falsificare e quant'al–tro appartiene *di X!* *essenza* di ogni interpretare) – ciò esprime in linea di massima ascetismo della virtù allo stesso modo di qualsiasi negazione della sensualità (è in fondo soltanto un *modus* di questa negazione). Ma ciò che *costringe* esso, quell'assoluta volontà di verità, è *la fede nell'ideale ascetico stesso*, anche se come suo imperativo inconscio, non ci si inganni al riguardo – è la fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*, quale soltanto in quell'ideale è garantito e avallato (sta e cade con quell'ideale). Non c'è, a rigore, una scienza «libera da presupposti», l'idea di una scienza siffatta è impensabile, paralogica: ci vuole sempre prima una filosofia, una «fede» perché la scienza ne ricavi una direzione, un senso, un limite, un metodo, un *diritto* all'esistenza (chi la intende all'inverso, chi per esempio si accinge a

porre la filosofia «su una base rigorosamente scientifica», ha bisogno anzitutto di *capovolgere* non solo la filosofia ma anche la verità stessa: la peggiore offesa al decoro che si possa dare nei confronti di due così rispettabili damigelle!). Sì, non v'è dubbio – e con ciò lascio parlare la mia *Gaia scienza*, cfr. il quinto libro, p. 263<sup>48</sup> – «l'uomo verace, in quel temerario e ultimo senso che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma quest'«altro mondo», ma come, non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... E pur sempre una *fedè metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi senzadio e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio acceso da una fede millenaria, quella fede dei Cristiani che fu anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è *divina*... Ma che accade, se proprio ciò diviene sempre più incredibile, se niente più si dimostra divino tranne l'errore, la cecità e la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra *più lunga menzogna*?». A questo punto è necessario fare una pausa e riflettere a lungo. La scienza stessa *ha* ormai *bisogno* di una giustificazione (col che non è ancora detto che questa vi sia). Si guardino su questa questione le filosofie più antiche e più recenti: in esse tutte manca la coscienza del fatto che la volontà di verità stessa ha bisogno di essere giustificata, qui c'è una lacuna in ogni filosofia – da dove viene ciò? Da questo, che finora l'ideale ascetico ha *dominato* ogni filosofia, che si è posta la verità come essere, come Dio, come istanza suprema, che la verità *non doveva* affatto essere un problema. Si capisce questo «doveva»? – Dal momento in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *si dà anche un nuovo problema*: quel lo del *valore* della verità. La volontà di verità ha bisogno di una critica – stabiliamo con ciò il nostro compito –, il valore della verità dev'essere sperimentalmente, per una volta, *messo in questione*... (si raccomanda a chi ritenga che ciò sia detto troppo concisamente, di andarsi a leggere quel passo della *Gaia scienza* che reca il titolo: «In che senso anche noi siamo ancora devoti», pp. 260 sgg.<sup>49</sup>, ma meglio ancora tutto il quinto libro di detta opera, come pure la prefazione ad *Aurora*).

No! Non mi si venga a parlare della scienza, quando cerco l'antagonista naturale dell'ideale ascetico, quando domando: «*Dove* sta la volontà opposta in cui si esprime il suo *ideale opposto*?». Per questo la scienza è lungi dal reggersi sufficientemente su se stessa, essa ha prima bisogno sotto ogni aspetto di un ideale-valore, di una potenza creatrice di valori, al *servizio* della quale *poter credere* in se stessa – essa stessa non è mai creatrice di valori. In sé il suo



rapporto con l'ideale ascetico non è ancora per niente antagonistico; anzi, essa rappresenta in sostanza addirittura la forza propulsiva nell'interno configurarsi di quello. Il suo contraddire e combattere, verificato più sottilmente, non si riferisce affatto all'ideale stesso, bensì alle sole opere di fortificazione esterne di esso, ai suoi travestimenti, alle sue mascherate, al suo temporaneo indurirsi, farsi legnoso, dogmatizzarsi – torna a liberare in esso la vita col negarvi la componente essoterica. Queste due cose, scienza e ideale ascetico, sorgono sullo stesso terreno – l'ho già fatto intendere – cioè sulla stessa sopravvalutazione della verità (più precisamente: sulla stessa credenza nell'estimabilità, nell'incriticabilità della verità), e con ciò appunto sono tra loro necessariamente alleate – sicché, posto che vengano combattute, possono essere combattute e messe in questione solo e sempre congiuntamente. Una valutazione dell'ideale ascetico si trae dietro inevitabilmente anche una valutazione della scienza: su ciò ci si sciacqui subito gli occhi e si aguzzino le orecchie! (L'arte, sia detto in anticipo, giacché prima o poi vi tornerò sopra più a lungo – l'arte in cui precisamente la menzogna si santifica e la volontà di illudersi ha la buona coscienza dalla sua parte, è molto più radicalmente opposta all'ideale ascetico che non la scienza: così lo senti l'istinto di Platone, il più grande nemico dell'arte che l'Europa abbia finora prodotto. Platone contro Omero: questo è il perfetto, il vero antagonismo – là il «trascendente» di buona volontà, il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, Yaurea natura. Un servaggio artistico al servizio dell'ideale ascetico è perciò la più autentica corruzione artistica che possa esserci, purtroppo anche una delle più comuni, giacché niente è più corruttibile di un artista). Anche dal punto di vista fisiologico, la scienza riposa sullo stesso terreno dell'ideale ascetico: il presupposto è qui come lì un certo impoverimento della vita – le passioni raffreddate, il ritmo rallentato, la dialettica al posto dell'istinto, la gravità impressa sui visi e sui gesti (la gravità, il segno più inequivocabile di un ricambio faticoso, della vita che lotta, che fatica pesantemente). Si considerino le epoche di un popolo in cui il dotto viene in primo piano: sono tempi di stanchezza, spesso di tramonto, di decadenza – la forza straripante, la certezza della vita, la certezza dell'avvenire non ci sono più. La preponderanza dei mandarini non significa mai niente di buono, allo stesso modo che l'avvento della democrazia, degli arbitrati di pace in luogo della guerra, della parità dei diritti per le donne, della religione della compassione e quanti altri mai sintomi si danno della vita declinante (scienza intesa come problema; che cosa significa la scienza? – cfr. in proposito la prefazione alla *Nascita della tragedia*). No! Questa «scienza moderna» – aprite un po' gli occhi su ciò! – è per intanto la migliore alleata dell'ideale ascetico, e proprio perché è la più inconsapevole, la più involontaria, la più segreta e la

più sotterranea! Finora hanno giocato un gioco, i «poveri di spirito» e gli avversari scientifici di quell'ideale (ci si guardi, detto incidentalmente, dal pensare che siano il loro opposto, come dire *iricchidi* spirito – questo *essinon* lo sono, io li ho chiamati *tisici* di spirito). Le famose *vittorie* di questi ultimi: indubbiamente, sono vittorie – ma su che cosa? In essi l'ideale ascetico non è stato affatto vinto, al contrario, è stato reso più forte, ossia più inafferrabile, più spirituale, più insidioso, dal fatto che un muro, una fortificazione che vi si era addossata e *neirrozzival* aspetto, è stata spietatamente e sempre di nuovo battuta in breccia, demolita dalla scienza. Si pensa davvero che, per esempio, la sconfitta dell'astronomia teologica significhi una sconfitta di quell'ideale?... E forse l'uomo divenuto *meno bisognoso* di una soluzione trascendente dell'enigma della sua esistenza per il fatto che da allora questa esistenza si presenta come ancora più gratuita, oziosa, prescindibile nell'ordine *visibile* delle cose? Non progredisce inarrestabilmente, da Copernico in poi, proprio l'autorimpicciolimento dell'uomo, la sua *volontà* di autorimpicciolimento? Ahimè, la fede nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è sparita – l'uomo è diventato *animale*, animale, senza metafora, detrazione o riserva, lui che, nella sua fede di una volta, era quasi Dio («figlio di Dio», «uomo-dio»)... Da Copernico in poi sembra che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai rotola sempre più velocemente lontano dal centro – verso dove? verso il nulla? verso il «sentimento *perforante* del proprio nulla»?... Orsù, questa appunto sarebbe la retta via – verso l'*antico* ideale?... *Ogniscienza* (e nient'affatto la sola astronomia, sul cui effetto avvilito e mortificante Kant ha fatto una rimarchevole confessione: «essa annulla k mia importanza»<sup>50</sup>...), ogni scienza, quella naturale altrettanto che quella *innaturale* – così chiamo io? autocritica della conoscenza – mira attualmente a persuadere l'uomo a rinunciare al rispetto di sé che egli aveva avuto finora, come se il medesimo non fosse stato nient'altro che una bizzarra presunzione; si potrebbe dire addirittura che *ogniscienza* ripone il suo proprio orgoglio, la sua propria aspra forma <sup>^1</sup> atarassia stoica nel mantenere in piedi questo *disprezzo di sé* dell'uomo faticosamente conquistato come sua ultima e più seria pretesa di stima di fronte a se stesso (a ragione, in realtà; perché chi disprezza è pur sempre uno che «non ha disimparato l'apprezzare»...). Si *opera* davvero in tal modo *control'*ideale ascetico? Si pensa ancora veramente con tutta serietà (come per tutto un periodo si immaginarono i teologi) che forse la *vittoria* di Kant sulla dogmatica concettuale teologica («Dio», «anima», «libertà», «immortalità») abbia recato pregiudizio a quell'ideale? – al quale riguardo per il momento non ci deve affatto interessare se Kant stesso abbia avuto qualcosa del genere anche soltanto nelle sue intenzioni. Certo è che da Kant in poi i trascendentalisti di ogni sorta hanno avuto ci nuovo partita vinta – si sono

emancipati dai teologi: che fortuna! – egli ha rivelato loro quella via traversa sulla quale essi possono ormai, di propria iniziativa e con ogni correttezza scientifica, andar dietro ai «desideri del loro cuore». Parimenti, chi potrebbe ormai biasimare gli gnostici se, come adoratori dell'ignoto e del mistero in sé, adorano attualmente Dio come il *punto interrogativo stesso*? (Xaver Doudan<sup>51</sup> parla una volta deiravagesche «*Vhabitude d'admirer Fimntelligible au lieu de rester tout simplement dans Vinconnu*» avrebbe provocato; egli opina che gli antichi ne avrebbero fatto a meno). Posto che tutto quanto l'uomo «conosce» non soddisfi i suoi desideri, anzi li contrasti e faccia loro paura, quale divina scappatoia poterne cercare la colpa non nel «desiderare» ma nel «conoscere»!... «Non esiste un conoscere: per conseguenza – esiste un Dio»: quale nuova elegantia syllogismilqualetrionfo dell'ideale ascetico!

26

O ha mostrato forse tutta quanta la storiografia moderna un atteggiamento che ha maggior certezza di vita e di ideale? La sua pretesa più nobile è attualmente quella di essere specchio; essa rifiuta ogni teleologia; non vuole «dimostrare» più nulla; disdegna di far da giudice, e ha in ciò il suo buon gusto – non afferma più che non neghi; constata, «descrivere»... Tutto questo è ascetico in alto grado; ma in più alto grado ancora è nichilistico, non ci si illuda al riguardo! Si vede uno sguardo triste, duro, ma risoluto – un occhio che guarda oltre, come guarda oltre un viaggiatore solitario del Polo Nord (forse per non guardare dentro, per non guardare indietro?...). Qui c'è neve, qui la vita è ammutolita; le ultime cornacchie che qui si fanno sentire dicono: «A che scopo?», «Invano!», «Nadal» – qui non alligna e non cresce più niente, tutt'al più metapolitica pietroburchese e «pietà» tolstoiana. Ma per quanto riguarda quell'altra razza di storici, una razza forse ancora «più moderna», una razza godereccia, voluttuosa, che fa l'occhiolino alla vita altrettanto che all'ideale ascetico, che usa la parola «artista» come un guanto e che oggi ha in tutto e per tutto accaparrato per sé l'elogio della contemplazione: oh, che sete di asceti e di paesaggi invernali fanno ancora venire questi soavi, eletti ingegni! No! Che se lo prenda il diavolo, questo popolo «contemplativo»! Quanto più volentieri vagabonderò ancora con quei nichilisti storici per le fosche grigie fredde nebbie! – anzi, non deve avere importanza per me, posto che debba scegliere, prestare ascolto perfino a un vero e proprio astorico, antistorico (come quel Dühring dei cui accenti si inebria, nell'odierna Germania, una specie finora ancora timida, ancora inconfessata di «anime belle», la *species anarchistica* all'interno del proletariato colto). I «contemplativi» sono cento volte peggiori – non saprei dir nulla che faccia tanto schifo quanto un tale bel

mobile «oggettivo», un tale profumato gaudente davanti alla storia, mezzo parroco e mezzo satiro, *parfum* Renan, che già con l'alto falsetto del suo applauso rivela ciò che gli manca, *dovegli* manca, *dove* in questo caso la parca ha usato le sue forbici, ahimè, in maniera troppo chirurgica! Ciò va contro il mio gusto e anche la mia pazienza; conservi pure la sua pazienza di fronte a tali viste chi non ha niente da perderci – a me una tale vista fa rabbia, «spettatori» siffatti mi esasperano contro lo «spettacolo» ancora più dello spettacolo (la storia stessa, mi si intende), e allora improvvisamente mi vengono schiribizzi anacreontici. Questa natura che diede le coma al toro e il *xàci|ió8óvTG*)v al leone, perché a me diede il piede?... Per calpestare, per santo Anacreonte! e non solo per svignarmela; per calpestare fino a distruggere questi bei mobili marci, questa vile contemplatività, questa razza di eunuchi libidinosi dinanzi alla storia, questi ammiccamenti agli ideali ascetici, a questa tartufesca giustizia dell'impotenza! Tutti i miei rispetti per l'ideale ascetico, *purché sia onesto*! finché crede in se stesso e non ci recita farse! Ma non amo tutte queste cimici civettuole, la cui insaziabile ambizione sta ne\_ profumare d'infinito, finché l'infinito puzza di cimici; non amo i sepolcri imbiancati che recitano la commedia della vita; non amo gli stanchi e consunti che si avvolgono nella saggezza e inalberano uno sguardo «oggettivo»; non amo gli agitatori agghindati da eroi che portano intorno a quello scopino di paglia che è il loro capo la cappa magica dell'ideale che li rende invisibili; non amo gli artisti ambiziosi, che vorrebbero rappresentare l'asceta e il prete e sono in fondo solo dei tragici pagliacci; non amo neppure loro, questi recentissimi speculatori dell'idealismo, gli antisemiti, che oggi strabuzzano gli occhi in maniera cristiano-ariano-galantuomistica e, con un abuso, capace di esaurire ogni pazienza, del mezzo di agitazione più a buon mercato, la posa morale, cercano di eccitare tutti gli elementi del bestiame cornuto che è nel popolo (il fatto che nella odierna Germanianessuna sorta di imbroglio intellettuale rimanga senza successo, dipende dallo *squallor* con l'andar del tempo innegabile e già tangibile in cui versa lo spirito tedesco e di cui io cerco la causa in una alimentazione fatta fin troppo esclusivamente di giornali, politica, birra e musica wagneriana, con l'aggiunta di quello che costituisce il presupposto di tale dieta: da un lato la chiusura e vanità nazionale, il forte ma angusto principio «Germania, la Germania soprattutto», ma dall'altro la *paralysis agitans* delle «idee moderne»). L'Europa è oggi ricca e inventiva soprattutto in stimolanti, sembra che di niente abbia più bisogno che *distimulantiae* acquavite, donde anche l'enorme falsificazione negli ideali, queste fortissime acquaviti dello spirito, donde anche l'aria ripugnante, maleolente, mentita, pseudoalcolica dappertutto. Vorrei sapere quanti carichi di idealismo scimmiettato, di costumi da eroe e di sonagliere di parolone, quante tonnellate

di edulcorata simpatia alcolica (ditta: *la religion de la souf france*), quante stampelle di «nobile indignazione» a sostegno di piedipiatti intellettuali, quanticommedianti dell'ideale cristiano-morale dovrebbero essere oggi esportati dall'Europa affinché la sua aria tornasse a odorare di pulito,.. Evidentemente si apre, per quanto riguarda questa sovrapproduzione, una nuova possibilità di *commercio*, evidentemente con gli idioletti degli ideali e relativi «idealisti» si può fare un nuovo «affare» – non si manchi di vedere questa chiara occasione! Chi ha abbastanza coraggio per farlo? – abbiamo nelle nostre mani possibilità di «idealizzare» tutta la terra!... Ma a che sto a parlare di coraggio: qui una sola cosa è necessaria, appunto la mano, una mano spregiudicata, molto spregiudicata...

## 27

Basta, basta! Lasciamo perdere queste curiosità e complessità dello spirito più moderno, in cui c'è altrettanto da ridere che da indispettirsi: proprio il nostro problema può fare a meno, il problema del significato dell'ideale ascetico – che cosa ha esso a che fare con l'ieri e con Foggi! Queste cose saranno da me affrontate più radicalmente e duramente in un altro contesto (sotto il titolo «Per la storia del nichilismo europeo»; rimando in proposito a un'opera che sto preparando: *La volontà di potenza – Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori*)<sup>52</sup>. Ciò a cui soltanto mi interessa di aver qui rinviato è questo: per il momento l'ideale ascetico continua ad avere, anche nella sfera più spirituale, sempre e solo un'unica specie di veri nemici eguastatori, sono i commedianti di questo ideale – giacché essi suscitano diffidenza. Altrimenti, ovunque lo spirito sia oggi all'opera in modo rigoroso, possente e senza coniazione di monete false, ora fa in genere a meno dell'ideale – l'espressione popolare di questa astinenza è «ateismo» – a prescindere dalla sua volontà di verità. Ma questa volontà, questo residuo di ideale è, se mi si vuol credere, quell'ideale stesso nella sua formulazione più rigorosa, più spirituale, in tutto e per tutto esoterico, spogliato di ogni opera esterna, quindi non tanto il suo residuo quanto il suo nucleo. L'assoluto, onesto ateismo (e soltanto la sua aria respiriamo noi, uomini più spirituali di quest'epoca!) non sta per conseguenza in contrasto con quell'ideale, come ne ha l'apparenza; è anzi solo una delle sue ultime fasi di sviluppo, una delle sue forme conclusive e intime consequenzialità – è la catastrofe, che comanda rispetto, di una bimillenaria educazione alla verità che alla fine si vieta la menzogna della fede in Dio (lo stesso processo evolutivo in India, in perfetta indipendenza, e perciò per qualcosa probante; lo stesso ideale che costringe alla medesima conclusione; il punto decisivo raggiunto cinque secoli prima dell'era

europea, con Buddha o più esattamente: già con la filosofia Sankhya, questa poi popolarizzata e trasformata in religione da Buddha). *Che cosa*, si chiede con tutto il rigore, ha propriamentetrionfatosul Dio cristiano? La risposta sta nella miaGaia scienza, p. 290<sup>53</sup> : «la stessa moralità cristiana, il concetto della veracità preso in modo sempre più rigoroso, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata in coscienza scientifica, in pulizia intellettuale a ogni costo. Riguardare la natura come se fosse una prova della bontà eprotezionedi un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina, come costante testimonianza di un ordine etico del mondo e di finalità etiche ultime; interpretare le vicende della propria vita così come per tanto tempo sono state interpretate dagli uomini religiosi, come se tutto fosse voluto, tutto fosse cenno, tutto fosse escogitato e inviato all'uomo per la salvezza della sua anima: questo appartiene alpassato, questo ha la coscienzacontrodi sé, questo appare a tutte le coscienze sottili indecoroso, disonesto, bugiarderia, effeminatezza, debolezza, viltà – è grazie a questo rigore, semmai a qualcosa, che noi siamo appuntobuoniEuropei ed eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa»... Tutte le cose grandi periscono a opera di se stesse, per un atto di autosoppressione: così vuole la legge della vita, la legge dell'autosuperamentonecessarionell'essenza della vita – è sempre il legislatore stesso a subire alla fine il richiamo:«patere legem quam ipse tulisti». In tal modo il cristianesimo come dogmaè crollato, per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo come moraleè destinato ora a crollare – siamo sulla soglia diquestoavvenimento. Dopo aver tratto una conclusione dopo l'altra, la veracità cristiana trae alla fine la suaconclusione più drastica, la sua conclusionecontrose stessa; ma questo accade quando essa formula la domanda:«che cosa significa ogni volontà di verità?»... E qui torno a toccare il mio problema, il nostro problema, miei amicisconosciuti(che ancora nonsodi alcun amico): quale senso avrebbe tutto ilnostroessere se non questo, che in noi quella volontà di verità è diventata cosciente a se stessa come problema?... Per questo divenir cosciente a se stessa della volontà di verità,crollad'ora in poi – su ciò non sussiste dubbio – la morale: quel grande spettacolo in cento atti che rimane riservato ai prossimi due secoli dell'Europa, il più pauroso, più problematico e forse anche più ricco di speranza di tutti gli spettacoli...

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, Yanimaleuomo non ha avuto finora alcun senso. La sua esistenza sulla terra non racchiudeva alcuna meta; «a che scopo mai l'uomo?» – era una domanda senza risposta; mancava la volontàper uomo e terra; dietro ogni grande destino umano risuonava

comerefrainun ancor più grande «Invano!» *Questo* appunto significa l'ideale ascetico: che qualcosamancava, che un'enormelacuna circondava l'uomo – questi non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, soffrivaper il problema del suo senso. Soffriva anche d'altro, era in sostanza un animale malaticcio; manonla sofferenza stessa era il suo problema, bensì il fatto che mancasse la risposta al grido della domanda: «a chescopo soffrire?» L'uomo, l'animale più valoroso e più avvezzo al dolore, nonnega in sé il soffrire: lo vuole, lo cerca perfino, purché gli si indichi unsensodi esso, unperchédel soffrire. La mancanza di senso del soffrire, nonil soffrire, e stata finora la maledizione che si è abbattuta sull'umanità – e l'ideale ascetico ha offerto a quest'ultima un senso! È stato finora l'unico senso; ma un qualsiasi senso è meglio che nessun senso; l'ideale ascetico era sotto ogni aspetto il «faute de mieux» par excellenceche c'era stato fino allora. In esso la sofferenza era interpretata, l'immenso vuoto sembrava colmato; la porta si chiudeva di fronte a ogni nichilismo suicida. L'interpretazione – non c'è dubbio – comportò nuove sofferenze, più profonde, più interiorizzate, più avvelenate, più corrosive; portò ogni soffrire sotto la prospettiva della colpa... Ma ciò nonostante Tuomo era in tal modosalvato, aveva unsenso, da allora in poi non era più come una foglia al vento, un trastullo dell'insensatezza, del «senza senso», poteva ormai volere qualcosa – per il momento era indifferente in quale direzione, a quale scopo, con che cosa volesse: era salvata la volontà stessa. Non ci si può assolutamente nascondere che cosapropriamente esprime tutto quel volere che ha preso il suo indirizzo dall'ideale ascetico: quest'odio per l'umano, ancor più per il ferino, ancor più per il corporeo, questo ribrezzo per i sensi, per la ragione stessa, la paura della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da ogni apparenza, mutamento, divenire, morte, brama, desiderare stesso – tutto questo significa, osiamo comprenderlo, una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti più fondamentali della vita, ma essa è e rimane unavolontà... E, per ripetere in conclusione quello che ho detto all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere il nulla al non volere...

1. Citato da Za, I, «Delleggere e scrivere», omettendo il primo aggettivo («coraggiosi») e mettendo il «ci» in corsivo.

2. Questo primo paragrafo fu aggiunto posteriormente. La GM cominciava con l'attuale § 2.

3. In italiano nel testo.

4. Da TAcro, Historial!, IV, 6: «... quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exiit» (anche nei sapienti la brama di gloria e ultima a dipartirsi). Già citato in FW 330.

5. Hafis, poeta persiano a cui Goethe si ispirò nel Divano occzzdentale-orientale, e citato altre volte da Nietzsche insieme con Goethe. Cfr. FW 370 eJGB 198.

6. Cfr. MA 2II.
7. «*Die Milch der frommen Denkart*», dal Guglielmo Tall di Schiller, IV, 3.
8. Il passo da «E con cio» fino a «cenni dall' alto» fl: più tardi car.cellato da Nietzsche nella copia personale di GM.
9. STENDHAL, *Rome, Naples, Florence*, Paris, r854, p. 30 (BN): «*La beaute n'est jamais, ce me semble, qu'une promesse de bonheur*».
10. Cfr. KANT, *Antropologia pragmatica*, § 17.
11. Nietzsche cita dall'edizione Frauenstiidt del r873. Cfr. Libro II, § 38.
12. PAOLO, *Lettera ai Filippesi*, 4, 7.
13. Cfr. H. OLDENBERG, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Buddha. La sua vita, la sua dottrina, la sua comunita), Berlin, 1881, p. 122 (BN).
14. Cfr. H. OLDENBERG, *op. cit.*, p. 124.
15. Citazione da PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1883, pp. 439 e 448.
16. Aggettivo derivante dal greco εφεκτικός, nella filosofia scettica antica: «che sospende il giudizio»
17. Ciraro anche in JGB 227: cfr. nota 72.
18. In italiano nel tes O.
19. Cfr. M II3.
20. Cfr. F 12[215] amunno 1881. Al posto di *nox*, notte, Nietzsche ha messo *nux*, noce.
21. Cfr. Prima dissertazione, § 2; JGB 257; FF Ib] e 1[10] autunno 1885-primavera 1886.
22. Cfr. FF T T[237] estate-autunno 1881 e 12[203] autunno 1881.
23. Cfr. *Luca*, To, 42.
24. Cfr. FW 250.
25. Il «nobile Cristofaro» e in realta il Sir Andrew, «gran mangiat-Xe di roast-beef», della *Twelfth Night* (Notte dell'Epifania) di Shcl :espeare, I, 3, Così ribattezzato dai traduttori tedeschi Tieck e Schlegel.
26. Monaci greci che tapresentano una corrente mistica dell'ortodossia.
27. Citazione dal *Buddha* ci Oldenberg, *op. cit.*, p. 50.
28. Cfr. PAUL DERSSEN, *Das System des Vedanta*, Leipzig 1883 (BN); *Die Sutras des Vedanta aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen*, Leizig, 1887 (BN).
29. Arnold Geulincx, filosofo olandese del secolo ).XVII Cfr. F II [326] estate-autunno 1881.
30. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 414b-c; 382c; 389b; 459c-d; Leggi, 663e.
31. Nietzsche aveva la traduzione della biografia di Byron di THOMAS MOORE, *Lord Byron's Vermischte Schriften*, Brifwechsel und Lebensgeschichte nach K. Bulwer, Thomas Moore, Medwin e Dallas, edito da Ordepp, Stuttgart (BN).
32. W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dar gestellt* (Arthur Schopenhauer quale l'ho conosciuto), Leipzig, 1862.
33. A. W. THAYER, *L. van Beethoven's Leben* (Vita di L. van Beethoven), Berlin, 1866 sgg.
34. Questa autobiografia di Wagner fu pubblicata solo nel 1911, ma Nietzsche la conosceva come stampa privata in tre parti fin dai tempi di Basilea, avendo aiutato Wagner nella correzione delle bozze (1869-1870). Non avrebbe però conosciuto la quarta parte,



pubblicata nel 1880 a Bayreuth.

35. Cfr. J. JANSSENT, *Geschichte des deutschen Volks seit dem Mittelalter* (Storia del popolo tedesco a partire dal Medioevo), Freiburg, 1877. Nietzsche l'aveva comprata, ma nella sua biblioteca non c'è. Cfr. lettera a P. Gast del 5 ottobre 1879.

36. Nietzsche prende questa frase di Talleyrand dalle *Mémoires d'un touriste* di Stendhal. La ricopia in F 10 [78] autunno 1887: «*Méfiez-vous du premier mouvement; il est toujours géné-reux*», Talleyrand ai giovani segretari di ambasciata.

37. Cfr. *Giovanni*, 18, 36.

38. Cfr. Goethe, *Colloqui con Eckermann*, 14 febbraio 1830. «... Gozzi riteneva che ci fossero soltanto trentasei situazioni :ragiche. Schiller credeva che ce ne fossero di più, solo che non riuscì neanche a trovarne tante».

39. «Risultato». Le virgolette si spiegano meglio in tedesco, perché «ERFOLG» significa non solo risultato, ma anche e soprattutto «successo».

40. In italiano nel testo.

41. Cfr. JGB 47.

42. «subito dopo, ma a grande distanza». Cfr. VIRGILIO, *Eneide*. V, v. 320: «*Proximus huic, longo sed proximus intervallo*».

43. F 25 [169] primavera 1884: «*Il ria pas peur d'être de mauvais goût, lui*», Stendhal. Così Julien Sorel in *Il rosso e il nero*. Ved. lettera a P. Gast del 19 novembre 1886: «Io ho un "gusto" [...] ma non delle ragioni, una logica, un imperativo per questo gusto».

44. Parole pronunciate da Lutero alla Dieta di Worms.

45. Cfr. JGB 52.

46. Cfr. *Giovanni*, 1, 12.

47. Accenno all'*Eoistola ai Romani*, 13, r.

48. Cfr. FW 344.

49. Cfr. FW 344.

50. Cfr. *Conclusione della Critica della ragione pratica*: «Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla per così dire la mia importanza di *creatura animale*, che deve nuovamente restituire al pianeta (un mero punto nell'universo) la materia da cui si era formata...».

51. Non Xaver ma Ximénès Doudan, politico e scrittore francese della seconda metà del secolo XIX. Nietzsche cita qui il suo *Mélanges et lettres*, Paris, 1876.

52. Invece di «*ein Werk, dm ich vorbereite*», nel manoscritto per la stampa c'era: «*mein in Vorbereitung befindliches Hauptwerk*», cioè la mia opera capitale che è in preparazione. Importante il termine «*Hauptwerk*», perché un'opera capitale fu il sogno di Nietzsche fin dagli anni di Basilea; e importante anche la sostituzione, perché indica la mancanza di una vera convinzione.

53. Cfr. FW 357.

NOTA. Colgo l'occasione offertami da questa dissertazione per esprimere pubblicamente e formalmente un auspicio che è stato finora da me esternato solo in colloqui occasionali con dotti: che cioè qualche facoltà di filosofia si renda benemerita istituendo una serie di concorsi accademici per la promozione di studi sulla *storia della morale*. Forse questo libro servirà a dare un energico impulso proprio in tale direzione. In merito a una possibilità del genere si propone la questione che segue; essa merita altrettanto l'attenzione dei filologi e degli storici

che quella dei veri e propri studiosi di filosofia di professione.

«Quali indicazioni fornisce la scienza  
linguistica e in particolare la ricerca  
etimologica per la storia dell'evoluzione  
dei concetti morali?»

D'altra parte è certo altrettanto necessario acquisire per questi problemi (del *valore* delle valutazioni sinora invalse) la partecipazione dei fisiologi e dei medici; dove può essere lasciato ai filosofi specializzati di fungere anche in questo singolo caso da intercessori e intermediari, una volta che siano riusciti, in complesso, a trasformare il rapporto originariamente così spinoso, così diffidente, tra filosofia, fisiologia e medicina, nello scambio più amichevole e fecondo. In realtà, tutte le tavole dei valori, tutti i «tu devi» studiati dalla storia e dalla ricerca etnologica, hanno bisogno in primo luogo di essere illuminati e interpretati dalla *fisiologia*, in ogni caso ancor prima che dalla psicologia; tutti parimenti attendono una critica da parte della scienza medica. La questione: quale *validità* ha questa o quella tavola di valori e «morale»? dovrà essere posta nelle prospettive più diverse; specialmente la questione: «valida *per quale fine?*» non si potrà mai interpretare con abbastanza sottigliezza. Qualcosa, per esempio, che avesse evidentemente valore ai fini della maggiore capacità di durata possibile di una razza (o del potenziamento delle sue forze di adattamento a un determinato clima o della conservazione del maggior numero), non avrebbe assolutamente lo stesso valore qualora si trattasse magari di formare un tipo più forte. Il bene dei più e il bene dei meno sono, in fatto di valore, punti di vista opposti; ritenere il primo già *in sé* superiore, lasciamolo all'ingenuità dei biologi inglesi... *Tutte* le scienze devono ormai preparare il compito futuro del filosofo: questo compito inteso nel senso che il filosofo deve risolvere il *problema del valore*, che egli deve determinare la *gerarchia dei valori*.

# **CREPUSCOLO DEGLI IDOLI**

*Sigle usate nelle note*

**E**~~h~~ce homo

**F**~~F~~iammento postamo

**B**~~N~~iblioteca di Nietzsche

**A**~~Q~~anticristo

**M**~~A~~ano, troppo umano]

**S**~~E~~openhauer come educatore

**W**~~A~~aso Wagner

**G**~~M~~etalegia della morale

**N**~~M~~zsche contra Wagner

**O**~~T~~ascita della tragedia

**J**~~M~~di là del bene e del male

**Z**~~a~~sì parlò Zarathustra

## INTRODUZIONE

### 1. Il titolo

Il primo titolo che Nietzsche aveva dato al *Crepuscolo degli idoli* era: *Ozio di uno psicologo*. Ma a Peter Gase, quando questi era già impegnato nella correzione delle bozze di stampa, aveva scritto, il 12 settembre 1888: «Sotto questo titolo innocente si cela un arditissimo e preciso compendio delle mie più importanti eterodossie filosofiche; sicché lo scritto può servire da iniziazione e da antipasto per la mia Trasvalutazione dei valori». Aveva aggiunto però che esso era «nel complesso assai sereno, malgrado giudizi molto severi»<sup>1</sup>. Ma Gast lo prende in parola e gli obietta: «Il titolo [...] mi suona troppo modesto, se mi rappresento ? effetto che potrebbe avere sul prossimo; Lei ha portato la Sua artiglieria sulle cime più elevate, possiede cannoni quali non sono mai esistiti e non ha che da sparare alla cieca per gettare il paese nel panico. Il passo [Gang] di un gigante, che fa tremare le montagne fin nelle radici, non è già più un ozio [Müssiggang]»<sup>2</sup>. Nietzsche accetta l'obiezione e, il 27 settembre 1888, comunica a Gast il nuovo titolo, molto meno pacioso del primo: *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*. Esso è voluto, evidentemente, in contrasto col *Crepuscolo degli dèi* di Wagner.

L'oscillazione tra scherzo e serietà, leggerezza e gravità a proposito di quest'opera, ritorna anche nell'annuncio che il giorno dopo Nietzsche fa delle sue opere future al barone von Seydlitz. Gli parla, infatti, del *Crepuscolo* come di uno dei due «tiri birboni» da lui perpetrati (l'altro è *Il caso Wagner*) mentre la sua «economia interna» è tutta al servizio di una iniziativa estrema la quale è da pubblicare con un titolo di tre parole: «*Umiver-tung aller Werte*» (*Trasvalutazione di tutti i valori*). Il *Crepuscolo*, dice, «illustrerà la mia filosofia nel suo triplice carattere di *lux*, di *nux*, di *crux*. È intitolato, con ogni grazia e virtuosità: *Ozio di uno psicologo*»<sup>3</sup>. Come si vede, qui egli si riferiva ancora al vecchio titolo.

Ma il tira-e-molla tra serio e faceto non finisce qui. La parte seria, cioè il senso dell'opera, entra in *Ecce homo*, scritto in parte contemporaneamente

al *Crepuscolo*. Anzitutto nel *Prologo*, 2: «*Rovesciare idoli*» (parola che uso per dire «ideali») – questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto  *fingere*  un mondo ideale... Il «mondo vero» e il «mondo apparente» – in altre parole: il mondo *finto* e la realtà...»<sup>4</sup>. Ma poi entra anche e soprattutto, naturalmente, nel capitolo riguardante il *Crepuscolo* stesso. E qui si parla di «tono sereno e fatale» e di «un demone che ride». Il fatto stesso che quest'opera sia stata composta in così pochi giorni che Nietzsche non vuol dire quanti, quasi che ciò possa apparire bizzarro o addirittura suscitare ilarità, fa parte dello «scherzo», anche se questo è subito compensato, e compensato a iosa, da quel che segue: «non esiste nulla di più sostanzioso, più indipendente, più ribaltante – nulla di più malvagio. [...] Ciò che nel titolo viene chiamato *idolo* è semplicemente ciò che fino a oggi si chiamava verità»<sup>5</sup>.

Dalla serietà si passa poi alla poesia o a qualcosa di simile: «Un gran vento soffia fra gli alberi, dappertutto cadono a terra dei frutti – delle verità. Vediamo lo sperpero di un autunno troppo ricco: si inciampa nelle verità, se ne schiacciano persino alcune – ce ne sono troppe...»<sup>6</sup>. Dalla poesia si scende infine a qualcosa di diverso, in realtà di drammatico, non proprio nel senso di Nietzsche, ma che illumina i suoi intenti, ciò che ispira e sta dietro all'opera: «Ma ciò che si prende in mano non è più qualcosa di problematico,» egli dice, «sono decisioni. Io per primo ho il metro per le "verità", io per primo *posso* decidere. [...] per la prima volta con me ci sono di nuove speranze, compiti, vie da tracciare alla civiltà – *io sono il loro lieto messaggero*... Appunto per questo io sono anche un destino. –»<sup>7</sup> Ciò che viene subito dopo, l'inizio del paragrafo 3, ribadisce in che senso bisogna intendere lo scherzo. «Appena ultimata l'opera suddetta [il *Crepuscolo*], senza perdere un solo giorno, ho affrontato un enorme compito della *trasvalutazione*, con un sovrano e incomparabile sentimento di fierezza, certo in ogni momento della mia immortalità. Inddove un segno dopo l'altro su tavole di bronzo con la sicurezza di un destino»<sup>8</sup>. Ecco, è rispetto a questo «enorme compito», rispetto alla *trasvalutazione*, concepita fino allora come opera fondamentale in quattro libri (ma alla fine ridotta al solo *Anticristo*), che il *Crepuscolo* diventa leggero e allegro, come si era già visto.

Il biografo Charles Andler trova in quest'opera giovialità, seduzione, eleganza. Lo definisce un piccolo *Ecce homo* (a cui essa deve effettivamente l'ultimo capitolo: *Ciò che devo agli antichi*) e una piccola *Trasvalutazione*. Forse, nel notarne la solarità e l'«oziosità», segue un po' troppo da presso le orme di Nietzsche. «*C'est une méditation dans une hermine oisiveté, au soleil*», dice. «*Le printemps turinois l'a marquée plus que l'automne neigeux de l'Engadine*»<sup>9</sup>. Ma non manca affatto di rilevare la parte seria, anzi *redoutable*, temibile o

terribile: «*La petite oeuvre, élégante et redoutable, [...] étale un éventaire mobile d'armes et de bijoux quelle nous invite à admirer. Voici des poignards, et voici des bagues; des cimenterres et des colliers. Ce que Nietzsche a fabriqué de plus spirituel, de plus poli, de plus finement damasquiné, est réuni là, dans un choix étincelant*»<sup>10</sup>.

L'oscillazione, il tira-e-molla, trova comunque il suo massimo sviluppo nella *Prefazione* dell'opera stessa. Qui c'è un intreccio di motivi – motivi che sono ragioni sostanziali –, che è una prova della fatalità con cui, del tutto nietzschianamente, la necessità si mescola con la libertà, l'istinto con la ragione. Intanto è da notare che questa *Prefazione* fu scritta, come è indicato in calce alla medesima, il 30 settembre 1888, cioè nel giorno in cui fu anche compiuto il primo libro, dei quattro progettati, della Trasvalutazione di tutti i valori. Rileggiamo l'esaltata descrizione di quella giornata, per capire in che stato euforico Nietzsche si trovava allora: «Il 30 settembre grande vittoria: settimo giorno; ozio di un dio lungo il Po. [...] Non ho mai vissuto un autunno simile, e neppure avevo mai ritenuto possibile una cosa del genere sulla terra – un Claude Lorrain prolungato all'infinito, ogni giorno di una uguale indomabile perfezione»<sup>11</sup>. Già il 27, scrivendo a Peter Gast, Nietzsche aveva magnificato il suo arrivo a Torino: «*Meravigliosa limpidezza, colori autunnali, uno squisito senso di benessere diffuso su tutte le cose*»<sup>12</sup>. Queste descrizioni richiamano da vicino quella della giornata del 3 settembre: «dopo averla scritta [*la Prefazione*], quella mattina, uscii e mi trovai davanti alla più bella giornata che l'alta Engadina mi abbia mai mostrato – trasparente, accesa nei colori, racchiudeva in sé tutti gli opposti, tutti i gradi intermedi fra il ghiaccio e il sud»<sup>13</sup>.

Questo esaltato godimento del clima fa indubbiamente parte di quella euforia con la quale si alternano gli stati di depressione prima dello scoppio della pazzia, e della quale fanno parte anche lo scherzo, la leggerezza, la solarità e la petulanza. Occorre, dice Nietzsche nella *Prefazione*, mantenere la gaiezza in mezzo alle cose fosche. Anche perché niente riesce senza baldanza. Occorre camminare nel sole, scrollarsi di dosso la gravità e sfruttare per questo ogni occasione. Specialmente la guerra – tira fuori improvvisamente, con transizione non proprio naturale. Perché la guerra, dice, è la grande risorsa di tutti gli spiriti divenuti troppo profondi. Se lo dice lui... Aggiunge che nelle ferite c'è già un potere di guarigione, e sembra con ciò variare il famoso detto di Hölderlin secondo il quale dove c'è il male sorge anche il rimedio. Altro trapasso repentino: un'altra via di guarigione, quella da lui più desiderata – visto che si vanta soprattutto di essere psicologo – è auscultare gli idoli. Ma poi si ripassa alla ricreazione, alla solarità, allo scarto laterale nell'ozio, e quindi ancora alla guerra. Qui però l'arma, il pesante martello, si trasforma nel

leggero diapason, per una specie di transizione da *Hammer*, che oltre a martello significa anche martelletto musicale.

Tutto questo per dire che l'alternanza di lievità e gravità, allegria e serietà non convince. Non nel senso che non c'è, ma nel senso che l'allegria è forzata, non libera come si pretende, ha carattere non sano ma morboso. Nietzsche è costretto a fare questo gioco da una tensione sempre più forte, da una pressione sempre più irresistibile. E questa tensione, questa pressione, sono dovute certo al suo stato fisico, alla morbosità che sta per precipitarlo nella pazzia furiosa e irreversibile. Ma il peggio è che questa alternanza malsana, questi sbalzi dall'uno all'altro eccesso, non rimangono solo un fatto personale: si rispecchiano fedelmente nel suo pensiero e nella sua opera. Si rispecchiano in particolare nel *Crepuscolo*, che qui ci interessa, e nella trasvalutazione che v'è già in esso, in piccolo, come dice Andler, ma completa nei suoi elementi essenziali. E questo è il punto, questa la ragione, per cui abbiamo fatto tutto questo *excursus* sul titolo e su quello che esso significa. Poiché tutta questa storia parla in realtà della sostanza ultima dell'opera.

Si può obiettare che all'inizio della *Prefazione* Nietzsche esprime senza infingimenti e senza ambagi il suo stato di bisogno. Ed è vero. Ma egli parla in generale, in un modo anodino, che non fa minimamente sospettare la sua particolarissima, pericolante situazione personale. Inoltre, con quello che dice dopo, che è più o meno arbitrario, sottrae serietà e credibilità anche a quello che aveva detto prima. Ma è certo che egli stesso non si rappresentava il suo stato e la sua situazione così negativamente come, *a posteriorie* alla luce dell'interpretazione peggiorativa che dobbiamo dare almeno in parte della sua trasvalutazione, ce li rappresentiamo noi. Nietzsche non era di sicuro ottimista circa le sue condizioni di salute, aveva anzi lampi di anticipazione della sorte che lo attendeva, della pazzia in agguato, che danno i brividi. Ma non sospettava che le sue condizioni personali potessero avere a che fare con, infiltrarsi nella sua opera. Credeva, al contrario, che tutto ciò che pativa come malattia, come sofferenza, si trasformasse mirabilmente, grazie al suo genio, in sanità e dottrina della salute, da contrapporre all'*décadence*. Ma in ciò non era buon discepolo di se stesso, perché non applicava a sé quella «fisiologizzazione del pensiero», come la chiama Mazzino Montinari, che applicava a tutti gli altri.

Che cosa ci fosse sotto lo scherzo e la solarità, si vede anche da ciò che, in quel tempo, egli scrive a Gast a proposito del *Caso Wagner*, «gemello» del *Crepuscolo*: «È stato per me un non piccolo conforto [...] il fatto che questo scritto azzardato Le abbia fatto piacere. Vi sono delle ore, specialmente la sera, in cui mi vien meno il coraggio per tanta follia e durezza»<sup>14</sup>. È anche importante notare, come dice Janz, che «malgrado tutte queste testimonianze



di passeggiate, conversazioni, compagnie, carteggi, che potrebbero dare l'impressione di un "ozio" non solo da psicologo, l'ininterrotta, anzi aumentata attività lavorativa di Nietzsche rimane l'elemento dominante di queste settimane»<sup>15</sup>. E in effetti anche questa attività ininterrotta, il cui carattere «frenetico» si rispecchia nello stile (Nietzsche parla di «tempo allegrissimo», Thomas Mann di alto giornalismo), fa parte della suddetta euforia. Ma una confessione sincera e completa su se stesso, una confessione molto significativa, Nietzsche l'aveva fornita al suo grande amico Franz Overbeck in una lettera che gli aveva inviato da Sils il 4 luglio: «... Da quando ho lasciato Torino sono in uno stato miserabile. Eterno mal di testa, eterno vomito; una recrudescenza delle mie vecchie sofferenze. Essa cela un profondo esaurimento nervoso, per il quale tutta la macchina non funziona. Faccio fatica a difendermi dai pensieri più tristi. O piuttosto: io penso molto chiaramente, ma non favorevolmente, su tutta quanta la mia situazione. Manca non soltanto la salute, ma anche il presupposto per acquistarla. – La forza vitale non è più intatta... Quel che è andato perduto in almeno dieci anni non si può più recuperare [...]. Posso, in condizioni favorevoli, raggiungere con estrema prudenza e accortezza un equilibrio risicato; ma se queste condizioni favorevoli vengono a mancare, tutta la prudenza e l'accortezza non mi aiutano affatto. [...] Questa estrema irritabilità a causa delle impressioni meteorologiche non è un buon segno: essa caratterizza un certo esaurimento generale, che è in realtà la mia vera malattia. Tutto, come il mal di testa ecc., non è altro che uno stato *conseguente* e relativamente sintomatico. – Nel periodo *peggiore* di Basilea e dopo Basilea, le cose non stavano affatto diversamente; solo che allora ero *ignorante* nel più alto grado e permisi ai medici di cercare a tastoni malattie locali, e questa fu una disgrazia in più. Io *non* soffro affatto di mal di testa, *non* di mal di stomaco; ma, sotto la pressione di un esaurimento nervoso (che in parte è *ereditato* – da mio padre, che è morto, anche lui, solo per *le* *ipercussioni* di una generale deficienza della forza vitale – in parte è acquisito), le conseguenze si manifestano in tutte le forme»<sup>16</sup>.

È vero che il padre morì per una deficienza generale della forza vitale, cioè per esaurimento nervoso? In ogni caso questa sarebbe la causa della pazzia e poi della morte di Nietzsche stesso per coloro che negano che fosse la sifilide. Per alcuni di questi, come per Gast stesso, essa sarebbe stata a sua volta conseguenza di uno sfruttamento troppo intenso delle forze del cervello, cioè dell'aver Nietzsche pensato troppo intensamente. Comunque sia, è chiaro che Nietzsche, a qualche mese dal crollo psichico, era ormai vittima di un'alternanza patologica e, anche se dal lato positivo faceva tesoro delle forze in più che l'euforia gli forniva (mai in vita sua aveva prodotto tanto e in così poco tempo), da quello negativo era un fuscello nelle mani della natura, una

marionetta che agiva a comando, priva di autonomia e di libertà. Quindi la gaiezza e la solarità, l'ozio, non erano una scelta ma uno spasimo tardivo, un tentativo disperato di resistere sull'orlo di un baratro. Con essi, fra l'altro, non v'era modo di compensare la pesantezza della trasvalutazione. Eleganza e felicità nel *Crepuscolo* erano, non vogliamo certo negarlo; ma esse avevano un'altra origine, provenivano a Nietzsche dall'aver egli riflettuto e scritto, continuato a riflettere e a scrivere, quasi automatica-mente, sullo slancio e a ridosso della *Genealogia della morale*, ossia di quella composizione che si può chiamare, dal punto di vista della *dottrina*, la sua opera maggiore e definitiva<sup>17</sup>. Usando la forza residua, facendo funzionare ancora la «macchina» al di là del bisogno e nel vuoto di uno scopo particolare, se non era quello di riformulare in sintesi perspicua tutte le sue principali eterodossie, di ridare in *nucela* sua filosofia, grazie all'ormai acquisita maestria e sicurezza, sicurezza che è vicina alla grazia; egli la faceva veramente da psicologo in ozio. E perciò il primo titolo, sotto il quale, nei manoscritti, egli cataloga costantemente i suoi appunti e aforismi poi sviluppati e accolti nel *Crepuscolo*, e che accompagna l'opera fino alle bozze di stampa, era tutt'altro che un cattivo titolo. Esso «fotografava» lui e il suo stato, mentre il secondo è fissato sul contenuto e sulla sua gravità.

## 2. Il contenuto

La gravità del *Crepuscolo degli idoli* deriva in primo luogo dalla cupezza della dottrina e in secondo luogo dalla pesantezza delle conseguenze (*le decisioni*) che secondo Nietzsche erano da trame, che egli stesso ne trasse e che soprattutto ne trassero più tardi gli altri. Tutta la dottrina di Nietzsche, da *Umano, troppo umano* in poi, ma specialmente nelle opere della trasvalutazione sfociante nella volontà di potenza, dunque anche nel *Crepuscolo*, è un rovesciamento dell'ideale nel reale, dello spirito nella natura, dell'anima nel corpo. Nel far ciò, egli non è che uno dei tanti filosofi i quali, consapevoli che «ogni dualismo è errore», come dice Croce, hanno tentato di eliminarlo. Ma eliminarlo si può solo in due modi: o a favore dello spirito o a favore della natura, cioè o spiritualizzando la natura o naturalizzando lo spirito. Nietzsche scelse la seconda soluzione. Non senza conseguire notevolissimi risultati. Basta, per esempio, leggere ciò che dice dello scambio dell'effetto per la causa, nel capitolo intitolato *I quattro grandi errori*, per rendersi conto della forza di molte sue argomentazioni, anzi della messe di verità, come bisogna dire, che esse consentono di raccogliere. Tuttavia, quel che egli acquisisce di valido consiste soprattutto nell'eliminazione di errori ed esagerazioni che si commettono, da secoli o millenni, nell'idealizzare e spiritualizzare ciò che non va idealizzato e spiritualizzato. Di tali errori ed esagerazioni il mondo è pieno

al punto che la lotta per eliminarli è, secondo qualcuno (per esempio Deleuze<sup>18</sup>), il vero compito della filosofia. Ma la radicalità con cui Nietzsche scalza o pretende di scalzare i fondamenti stessi della filosofia, facendo perno sulla psicologia, non è sempre di buona lega.

L'uomo non è in grado di affermare che nessun corpo è senza spirito, ma è in grado di affermare che nessuno spirito è senza corpo. Ciò però basta, per chi vi ha interesse, per affermare altresì che lo spirito non è spirito ma natura, non un mondo nel mondo, un mondo «intelligibile» in un mondo più o meno inintelligibile, ma una continuazione della natura, il «soave irradiarsi di una ricca animalità nella sfera morale»<sup>19</sup>. E questa un'affermazione che non può essere smentita. Perché non si può stabilire un limite entro il quale lo spirito diventi tale e si debba chiamare spirito, e al di là del quale il suo «corpo», la sua base naturale, diventi e si debba chiamare natura. Di due mondi, dunque, se ne fa uno solo, si chiama tutto natura (come, nei casi contrari, si chiama tutto spirito) e il gioco è fatto. Ma col gioco è fatto anche l'inganno. Perché in tal modo la natura perde il limite che le deriva dal contrasto con lo spirito e che la identifica in quanto natura. Essa diventa tutto, ma inglobando lo spirito si snatura e si dilata indebitamente fino a diventare essa stessa spirito.

Ora, se cambiassero solo le parole, ciò non avrebbe importanza. Se invece, con le parole, cambia la sostanza, ed è ciò che finora è avvenuto in questi casi, allora bisogna dire che questa metamorfosi non è, fin qui, mai riuscita, né a favore dello spirito né a favore della natura. E Nietzsche non fa eccezione. L'inganno, ben involontario naturalmente, è dato dal fatto che la natura che ci attornia – solida, liquida o aeriforme – in modo ben chiaro e concreto, e che dal di dentro anche ci riempie e muove, *non si sa che cosa sia*. Noi nasciamo in essa e rimaniamo poi con essa in molti modi in accordo e in molti altri in contrasto. Dunque ne conosciamo molti aspetti. Ma quella che noi chiamiamo «natura» è la cosiddetta realtà empirica, cioè quella parte della realtà di cui abbiamo conoscenza attraverso l'esperienza, vale a dire attraverso il gioco combinato di sensi e intelletto. In essa notiamo, come fatto più generale, il dinamismo, il suo continuo trasformarsi, il «divenire». Ma già questo, che noi concepiamo come composto di inizio, sviluppo e fine, non è detto che abbia inizio e fine. Anzi, per le leggi della causalità che lo reggono e attraverso cui lo percepiamo, è un circolo che come tale non può avere né inizio né fine. Neanche è detto che le cose in cui notiamo il divenire e che, esse, sembrano bene avere inizio, sviluppo e fine – come noi stessi e tutti gli altri esseri viventi e anche la materia detta inorganica – esistano come tali, come «cose», al di fuori della nostra esperienza. Anzi, non esistono affatto. Fanno parte di, fanno corpo con quella realtà che esiste indipendentemente dalla mediazione soggettiva di sensi e intelletto e che in questa mediazione è il mediato.

Nietzsche fa fuoco e fiamme contro questo modo di vedere le cose. Per lui non c'è un mondo vero e un mondo apparente, ma solo il mondo apparente, che perciò (in quanto non contrasta più con quello vero) non è più apparente. Ma poiché egli sostituisce alla diade mondo apparente-mon-do vero la diade finzione-realtà, poiché ammette dunque una «realtà», deve anche ammettere che questa «realtà» non possa ridursi alla realtà di un solo individuo o, ammesso e non concesso che sia la stessa per tutti gli uomini, a una realtà soggettiva. Già solo per il fatto che altrove<sup>20</sup>, considera la possibilità che il mondo «racchiuda in sé interpretazioni infinite», dove le interpretazioni, cioè le prospettive, visioni, esperienze degli altri esseri possono essere così diverse dalle nostre da comportare un diverso concetto della causalità, con una percezione del tempo a ritroso o alternativamente in senso progressivo e regressivo, e chissà che altro ancora. Del resto, se la sola realtà fosse il mondo apparente, legato cioè alle forme prospettiche del soggetto, allora il mondo che esisteva prima dell'uomo non sarebbe esistito. E Nietzsche si guarda bene da U' affermare una cosa simile, ma a ciò si arriva nondimeno in base a quanto egli sostiene. In conclusione, poiché la realtà empirica è la realtà mediata, cioè trasformata, aggiustata («ottimizzata»), atteggiata dalle forme a priori della nostra intuizione, nella nostra «interpretazione» c'è un incrocio della realtà non-soggettiva (in cui sussistono, «nuotano» appunto innumerevoli interpretazioni, che tendono fra l'altro a scontrarsi, essendo ispirate dalla volontà di potenza) e della nostra costituzione e conformazione. E quello che già Spinoza enunciava: «L'idea di qualsiasi maniera in cui il corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare insieme la natura del corpo umano e del corpo esterno»<sup>21</sup>.

Ma se l'apporto di verità di Nietzsche è quello che abbiamo detto e se il suo errore è quello che abbiamo mostrato, se ne può dedurre che acquisto e perdita dipendono soprattutto dal fatto che lo strumento di cui egli si serve, il suo martello e certo anche il suo diapason, è la psicologia. Ma questo significa che il suo procedere è da moralista, che coglie verità di carattere morale, valide in un determinato tempo e luogo, piuttosto che da filosofo, che coglie verità indipendenti da tempo e luogo e valide in primo luogo non per l'uomo, ma per la realtà concepita indipendentemente dall'uomo, da cui l'uomo dipende. E significa ancora un'altra cosa: che Nietzsche ha commesso egli stesso l'errore contro cui mette in guardia nell'aforisma 5 di *Opinioni e sentenze diverse*: la generalizzazione in senso filosofico di verità moralistiche, particolari. Ciò non vuol dire che egli non proceda talvolta anche da filosofo; ma questo avviene quando la sua psicologia si applica non a categorie di uomini o a situazioni particolari, bensì all'intero genere umano, concepito, innalzato a soggetto unico, e alla condizione umana. Ciò accade senz'altro in certi casi, come per

esempio in quello del nichilismo, che è il caso massimo. Con il nichilismo, proclamato contro ogni concezione univoca della realtà come barriera antropomorfa e autoconservativa, Nietzsche psicologizza l'umanità come un unico grande individuo (ogni specie è un individuo multicefalo). Cioè parla dell'Uomo.

Che Nietzsche cada in un errore contro cui esorta a vigilare, non deve sorprendere. È difficile che in qualche parte della sua opera non si trovi la confutazione di teorie da lui difese altrove, magari strenuamente e per tutta la vita. È il caso, per esempio, della critica che, nel *Crepuscolo*, spunta improvvisamente in ben due luoghi: nel paragrafo 11 del *Problema di Socratee* nel paragrafo 43 delle *Scorribande di un inattuale*, contro gli sforzi che si compiono per combattere l'*décadence*. Nietzsche stesso, infatti, non aveva fatto altro, dal tempo di *Umano, troppo umano* poi, che sforzarsi in ogni modo in tal senso. Questa critica colpisce per l'acutezza della diagnosi e la lucidità dell'analisi, al punto da costituire la critica massima e insuperabile per Nietzsche stesso. Il fatto che sia esposta in due passi dice anche che non si tratta di un'idea che gli frullasse per la testa in un certo momento, ma di qualcosa di maturo e stabile. Ora, si può pensare che ad essa egli sia arrivato solo alla fine. Ma nelle opere, contemporaneamente al *Crepuscolo* e dopo, non vi sono segni di rinsavimento, di un mutato atteggiamento. Anzi, Nietzsche continua a marciare contro l'*décadence* forze spiegate e al suono della sua tromba di guerra. Non convince quindi l'opinione di Montinari che Nietzsche si sia voluto limitare alla diagnosi<sup>22</sup>.

Un altro caso del genere è quello del paragrafo 2 delle *Scorribande*. Qui Nietzsche domanda: «A che serve tutto il libero pensiero, la modernità, il sarcasmo e l'elasticità nel girare il collo, se si è rimasti nelle proprie viscere cristiani, cattolici e addirittura preti?». Ebbene, anche questo passo si attaglia più a lui che ad altri, dal momento che, a giudizio unanime o quasi, egli, il cui messaggio è laico, era rimasto intimamente («nelle proprie viscere») cristiano se non addirittura pastore. Si tratta, come si vede, di verità di un tipo tutto speciale, di un genere inedito, perché sono fatte valere contro se stesso. Consapevolmente o inconsapevolmente?

Si può pensare alla teoria dei pensieri come gesti («Bisogna considerare i nostri pensieri come gesti»), che sono dunque sempre diversi, oppure rifugiarsi tra coloro che rimproverano a Nietzsche la mancanza di una vera attitudine filosofica (dove le confusioni); ma il problema rimane irrisolto.

Ma nel *Crepuscolo* si inciampa in molte altre verità di tipo normale. Vediamo di non schiacciarle, dal momento che non sono pere o mele buttate giù dal vento. Tra le più importanti vi è quella che abbiamo già menzionata, cioè l'abitudine degli uomini di dare dei fenomeni che li preoccupano una qualsiasi

spiegazione causale. Perché solo trovando loro una causa essi si acquietano e possono pensare ad altro, passare ad altro. In ciò sta anche l'origine della superstizione. Perché a certi fenomeni negativi si collegano cause per scongiurare le quali si è arrivati fino ai sacrifici umani. Il che non significa che non vi sia superstizione anche per quelli positivi. Ma per Nietzsche questa è pure l'origine della religione e della morale. È vero? Sì per la prima, se è appunto una religione superstiziosa; ma no per la religiosità non superstiziosa che, giusta l'etimologia della parola *religio* (= legame), è basata sul sentimento dell'unione con gli altri esseri e col tutto. Quanto alla morale: essa ha, in modo analogo, il suo fondamento nell'appartenenza a una determinata specie, che l'individuo rappresenta nel bene e nel male. Nell'uomo questo istinto, che spinge ad agire per il bene comune, contrasta con quello dell'autoconservazione e dell'autopotenziamento in senso egoistico, e quest'ultimo, che è la base di ogni essere vivente, tende a prevalere sull'altro, ma senza mai poterlo eliminare del tutto, neanche nel caso in cui l'egoismo degenera in criminalità. D'altra parte, quanto più il senso dell'appartenenza è sviluppato, tanto più sono sviluppate quelle qualità e capacità che si chiamano virtù e che, al loro massimo, costituiscono quella che si chiama la «grandezza». La grandezza è dunque una quintessenza di solidarietà, che Nietzsche scambia per il suo contrario.

Perché? Perché come Paltruismo nell'individuo deve lottare per affermarsi contro l'egoismo, così, nel corpo sociale, per non dire nell'umanità, il grande deve lottare per affermarsi contro il «piccolo», che si coalizza con gli altri «piccoli» e, col favore del numero, riesce spesso vincitore, come Nietzsche rileva<sup>23</sup>. Ma spesso non vuol dire sempre. Alla fine sono sempre i grandi a guidare la storia, anche nel male, cioè nei casi di solidarietà degenerata. E ciò per la semplice ragione che la grandezza è essa stessa suscitata dalla storia, come risposta a bisogni fondamentali dell'epoca.

L'aver sempre concepito lo scopo dell'umanità nel raggiungimento del tipo più alto da parte di individui d'eccezione staccati dagli altri (dalla «massa»), invece che in rappresentanza e a favore degli altri (come ben avevano capito, invece, Goethe e Schopenhauer), ha macchiato fin dappprincipio di cattivo darwinismo – di disumanità e spietatezza – il pur alto ideale di Nietzsche. Egli ha istituzionalizzato e radicalizzato, per una propria ipersensibilità, per un eccesso di sofferenza, la lotta necessaria per la realizzazione della grandezza. Che dev'essere invece ridotta al minimo, se non vuole snaturare il suo compito stesso. Si tratta, come si vede, della solita radicalità e unilateralità del moralista appassionato, che ha il suo senso giusto nell'indicazione della necessità e crudeltà di una lotta comunque inevitabile.

In questa radicalità e unilateralità si inciampa continuamente quando si

inciampa nelle verità del *Crepuscolo* in particolare. Per esempio in quella, che è davvero una grande verità, della preminenza degli stati fisiologici rispetto a certe giustificazioni razionalmente argomentate. Essa s'inquadra del resto coerentemente nella teoria più generale della preminenza del corpo sulla mente. Già a proposito della dieta di Comaro, per esempio, di cui si parla nel § symbol I del capitolo *I quattro grandi errori*, Nietzsche può ben avere ragione, a parte la lentezza del ricambio, il basso o alto consumo di energia nervosa e altre improbabili adduzioni. Ma ciò non toglie che le diete possano essere utili, che si possano seguire per curarsi perché non si è come si vuol essere, invece che perché si è già così. Ma di ciò più oltre.

Radicalità e unilateralità divengono particolarmente gravi nel caso del *Problema di Socrate*. Qui tutto è costruito su un paio di battute pessimistiche, che possono sfuggire a qualsiasi uomo positivo affaticato. Lo stesso e peggio si potrebbe dire per esempio di Goethe, autore di quella che è la più bella, oltre che eroica, affermazione dell'uomo, celebrata del resto da Nietzsche stesso proprio nel *Crepuscolo*<sup>24</sup> per il solo fatto che alla sua impresa non mancarono i contraccolpi e il malumore (al malumore Goethe intitolò addirittura un libro nel *Divano occidentale-orientale*). Per Socrate si può obiettare: ma come si fa a stabilire che si debba dare più valore alle affermazioni positive che a quelle negative? La risposta è che è giusto giudicare Socrate, come tutti i grandi, non in base a singole affermazioni, bensì in base a ciò che ha dato all'umanità e per cui è considerato grande. Ora, non c'è dubbio che Socrate fu grande per aver «inventato» il concetto e la famosa triade: verità=virtù=felicità, comunque questa felicità sia da intendere (come piacere o come realizzazione), e inoltre per l'arte maieutica e l'obbedienza alle leggi anche se sbagliate. Quanto alla *décadence* che egli e il suo grande discepolo Platone simboleggerebbero, una gran parte dell'edificio nietzschiano crolla se si chiarisce che la questione, per la conoscenza e tante altre cose, non è di scegliere tra ragione-fiacchezza e istinto-forza, ma ^ di cercare il giusto temperamento delle due cose. Purtroppo equilibrio, misura e altre «auree mediocrità» (come le chiama), non sono mai stati l'ideale di Nietzsche. Il suo gusto, in campo morale, non era orientato verso ideali realistici, bensì verso trasfigurazioni poetiche, icone ferme e assolute, di una luminosità priva di ombre e sfumature<sup>25</sup>. Niente impedisce, per non dire che tutto comanda, di vedere nella grande triade composta da Socrate, Platone e Aristotele, la massima fioritura del genio filosofico greco o, per dirlo con le parole di Nietzsche già citate, quel «placido irradiarsi di una ricca animalità nell'elemento morale» che per Nietzsche è il vero senso (stravolto) della spiritualità.

Radicalità e universalità si riscontrano anche in quel capitolo del *Crepuscolo*, in cui sembra che Nietzsche abbia voluto osservare il

contemperamento: *Morale come contronatura*. Esso difatti comincia bene; nei primi paragrafi Nietzsche fa valere verità importanti. Ma bene non finisce, perché negli ultimi si applicano criteri rigidi e non commisurati a un fatto che è stato grande errore di Nietzsche non aver notato o aver tenuto in non cale: f

la naturale conversione della vita, della vita sana, dei valori naturali in valori spirituali dopo il superamento della fase ascendente. La vita umana non è una linea retta ma un arco, che consta appunto di una fase ascendente e di una discendente. Lungo questo arco non solo il cambiamento, ma anche l'evoluzione e a un certo punto il rovesciamento della prospettiva sono giusti, sono sani. La mancata comprensione di questo fatto fondamentale fu la causa dell'animosità di Nietzsche per Wagner, per la conversione religiosa di quest'ultimo, nei suoi tardi anni. Ma una conversione in senso spiritualistico l'ebbe anche Goethe, che Nietzsche non critica, e l'hanno avuta e l'hanno tanti altri grandi e non grandi, perché è il portato dell'età, special-mente quando si è passata la parte precedente della vita nel culto dei valori naturali. Del resto il cristianesimo stesso si può concepire come la conversione fatale, fisiologica della vecchiaia del mondo antico stesso, cui Nietzsche era così rigidamente attaccato.

Ma per tornare alla preminenza della natura sullo spirito, del corpo sulla mente e quindi degli stati fisiologici sulle giustificazioni razionali e morali, è da dire che in ciò e non in altro consiste essenzialmente la trasvalutazione. Questa è l'argomentazione che Nietzsche mette in opera quando, a forza di recedere da ogni argomentazione, da ogni filosofia positiva, si trova *a acculé* alla natura, stretto contro il muro non oltrepassabile della realtà empirica. La trasvalutazione è, in termini filologici, la tavola di concordanza per la traduzione di tutto ciò che è spirituale in termini naturali. Grande, come abbiamo detto, è la messe di verità che con essa si lucra: verità dure e adamantine che spezzano illusioni, compiacimenti e ipocrisie. Come per esempio là dove, contrapponendosi al sermone morale della Chiesa: «Una generazione, un popolo, vanno in rovina per il vizio e il lusso», Nietzsche trasvaluta: «quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, *neconsequono* vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti [...])»<sup>26</sup>

Ma grande è anche la corruzione in cui la trasvalutazione sfocia. Perché la traduzione di ciò che è spirituale in termini naturali è la conversione della qualità in quantità, la traduzione di ciò che è individuale e irripetibile in mera energia, cioè l'applicazione di un criterio valido per le scienze a una sfera che non lo sopporta, con grave pregiudizio dell'umanità. Nietzsche ne ebbe sentore e tentò di recuperare la qualità, in particolare nell'aforisma 275 della *Gaia scienza*. Ma invano. Questa rivendicazione non rimedia veramente al danno,



anzi al fallimento umano che consegue dalla sua naturalizzazione dello spirito. Questo danno, questo fallimento consistono nel fatto che, a forza di passare dall'uomo alla natura, Nietzsche finisce per cancellare ogni significato del mondo umano, cioè quella più cospicua parte di esso che è fatta dai valori. Egli ben dice che è la vita che «ci costringe a postulare valori, la vita stessa stabilisce valori attraverso di noi, *quando noi postuliamo valori*»<sup>27</sup>. Come ben aveva detto, subito prima, che nessun essere vivente può giudicare il valore della vita, in particolare con i criteri del pessimismo e dell'ottimismo, perché è parte in causa e non al di sopra della vita, e perché pessimismo e ottimismo sono strumenti e non fini della vita.

Ma non dice, in questo ambito, ciò che dice quasi dappertutto altrove e in particolare nel *Crepuscolo*, dove contrappone ai filosofi, cioè «*idécadents della grecità*», i Greci aristocratici antichi, con il loro istinto agonistico, la *polis*, il valore della razza e l'autorità della tradizione<sup>28</sup>, cioè che, fermo restando quanto sopra detto, la vita umana non è concepibile senza valori, il che vuol dire senza dualismo, senza contrasti, senza tensione e lotta e dramma, merito, colpa e pena, vittoria e sconfitta. E quindi senza intelligenza e volontà, senza impegno, tenacia, coerenza, responsabilità e organizzazione. Egli svaluta uno dopo l'altro tutti gli elementi che rendono significativo e umano il mondo umano: la volontà, la coscienza, l'intenzione, l'azione, la conoscenza, il giudizio, la morale, la causalità e l'individuo stesso. Tutto diventa fatalità. E l'uomo migliore, poniamo che sia Goethe, non è che il miglior caso di fatalismo: «Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella fede che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato»<sup>29</sup>. Qui però il «divenuto libero» è un intoppo, perché rimanda a quella volontà, intenzione ecc. che per Nietzsche sono soltanto processi concomitanti, sintomi o epifenomeni della coscienza.

Quali i risultati? «*Nessuno è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto così e così, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non si può staccare dalla fatalità di tutto quanto è stato e quanto sarà. [...] Si è necessari, si è un pezzo di fatalità [...] non c'è niente che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, giacché ciò vorrebbe dire giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto...*»<sup>30</sup>. Dunque buttiamo via tutto il diritto, tutte le istituzioni di civiltà e tutto ciò che ci distingue dai bruti. Nietzsche non si accorge che, con questa «innocenza del divenire», gli uomini sono divenuti automi piante. Era così Goethe ed era così egli stesso? Sono così tutti gli uomini sani, attivi e coraggiosi, impegnati nella vita civile? Certamente no. Se così fossero, potrebbero almeno godere di quella «pace dell'anima», di cui non godono e il cui desiderio Nietzsche tanto disprezza<sup>31</sup>. Nietzsche non se ne rende conto, ma dalla pratica della

trasvalutazione, che entro certi limiti è un'idea rivoluzionaria, l'umanità viene insensibilmente abbassata al livello zoologico, dove valgono appunto l'addomesticamento e l'allevamento<sup>32</sup>, e dove il matrimonio diventa quella cosa repellente e reazionaria che è descritta nel §39 delle *Scorribande* (che critica anche le istituzioni democratiche). Molti anni dopo una razza proclamatasi superiore avrebbe cercato di eliminarne qualcun'altra considerata inferiore, e avrebbe macellato uomini come e più che non si macellano gli animali: richiamandosi non senza fondamento alla dottrina di Nietzsche.

U § 5 di *Ciò che devo agli antichiprima* della citazione finale dallo *Zarathustra*, chiude il *Crepuscolo* con il «manifesto» dell'orgia dionisiaca. Esso contiene anche un'interpretazione della tragedia che si vuole in contrasto con quella di Aristotele (e Schopenhauer). Ma è, quello che Nietzsche indica, veramente un contrasto? A noi sembra piuttosto una variante dell'interpretazione di Aristotele. Perché «il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più ostici e duri», cioè anche nel nodo tragico, l'«essere noi stessi, al di là di terrore e compassione, lo stesso piacere eterno del divenire», sembra solo un'accentuazione, una rotazione in senso gioioso, panico, della catarsi aristotelica, che essa stessa non può essere concepita se non come assenso e piacere. Questo significa poi che nel pensiero di Nietzsche ci sono in realtà sempre *spinte poetiche*, come in questo caso, che però non sempre sortiscono effetti felici. Quanto al Torgiasmo stesso, i misteri eleusini ai quali Nietzsche si rifa, sono rimasti per noi soprattutto dei misteri. Quello che comunque ne dice Nietzsche, che è evidentemente ciò che egli vi vede e vi trova, non possiamo dire che ci riscaldi, per quanto d'accordo si possa voler essere con lui. Anzi, è difficile reprimere il sospetto che ci si trovi qui in presenza di una sopravvalutazione indotta da una privazione. Quello che invece non è un sospetto, ma una certezza, è che, rispetto al sublime messaggio cristiano, l'orgia di Nietzsche è una tedescheria, qualcosa di banale e di degradante.

\* \* \*

## IL CONTESTO BIOGRAFICO<sup>33</sup>

Dal 22 ottobre 1887 Nietzsche è a Nizza. Alloggia alla Pension de Genève e ha una buona camera per lavorare. Il 23 scrive a Peter Gast, con cui ha trascorso un mese a Venezia: «Nizza notevolmente *più calda*, ha adesso qualcosa di inebriante. Gaia eleganza mondana, grande, libera penetrazione di una natura lussureggiante nella liberalità metropolitana di spazio e forma, un certo esotismo e africanismo della vegetazione (– la mia spelunca, alta, variopinta, mi appare giudaicamente bizzarra). Ed eccomi ancora qua seduto,

inglese e indifferente, fra nient'altro che Inglese»<sup>34</sup>. Nietzsche descrive ancora la sua vita a Nizza in una lettera alla madre del 20 marzo 1888. La vita all'hotel, dice, si è fatta cara, ma egli paga meno degli altri; «e d'altra parte ho anche questo inverno qualcosa che prima non avevo: una stanza che mi piace, alta, con una luce eccellente per i miei occhi, arredata a nuovo, con grande tavolo pesante, *chaise longue*, libreria, e con tappezzeria rosso-marrone scuro che ho scelto io stesso. Mi sembra sempre di dover restare a Nizza: il suo influsso climatico è per me benefico come nessun altro. Qui posso far uso dei miei occhi esattamente il doppio che altrove. La mente si è fatta, sotto questo cielo, più libera, di anno in anno; le sinistre conseguenze dell'annosa infermità in vicinanza e nell'aspettazione della morte si fanno sentire qui più mitemente. Non voglio dimenticare che anche la mia digestione è qui migliore che in qualsiasi altro posto; ma soprattutto il miospiritosi sente qui più sveglio e porta in genere più facilmente il suo fardel lo – voglio dire il fardello di uno che non vive, al quale un filosofo è comunque condannato. Al mattino passeggio in media per un'ora, al pomeriggio per tre ore, a passo sostenuto – un giorno dopo l'altro per la stessa strada, che è per di più abbastanza bella. Dopo cena rimango ancora fino alle 9 nel salone, quasi esclusivamente fra Inglese di ambo i sessi, seduto al mio tavolo accanto a una lampada con paralume. Mi alzo alle sei e mezzo e mi preparo da me il tè, che prendo con qualche biscotto. Alle 12 la colazione; alle 6 il pasto principale. Niente vino, niente birra, niente bevande alcoliche, niente caffè: grande regolarità nel modo di vivere e nel vitto»<sup>35</sup>.

Da notevolmente più calda (di Venezia) che era, Nizza diventa ben presto fredda, eccezionalmente fredda. Nietzsche si mette a cercare una stufa, ma tra stufa, combustibile e trasporto, gli ci vorrebbero troppi soldi. Decide perciò di ricorrere alla mamma, e le scrive il 31 ottobre chiedendole di mandargli una stufetta. Aggiunge come postscriptum: «L'unico panciotto nero ha un brutto strappo da un lato; la stoffa sembra cedere molto. – Un paio di pantaloni nuovo è costato 4 talleri. – Mi manca sempre una cravatta da annodare, ma larga (*noncome* l'ultima, bensì *come quelle di prima*, che coprivano tutta la camicia. Lo scollo del panciotto è troppo ampio). Finora a N[izza] non ho trovato una cravatta come ne ho bisogno; ma voglio ancora guardare»<sup>36</sup>.

L' 11 novembre invia a Erwin Rohde la *Genealogia della morale*, pubblicata il 10. Nella lettera di accompagnamento gli dice: «Caro amico, mi sembra di dovere, da questa primavera, ancora riparare qualcosa con te. Come segno che non mi manca la buona volontà, ti spedisco con la presente un mio scritto appena pubblicato (forse te lo devo fra l'altro perché è in strettissimo rapporto con quello che ti mandai ultimamente). No, non estraniarti troppo facilmente da me! Alla mia età e nel mio isolamento, *io* almeno non ho più tanta voglia di perdere quel paio di persone in cui una volta ho avuto fiducia. *Nota bene*. Su

Ms. Taine ti prego di riflettere. Delle cose così grossolane come quelle che tu dici e pensi su di lui, mi irritano. Cose del genere io le perdono al principe Napoleone, *non* al mio amico Rohde. Chi non capisce questa specie di spiriti severi e magnanimi (Taine] è oggi l'educatore di tutti i caratteri scientifici *più seridella* Francia), di uno così non è facile credere che capisca qualcosa del mio proprio compito. Sinceramente, non mi hai mai detto una parola che mi consentisse di supporre *chetu sapessi* quale destino incombe su di me. Te ne ho mai fatto rimprovero? Nemmeno nel mio cuore; e magari anche solo per il fatto che da nessuno sono stato abituato diversamente. Chi mi sarebbe finora venuto incontro anche solo con un millesimo di passione e dolore? Ha mai qualcuno avuto anche solo un barlume di conoscenza della vera ragione della mia lunga infermità, della quale tuttavia sono forse riuscito a trionfare? Oggi ho alle spalle 43 anni e sono ancora esattamente così solo come lo sono stato da bambino»<sup>37</sup>.

Come si vede, è una lettera importante, che, da un lato, spiega la malaccortezza e la mala fama di Nietzsche come amico. Egli vuole riprendere con Rohde. Ma che fa? Gli riparla di Taine, sul quale avevano litigato, senza fornire elementi nuovi. Sarà quindi riuscito solo a irritarlo di nuovo. Tanto più che, da *Al di là del bene e del male* in poi, Rohde non sopporta più i libri di Nietzsche. D'altra parte, però, la sincerità e l'ingenuità della confessione sono disarmanti e fanno capire perché, dopo la morte di Nietzsche, Rohde abbia avuto una crisi per non aver ripreso l'amicizia col suo vecchio amico.

Un pari lamento, con le stesse parole circa la solitudine, Nietzsche lo fa nella lettera che il giorno dopo scrive all'amico di ferro Franz Overbeck. Dopo gli auguri per il compleanno e le parole di gratitudine per l'«*immutabile fedeltà*», Nietzsche racconta: «Mi sembra come se per me si chiudesse un'epoca; uno sguardo retrospettivo *più* che mai opportuno. Dieci anni di malattia, più di dieci anni; e non di una semplice malattia per la quale vi siano medici e medicine. Sa veramente qualcuno *che cosa* mi ha fatto ammalare? Che cosa per anni e anni mi ha trattenuto in vicinanza della morte e nel desiderio della morte? Non mi sembra. Se eccettuo R. Wagner, nessuno mi è finora venuto incontro con un millesimo di passione e dolore "per comprendermi" con lui; in questo modo sono stato già solo da bambino e sono ancora oggi, nel mio quarantatreesimo anno»<sup>38</sup>.

A trionfare dei suoi mali Nietzsche non pervenne mai. E, come si è visto, nemmeno a conoscerli. Essi sono quindi ancora un mistero per noi. Però Nietzsche riusciva a lavorare, in un modo che sembra miracoloso se si considera la mole della sua opera. Fiù di tutto, ad ogni modo, Nietzsche lavorò proprio in questo periodo di poco precedente allo scoppio della pazzia. Nel giro di pochi mesi mise insieme il materiale di varie opere: *il Crepuscolo degli idoli*,

*Il caso Wagner, l'Anticristo, Nietzsche con tra Wagner, Ecce homoe iDitirambi di Dioniso*, senza contare il *Promemoriae* la congerie di appunti per la *Trasvalutazione di tutti i valori*. Con queste opere egli è alla conclusione non solo della sua vita sana, ma in realtà anche del suo pensiero. Proprio con queste opere, infatti, il suo arco si completa, al punto che egli abbandona la speculazione e si volge a considerare l'autore, lo strumento del destino, quasi fosse un'altra persona.

In questo periodo «l'interesse per problemi oggettivi di pensiero si rovescia in una sovraeccitata contemplazione della propria persona, che di tali problemi diventa l'abbreviazione, il compendio visibile. Un evento tra il mistico e il patologico sta alla base di quest'ultimo processo involutivo. [...] La lotta filosofica per abbracciare un universo di relazioni, per ridurle in cifra si è arenata, il tormento si è mutato in baldanzosa lievità, poiché l'oggetto arcigno è stato soppresso, il soggetto è diventato oggetto docile che si lascia raccontare». Così dice, con profonda penetrazione, Giorgio Colli<sup>39</sup>. C'è però da dubitare dell'evento mistico, essendo ben chiaro, e sufficiente, quello patologico. «È come se i nodi teoretici d'un tratto si fosse ro allentati, addirittura sciolti; l'assillo dei problemi che negli ultimi anni invano [notare questo «invano»] egli aveva cercato di circoscrivere, di dominare, improvvisamente risulta svanito, il grande progetto di elaborare una filosofia sistematica è lasciato cadere senza che trapeli nessun turbamento profondo, nessuna indecisione al riguardo, senza segni di crisi. Forse è subentrata una sazietà [...] oppure si tratta di impotenza, come quella di un cacciatore che ha esaurito le sue frecce»<sup>40</sup>.

È proprio così: solo nei prodromi della pazzia Nietzsche si libera del suo accanimento filosofico. Per il carattere moralistico del suo ingegno e lo slancio poetico che l'animava, egli poteva esercitare, nel campo strettamente filosofico, soltanto una funzione negativa, sofistica, scettica: contro gli errori della filosofia o, come pensava, Terrore della filosofia stessa. Cioè poteva fare solo un'antifilosofia. Dal lato costruttivo, infatti, non gli restava che sistematizzare e poetizzare rempiria, con l'incoerenza e l'inconcludenza che ciò comporta. Di più non poteva. E dunque se fosse vissuto ancora per pensare, su questa via non sarebbe potuto andare più lontano. Perché essa non ammetteva uno svolgimento.

Ci sarebbe stata solo la possibilità di cambiare strada. O di rilanciare il già fatto. Parlando del progetto dell'«opera sistematica fondamentale», Curt Paul Janz dice: «le citazioni e i rimandi indietro nel tempo fino alla filosofia antica rendono probabile che Nietzsche pensasse all'elaborazione sistematica di una storia critica della filosofia e della religione dal suo angolo visuale»<sup>41</sup>. Dunque ancor sempre scepsti. A chi poi facesse qui valere l'assurdità delle ipotesi e

ipoteche sul futuro, che del resto si fanno per contrastare i sogni mirabolanti di alcuni circa tutto quello che Nietzsche avrebbe ancora potuto fare e dare se fosse sopravvissuto, si potrebbe rispondere con una domanda che può apparire ovvia ma ovvia non è: poteva Nietzsche sopravvivere? Cioè è lecito pensare a una possibilità alternativa?

Tuttavia è fino a un certo punto strano che sino all'ultimo egli si sia sentito solo una promessa rispetto all'opera che avrebbe dovuto realizzare. Il 20 dicembre 1887 scrive a Peter Gast: «Lavoro molto, ma sono malinconico, e non sono ancora uscito dalle oscillazioni in cui sono caduto in questi ultimi anni. Non sono ancora “abbastanza spersonalizzato”. – Tuttavia so che cosa è stato fatto *eliquidato*: untrattodi penna è stato tirato su tutta la mia esistenza passata – questo è stato il senso degli ultimi anni. Certo, appunto con ciò questa mia esistenza passata si è rivelata per quel che è – una mera *promessa*»<sup>42</sup>. Evidentemente egli pensa sempre all'«opera sistematica fonda-mentale», in cui «ben ponderare filosoficamente temi unitari e soffermarmi a lungo e indisturbato su un problema, in lunghe concatenazioni concettuali», come aveva scritto a Wilhelm Vischer nel 1871 candidandosi alla cattedra di filosofia rimasta vacante. Ma era un'ambizione sbagliata e tuttavia indicativa di un senso profondo dell'insufficienza del suo «pensiero aperto» ovvero moralismo, e dell'aspirazione a una visione complessiva e autosufficiente che, questa sì, era del vero filosofo (e pur faceva capolino in lui).

Dall'autunno 1887 all'autunno 1888 Nietzsche legge Plutarco, *Ma religioni* Tolstoj, *I demòni* di Dostoevskij, i *Saggi* di Montaigne, le lettere dell'abate Galiani a Madame d'Épinay, il *Journal* dei fratelli Goncourt, *Les vrais créateurs de l'opéra français*, Perrin et Cambert, di Arthur Pougin. Ascolta nuovamente la *Carmen*, anche *I pescatori di perle* (esce dopo il primo atto). Nei quaderni di questo periodo si trovano anche i nomi di Teichmüller, Reuter, poi vari Francesi: Sainte-Beuve, Sand, Flaubert, Mérimée, Stendhal, Baudelaire, Renan, Hugo.

Il 26 novembre, prima lettera di Georg Brandes: «È per me un *onore* essere conosciuto da Lei, e conosciuto in modo tale che Ella abbia pensato di conquistarmi come Suo lettore. Nei Suoi libri sento il soffio di uno spirito nuovo e originale. Non capisco ancora pienamente ciò che leggo; non so sempre dove Ella vuole andare a parare. Ma molte cose concordano con i miei propri pensieri e simpatie, il disprezzo degli ideali ascetici e la profonda avversione alla mediocrità democratica, il Suo radicalismo aristocratico... Ella è uno dei pochi uomini con cui vorrei parlare». Questa lettera, Nietzsche l'aveva in qualche modo provocata, perché aveva mandato a Brandes *Al di là del bene e del male* poi la *Genealogia della morale*. In seguito gli manda tutte le opere, anche il IV libro dello *Zarathustra*, che aveva fino allora tenuto

segreto. Insomma stavolta gli era andata bene (con Burckhardt, per esempio, no). Perché ne scaturì un nutrito scambio epistolare che, insieme col fatto che Brandes tenesse conferenze su di lui all'università di Copenhagen, fu il più grande lenimento della sofferenza causatagli dalla mancanza di riconoscimento.

Un'altra grossa boccata di ossigeno l'ebbe dalla lettera che il suo vecchio amico Cari von Gersdorff gli scrisse il 30 novembre, in risposta all'invio della *Genealogia della morale*. Von Gersdorff lo ringrazia anche di *Al di là del bene e del male* e dice a Nietzsche parole di apprezzamento e di amicizia che a Nietzsche scendono nel profondo del cuore. Anche perché appianano un vecchio dissapore.

Interessante ciò che Nietzsche scrive in una lettera a Cari Fuchs il 14 dicembre: «In Germania ci si lamenta a tutto spiano delle mie "eccentricità". Ma poiché non si sa dov'è il mio centro, difficilmente si saprà la verità su dove e quando sono stato finora "eccentrico"»<sup>43</sup>. Nel numero di Capodanno del *Bund* (un giornale svizzero), Cari Spitteler, autore del *Prometeo e Epimeteo* da cui secondo alcuni lo *Zarathustra* sarebbe stato influenzato, recensisce le opere di Nietzsche. Nietzsche gli riproverà di... averle dette grosse sul suo conto. Ma i rapporti non si guastano. Anzi, egli interviene presso l'editore Credner per far pubblicare l'*Estetica* di Spitteler.

Su questi mesi invernali Nietzsche si esprime, in varie lettere, con soddisfazione. «Infine non voglio tacere che tutto quest'ultimo periodo è stato per me ricco di sintetiche intuizioni e illuminazioni; che il mio coraggio è di nuovo cresciuto, per fare l'"incredibile" e formulare fin nelle ultime conseguenze la sensibilità filosofica che mi contraddistingue», scrive a Gast il 6 gennaio<sup>44</sup>. E il 1° febbraio: «oh, com'è istruttivo vivere in uno stato estremo com'è il mio! Soltanto adesso capisco la storia, non ho avuto mai occhi più profondi come in questi ultimi mesi»<sup>45</sup>. Appena prima, una riflessione rivelatrice: «È subentrato in me uno stato di vulnerabilità cronica contro il quale io, quando sto bene, mi prendo una specie di rivincita, che non è una fra le cose più belle, cioè come un eccesso di durezza. Ne è testimone il mio ultimo scritto».

Il 13 febbraio, una testimonianza importante per la *Volontà di potenza*: «Ho approntato la prima stesura del mio "Saggio di una trasvalutazione": è stata, tutto sommato, una tortura, e anche non ho ancora affatto il coraggio necessario. Farò meglio fra dieci anni»<sup>46</sup>. Dunque della *Volontà di potenza* egli arrivò a fare una «prima stesura», e nello stesso tempo vi rinunciò – stando alla lettera – fino ai prossimi dieci anni. In pratica vi rinunciò. Anche se, nella lettera del 26 febbraio, dice a Gast: «Mi sono giurato di non prendere niente più sul serio per un certo tempo. Non per questo, però, lei deve credere che io

abbia fatto di nuovo della 'letteratura': quella stesura eraper me; da ora in poi voglio, un inverno dopo l'altro, fare una tale stesura per me – il pensiero della "pubblicità" è in realtà escluso».

Questa prima stesura consisteva in un complesso di 372 «pezzi», più appunti che aforismi, distribuiti in quattro libri contrassegnati da numeri romani. Non era un'«opera», ma come tale venne pubblicata, cioè come prima redazione della *Volontà di potenza*. Ma poi fu addirittura ritirata e sostituita, nel 1911, da una versione composta da 1067 pezzi tratti da ogni dove nel lascito di Nietzsche. Non tutti i 372 pezzi primitivi vi erano contenuti. In queste raccolte, comunque, non vi sono idee sostanzialmente nuove. Alla fine la *Volontà di potenza*, poi ribattezzata *Trasvalutazione* (prima era il sottotitolo), si ridussesii *Anticristo*, solo libro dei quattro previsti. E dal materiale della *Volontà di potenza* che furono comunque tratti gli ultimi scritti di Nietzsche. Attingendo a questo materiale, Nietzsche aveva composto un manoscritto da cui aveva poi tratto ventiquattro paragrafi per l'*Anticristo*. Il resto formò il *Crepuscolo degli idoli*.

Per l'inverno Nizza e per l'estate Sils-Maria erano diventate le residenze fisse di Nietzsche. Ma per la primavera e l'autunno egli continuava a sperimentare. Alla fine di marzo, a Nizza cominciò a fare troppo caldo e la luce di venne troppo forte per i suoi occhi. E così il 2 aprile egli partì per Torino, che gli era stata consigliata da Peter Gast: per l'aria secca, per la sua silenziosità, per la sua estensione, che permetteva a Nietzsche di passeggiarvi al riparo dal sole, e anche per le biblioteche, i teatri ecc. Ma a Savona, dove doveva cambiare, Nietzsche sbagliò treno. Finì a Genova, mentre le valige continuavano per Torino. Ma una volta giunto a Torino, il 5 aprile, ne fu subito entusiasta. Seguiva in ciò l'esempio del «modello» Burckhardt Questi aveva infatti provato per Torino, dodici anni prima, lo stesso entusiasmo. Fino a includere tra le cose belle della città gli occhi ridenti e fuggitivi di una donna («ho visto sotto i portici di Contrada del Po una giovane signora con occhi neri allegri e ridenti che non avevo mai visti prima»).

Nietzsche invita Gast a Torino, ma Gast rifiuta. L'amica Resa von Schirnhöfer aveva invitato Nietzsche a trascorrere la primavera a Zurigo. Ma Nietzsche rifiuta a sua volta. Zurigo, dice, l'aveva ridotto in condizioni miserevoli. Starà, aggiunge, a Torino, «città superba», fino al 5 giugno, per poi trasferirsi a Sils, Ma scrivendo alla sorella il 31 marzo, adduce un altro motivo: «Sono anche un po' stufo degli Svizzeri: troppo squadrati e goffi, come pure delle loro città»<sup>48</sup>. Pensa addirittura che a Torino potrebbe tenere con sé la vecchia madre, e glielo scrive. Viene visitato dal prof. Pasquale d'Ercole, filosofo locale. Qualche eco suscitata dai suoi scritti lo mette di buonumore al punto che si ordina un nuovo vestito, presso un sarto che si dimostra subito



molto italiano. Critica infatti ciò che Nietzsche ha addosso «nel modo più reciso» e si rifiuta di credere che siano cose fatte su misura («sarti così inetti non esistono»).

Il 5 giugno Nietzsche parte da Torino e il 6 arriva a Sils: da 250 metri circa sul livello del mare passa a 1800, e dal bel tempo a un tempo pessimo, che lo fa ammalare. Si lamenta con la madre e con Overbeck (quasi con le stesse parole, come gli capita spesso). La madre gli manda prosciutto, biscotti, cravatte e camicie, una bella tovaglia bianca ecc., che lo aiutano notevolmente. Lavora al *Caso Wagner*, il cui manoscritto è inviato all'editore il 17 luglio. L'editore lo respinge perché illeggibile e Nietzsche ne appronta uno nuovo, grazie ai pennini Soenneken, dalla punta rotonda invece che aguzza, e... ai prosciutti, come dice a sua madre. Da Berlino l'amico Paul Deussen gli invia una somma di 2000 marchi, raccolta fra i suoi ammiratori, affinché egli possa coprire le spese di stampa. L'amica Meta von Salis gli manda a sua volta 1000 franchi per lo stesso scopo. Poi visita Nietzsche a Sils. Tra gli incontri di Sils, uno dei più importanti è quello col teologo Julius Kaftan, che conosce a fondo le opere di Nietzsche e ha grande rispetto per lui, ma rifiuta nettamente la sua filosofia come una tarda eco del positivismo. Il 7 settembre arriva all'editore Naumann il manoscritto dell'*Ozio di uno psicologo*, poi ribattezzato *Crepuscolo degli idoli*. Dal 21 settembre Nietzsche è di nuovo a Torino, con un tempo meraviglioso. Si rinnova l'entusiasmo. Nietzsche e Gast lavorano insieme alla stampa del *Crepuscolo degli idoli*. Il 25 ottobre Gast scrive di aver festeggiato la fine della stampa. Nietzsche riceve le prime copie il 25 novembre. Ne manda subito una a Burckhardt, accompagnandola con le solite parole di estrema devozione, nella speranza di una risposta piena, aperta, generosa, che non riceverà mai.

1. Lettera del 12 settembre 1888. Cfr. CURT PAUL JANZ, *Vita di Nietzsche*, trad. di Mario Carpitella, Laterza, Bari, 1981, n. p. 575.

2. Ivi, p. 576.

3. Ivi, p. 575 sg.

4. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. di Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 1969, p. 12.

5. Ivi, p. 123.

6. Ivi, p. 124.

7. Ivi.

8. Ivi.

9. «È una meditazione in un ozio beato, al sole. È stata segnata dalla primavera torinese più che dal nevooso autunno dell'Engadina». C. ANDIER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, Paris, 1958, 11, p. 586,

10. «L'operina, elegante e terribile, [...] sfoggia una collezione mobile di armi e di gioielli che essa ci invita ad ammirare. Ecco dei pugnali, ed ecco degli anelli; delle scimitarre e delle collane. Ciò che Nietzsche ha fabbricato di più spirituale, di più polito, di più finemente damascato, è qui riunito, in un assortimento scintillante». Ivi, p. 587.

11. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cit., p. 125.
12. Lettera a Gast del 27 settembre 1888. Fr. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, KSA, de Gruyter, Berlin, 1986, B. 8, S. 444.
13. Ivi, p. 124 sg.
14. C.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, cit., p. 574 sg.
15. Ivi, p. 574.
16. F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, cit., S. 347 fg.
17. Per GILLES DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. eli Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 116, «Nietzsche, con la *Genealogia della morale*, ha voluto riscrivere la *Critica della ragione pura* attraverso la rielaborazione del paralogismo dell'anima, dell'antinomia del mondo, della mistificazione dell'ideale».
18. Ivi, p. 134.
19. Cfr. infra, *Morale come contronatura*, 3, p. 435.
20. Aforisma 374 della *Gaia scienza*.
21. B. SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, II, proposizione r6, trad. di Sossio Giametta, Boringhieri, Torino, 1978, p. 89. Nel relativo corollario Spinoza chiarisce: «la mente umana percepisce la natura di molti corpi insieme con la natura del suo». Ivi. E nella scolio ribadisce: «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano a priori la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni». Ivi.
22. «Non c'è mai nelle sue parole un imperativo morale, ma sempre e soltanto la *diagnosi*.» F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano, 1983, p. 14
23. *Scorribande di un inattuale*, § 2.
24. Ivi, § 49.
25. Ved. per esempio *La virtù che donai*. Così parlò Zarathustra, I
26. *I quattro grandi errori*, § 2.
27. *Morale come contronatura*, § 5.
28. *Cia che devo agli antichi*, § 3.
29. *Scorribande di un inattuale*, § 49.
30. *I quattro grandi errori*, § 8.
31. *Morale come contronatura*, § 3.
32. *Quelli che «migliorano» l'umanità*, § 2.
33. Questo contesto biografico vale anche per *L'Anticristo*, composto nello stesso periodo del *Crepuscolo degli idoli* attingendo dallo stesso materiale.
34. Fr. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, KSA, de Gruyter, Berlin, 1986, S. q6. In seguito SB col numero di pagina. Tutte le traduzioni sono del curatore, se non ne indica l'autore.
35. SB 272.
36. SB 180 sg.
37. SB 194 sg.
38. SB 196.
39. Cfr. F. NIETZSCHE, *Ditirambi di Dianiso*, Adelphi, Milano 1970, p. 218 sg.
40. Ivi.
41. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, trad. di Mario Carpitella, Laterza, Bari 1981, vol. II, p. 548.
42. SB 213.

- 43. SB 209.
- 44. SB 226 sg.
- 45. SB 239 sg.
- 46. SB. 252.
- 47. SB 264.
- 48. SB 282.

**CREPUSCOLO DEGLI IDOLI<sup>1</sup>**  
**OVVERO**  
**COME SI FILOSOFA COL MARTELLO**

# Götzen-Dämmerung

oder

Wie man mit dem Hammer philosophirt.

Von

Friedrich Nietzsche.

---

LEIPZIG.

Verlag von C. G. Naumann.

1889.

Frontespizio della prima edizione di *Crepuscolo degli idoli*  
(Lipsia, C. G. Naumann, 1889).

PREFAZIONE

Mantenere la propria gaiezza nel bel mezzo di qualcosa di fosco e oltremodo carico di responsabilità, non è piccolo artificio; e tuttavia, che c'è di più necessario della gaiezza? Nessuna cosa riesce, se non vi prende parte la baldanza. Solo l'eccesso di forza è la prova della forza. – *Unatrasvalutazione di tutti i valori*, questo interrogativo così nero, così enorme che getta ombre su colui che lo formula – il destino di una tale missione costringe ogni momento a camminare nel sole, a scuotersi di dosso una serietà pesante, fattasi troppo pesante. Ogni mezzo è buono per ciò, ogni «caso» è un caso fortunato. Soprattutto *laguerra*. La guerra è stata sempre la grande accortezza di tutti gli spiriti troppo interiorizzati, divenuti troppo profondi; nello stesso ferimento c'è ancora potere terapeutico. Un detto, di cui tengo celata l'origine alla curiosità erudita, è stato a lungo la mia divisa:

*increscunt animi, viresdt volnere virtus*<sup>2</sup>.

Un'altra guarigione, in certi casi da me ancor più desiderata, è *auscultare gli idoli*... Ci sono nel mondo più idoli che realtà: è questo il mio «malocchio» per questo mondo, è questo anche il mio «malo-recchio»... Fare qui per una volta domande col *martello*, forse, sentire come risposta quel famoso suono cavo che parla dalle viscere enfiate – che delizia per uno che ha ancora delle orecchie dietro le orecchie – per me vecchio psicologo e acchiapparatti, di fronte al quale proprio ciò che vorrebbe starsene zitto è *costretto a parlare ad alta voce*...

Anche questo scritto – il titolo lo dice chiaro – è soprattutto una ricreazione, una macchia di sole, una scappatella nell'ozio di uno psicologo. Forse anche una nuova guerra? E vengono auscultati nuovi idoli?... Questo scrittarello è una *grande dichiarazione di guerra*; e per quanto riguarda l'auscultare idoli, questa volta non sono idoli dell'epoca, ma *idoli eterni*, quelli che qui si toccano col martello come con un diapason, – non esistono altri idoli più vecchi, più convinti, più gonfiati... E anche più cavi... Ciò non impedisce che siano *ipìù creduti*, e anche si dice, specialmente nel caso più nobile, che non sono affatto idoli...

Torino, 30 settembre 1888

nel giorno del compimento del primo libro della *Trasvalutazione di tutti i valori*

Friedrich Nietzsche

## SENTENZE E FRECCIE

1

L'ozio è il principio di ogni psicologia. Ma come, sarebbe la psicologia – un vizio?

2

Anche il più coraggioso tra noi ha solo raramente il coraggio di ciò che veramentesa...

3

Per vivere da solo, uno dev'essere un animale o un dio – dice Aristotele<sup>3</sup>. Manca il terzo caso: uno dev'essere tutt'e due le cose –*filosofo*...

4

«Ogni verità è semplice»<sup>4</sup>. – Non è questa una doppia menzogna?

5

Io voglio, una volta per tutte,*nonsapere* molte cose. La saggezza traccia confini anche alla conoscenza.

6

Nella propria natura selvaggia ci si riposa nel modo migliore della propria snaturatezza, della propria spiritualità...

7

Ma come, l'uomo è solo uno sbaglio di Dio? O Dio solo uno sbaglio dell'uomo?

8

*Dalia scuola di guerra della vita.* – Ciò che non mi ammazza mi rafforza<sup>5</sup>.

9

Aiuta te stesso. Poi anche ogni altro ti aiuterà. Principio dell'amore del prossimo.

10

Che non si commettano viltà contro le proprie azioni! Che dopo non le si pianti in asso! – Il rimorso è indecoroso.

11

Può *unasino* essere tragico? – Schiantarsi sotto un carico che non si può né portare né scaraventare a terra?... Il caso del filosofo<sup>6</sup>.

12

Se si ha il proprio «*perché?*» della vita, ci si concilia quasi con ogni «*come?*» – L'uomo non aspira alla felicità; soltanto l'inglese aspira ad essa.

13

L'uomo ha creato la donna – da che cosa mai? Da una costola del suo Dio – del suo «ideale»...<sup>7</sup>

14

Cosa? Tu cerchi? Vorresti decuplicarti, centuplicarti? Cerchi seguaci? – Cerca glizeri!<sup>8</sup>

15

Gli uomini postumi – io per esempio – vengono capiti peggio dei contemporanei, *ma ascoltati* meglio. Più precisamente: noi non veniamo mai capiti – *di quila* nostra autorità...



*Tra donne.* – «La verità? Oh, Lei non conosce la verità!  
Non è essa un attentato a tutti i nostri pudori?».

È un artista di quelli che io amo, modesto nei suoi bisogni. Vuole in realtà solo due cose, il suo pane e la sua arte, – panem et *Circen*...

Chi non sa mettere nelle cose la sua volontà, vi mette dentro almeno *unsenso*. Ciò significa che crede che vi sia già dentro una volontà (principio della «fede»).

Ma come, avete eletto la virtù e il petto in fuori e nello stesso tempo sbirciate i vantaggi dei senza scrupoli? – Ma con la virtù *sirinunciaai* «vantaggi»... (sulla porta di casa di un antisemita).

La donna perfetta si macchia di letteratura così come commette un peccatuccio: per provare, di sfuggita, guardandosi intorno per vedere se qualcuno la osserva *eche* qualcuno la osservi...

Mettersi sempre in situazioni in cui non è dato avere virtù posticce, in cui invece, come il funambolo sulla corda, o si cade o si sta – o si viene via...

«Gli uomini malvagi non hanno canzoni». – Com'è che i Russi hanno canzoni?<sup>9</sup>

«Spirito tedesco»: da diciotto anni<sup>10</sup> una *contradictio in adjecto*.

24

A cercare le origini si diventa granchi. Lo storico guarda alTindietro; alla fine *crede* anche alTindietro.

25

La contentezza protegge finanche contro il raffreddore. Si è mai raffreddata una donna che si sapeva ben vestita? – Faccio il caso che fosse poco vestita.

26

Diffido di tutti i sistematici e li scanso. La volontà di sistema è una mancanza di probità.

27

Si considera profonda la donna – perché? Perché con lei non si arriva mai a toccare il fondo. La donna poi non è neanche un'acqua bassa<sup>11</sup>.

28

Se la donna ha virtù virili, allora bisogna scapparsene via; e se non ha virtù virili, se ne scappa via lei.

29

«Quanto aveva prima la coscienza da mordere? Quali denti buoni aveva? – E oggi? Che cosa le manca? –» Domanda di un dentista.

30

Raramente si commette una sola avventatezza. Nella prima avventatezza si fa sempre troppo. Proprio perciò se ne commette di solito anche una seconda – e ormai si fa troppo poco...

Il verme calpestato si torce. In ciò è bravo. Restringe così la probabilità di essere nuovamente calpestato. Nel linguaggio della morale: *umiltà*.

C'è un odio della menzogna e della simulazione per un suscettibile concetto dell'onore; c'è anche un odiodiesse per vigliaccheria, in quanto la menzogna è *vietata* da un comandamento divino. Troppo vile per mentire...

Quanto poco ci vuole per la felicità! Il suono di una cornamusa. – Senza musica la vita sarebbe un errore<sup>12</sup>. Il Tedesco immagina che Dio stesso canti canzoni<sup>13</sup>.

*On ne peut penser et écrire qu'assis* (G. Flaubert)<sup>14</sup>. – Con ciò ti tengo, nichilista! Proprio il sedere di pietra è il *peccato* contro lo spirito santo. Soltanto i *pensierinati camminando* hanno valore.

Ci sono casi in cui siamo come i cavalli, noi psicologi, e ci imbizzarriamo. Vediamo oscillare davanti a noi la nostra stessa ombra in su e in giù. Lo psicologo deve stornare lo sguardo da sé per vedere.

Se noi immoralisti rechiamo *pregiudizio* alla virtù? – Non più che gli anarchici ai principi. Soltanto dopo che si è loro sparato, questi siedono di nuovo saldamente sul loro trono. Morale: *bisogna sparare alla morale*.

Tu corri *innanzi*? – Lo fai come pastore? O come eccezione? Un terzo caso sarebbe il fuggiasco., *Primo* caso di coscienza.

Sei un uomo autentico o soltanto un commediante? Un rappresentante? O il rappresentato stesso? – Alla fine non sei altro che l'i-mitazione di un commediante... *Secondocaso* di coscienza.

*Parla il deluso.* – Ho cercato grandi uomini e ho trovato sempre e solo *lescimmie* del loro ideale.

Sei uno che sta a guardare? O che pone mano? – O che storna lo sguardo, che si mette in disparte?... *Terzocaso* di coscienza.

Vuoi andare insieme con gli altri? O andare davanti? O andare per conto tuo?... Bisogna sapere *che cosa* si vuole e *chi* si vuole. *Quartocaso* di coscienza.

Erano per me scalini, sono salito passando su di essi, – per ciò me ne son dovuto allontanare. Ma essi credevano che io volessi fermarmi su di loro per sempre...

Che importanza ha che *io* abbia ragione? Io *ho* troppo ragione. – E oggi chi ride meglio ride anche ultimo.

Formula della mia felicità: un Sì, un No, una linea retta, una *meta*...<sup>15</sup>

## IL PROBLEMA DI SOCRATE

### 1

Sulla vita, in tutti i tempi, i più saggi hanno dato lo stesso giudizio: *non vale niente...* Sempre e dappertutto si è sentito sulla loro bocca lo stesso accento – un accento pieno di dubbio, pieno di malinconia, pieno di stanchezza di vivere, pieno di resistenza contro la vita. Socrate stesso disse, in punto di morte: «vivere – ciò vuol dire essere lungamente malati. Devo un gallo al salvatore Asclepio»<sup>16</sup>. Socrate stesso ne aveva abbastanza. – Che cosa *dimostraciò*? A che cosa *rimandaciò*? – Una volta si sarebbe detto (– oh, lo si è detto e abbastanza forte e dai nostri pessimisti per primi!): «Qui ci dev'essere in ogni caso qualcosa di vero! Il *consensus sapientium* è la prova della verità». – Parleremo oggi ancora così? *Possiamofarlo*? «Qui ci dev'essere in ogni caso qualcosa di *malato*» – è la risposta che diamo *noi*. Questi sagghissimi di tutti i tempi<sup>17</sup>, bisognerebbe anzitutto osservarli da vicino! Erano forse tutti quanti non più saldi sulle gambe? Erano stramaturi? vacillanti? *décadents*? Comparirebbe forse la saggezza sulla terra come un corvo, che un piccolo odore di carogna manda in visibilio?...

### 2

In me stesso questa irriverenza, di pensare che i grandi saggi sian *tipi della decadenza*, è sorta per la prima volta proprio in un caso in cui le si contrappone nel modo più forte il pregiudizio dotto e indotto. Io ho riconosciuto Socrate e Platone come sintomi di decadenza, come strumenti della dissoluzione greca, come pseudogreci, come antigreci (*Nascita della tragedia*, 1872). Il suddetto *con-sensus sapientium* – l'ho capito sempre meglio – non dimostra minimamente che avessero ragione su ciò su cui concordavano; dimostra piuttosto che essi stessi, questi sagghissimi, concordavano in qualche cosa *fisiologicamente*, per assumere – per *dover* assumere – allo stesso modo un atteggiamento negativo verso la vita. Giudizi, giudizi di valore sulla vita, prò o contro, in definitiva non possono essere mai veri: hanno valore solo come sintomi, vengono in considerazione solo come sintomi, – in sé tali giudizi sono sciocchezze. Occorre assolutamente allungare le dita e cercare di afferrare questa stupefacente finezza: *il valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento*. Non da un essere vivente, perché un tal essere è parte? anzi addirittura oggetto della causa, e

non giudice; e neanche da un morto, per altra ragione. – Da parte di un filosofo, vedere un problema nelvaloredella vita rimane, in tal modo, un'obiezione a lui medesimo, un punto interrogativo sulla sua saggezza, una mancanza di saggezza. – Ma come, tutti questi grandi saggi – non sarebbero stati semplicemente*décadents*, non sarebbero stati nemmeno saggi? – Ma ritorno al problema di Socrate.

3

Per la sua origine, Socrate apparteneva al popolo più basso; Socrate era plebe. Si sa, anzi lo si vede ancora, quant'era brutto. Ma la bruttezza, in sé un'obiezione, è fra i Greci quasi una confutazione. Ma poi: era Socrate veramente un Greco? La bruttezza è piuttosto spesso espressione di uno sviluppo incrociato, di uno sviluppoostacolato da un incrocio.

In altri casi essa appare come*involuzione*. Gli antropologi tra i criminologi ci dicono che il delinquente tipico è brutto:*monstrum in fronte, monstrum in animo*. Ma il delinquente è un*décadent*. Era Socrate un delinquente tipico? Perlomeno ciò non sarebbe contraddetto da quel famoso giudizio fisiognomico, che suonò tanto scandaloso agli amici di Socrate. Lino straniero che s'intendeva di fisionomie, disse in faccia a Socrate, quando venne ad Atene, che era un mostro, – che albergava in sé tutti i peggiori vizi e brame. E Socrate si limitò a rispondere: «Lei mi conosce bene, signore!».

4

Della*décadence* in Socrate parla non solo la confessata dissolutezza e anarchia degli istinti: in tal senso appunto parla anche la superfetazione della logica e quella*cattiveria da rachitico* che lo contraddistingue. Non dimentichiamo neanche quelle allucinazioni acustiche che sono state interpretate in registro religioso come «il demone di Socrate»<sup>18</sup>. Tutto è esagerato,*buffo*, caricatura in lui, tutto è nello stesso tempo nascosto, pieno di secondi fini, sotterraneo. – Cerco di capire da quale idiosincrasia provenga quella equiparazione socratica: ragione = virtù = felicità; l'equiparazione più bizzarra che ci sia e che in particolare ha contro di sé tutti gli istinti delTellico più antico.

5

Con Socrate il gusto greco si rovescia a favore della dialettica: che cosa

accade qui propriamente? Anzitutto, con ciò viene sconfitto un gusto *aristocratico*; con la dialettica viene su la plebe. Nella buona società, prima di Socrate, si rifiutavano le maniere dialettiche: erano considerate cattive maniere, compromettevano. Si metteva in guardia la gioventù contro di esse. Si diffidava inoltre di tutto questo modo di presentare i propri argomenti. Le cose oneste, come gli uomini onesti, non portano i loro argomenti così nella mano. Non è decoroso mostrare tutt'e cinque le dita. Ciò che si deve prima dimostrare non ha molto valore. Dovunque l'autorità fa ancora parte del buon costume, dove non si «fonda», ma si comanda, il dialettico è una specie di Hanswurst: si ride di lui, non lo si prende sul serio. – Socrate era l'Hanswurst che *sifaceva prendere sul serio*. Che cosa accadde allora veramente?

6

Si sceglie la dialettica solo quando non si ha nessun altro mezzo. Si sa che con essa si suscita diffidenza, che essa non persuade molto. Niente si può cancellare più facilmente degli effetti dei dialettici: lo dimostra l'esperienza di ogni assemblea in cui si fanno discorsi. La dialettica può essere solo *uri estrema risors* nelle mani di coloro che non hanno più nessun'arma. Bisogna *strappare* il proprio diritto *con la forza*; altrimenti non se ne farà uso. Perciò gli Ebrei erano dialettici; la volpe Reinecke<sup>19</sup> lo era. Ma come, lo era anche Socrate?

7

– È l'ironia di Socrate un'espressione di rivolta? Di risentimento plebeo? Gode egli, come oppresso, della sua propria ferocia nelle coltellate del sillogismo? Si *vendica* dei nobili che affascina? – Si ha in mano, come dialettici, uno strumento spietato; con esso si può fare il tiranno; vincendo si fa fare all'altro una brutta figura. Il dialettico lascia all'avversario l'onere di provare di non essere un idiota: lo rende furioso, lo rende insieme inerme» Il dialettico *depotenzia* l'intelletto del suo avversario. – Ma come, la dialettica è in Socrate solo una forma di *vendetta*?

8

Ho fatto capire in che modo Socrate poteva respingere; ma rimane tanto più da spiegare *in che modo* poteva affascinare. – Una ragione è che aveva scoperto una nuova specie *diagon*; che fu in ciò, per i circoli aristocratici di Atene, il

primo maestro di scherma. Affascinava sollecitando l'istinto agonistico degli Elleni, – portò una variante nella lotta tra i giovani e gli adolescenti. Socrate era anche un grande *erotico*.

9

Ma Socrate capì molto di più. Vide che cosa c'era *dietro* i suoi nobili Ateniese; comprese che il *suocaso*, il caso della sua idiosincrasia già non era più un caso eccezionale. La stessa specie di degenerazione si preparava silenziosamente dappertutto: la vecchia Atene volgeva alla fine. – E Socrate capì che tutti quanti avevano *bisogni* di lui, – del suo rimedio, della sua cura, della sua personale abilità di autoconservazione... Dappertutto v'era anarchia degli istinti; dappertutto si era solo a cinque passi dall'eccesso: il *monstrum in animo* il pericolo generale. «Gli istinti vogliono farla da tiranni; bisogna trovare un *contro tiranno* che sia più forte»... Quando quel fisiognomico ebbe rivelato a Socrate chi egli fosse, un covo di tutte le peggiori brame, il grande ironista fece sentire ancora una parola, che ci dà la chiave per intenderlo. «Questo è vero», disse, «ma io sono diventato signore di tutte». Ma come divenne Socrate signore *disé*? – Il suo caso era in fondo solo il caso estremo, solo il caso che saltava più agli occhi di quella che cominciava allora a diventare la preoccupazione generale: che nessuno fosse più signore di sé; che gli istinti si rivoltassero l'uno *contro* l'altro. Egli affascinava come questo caso estremo – la sua bruttezza, che faceva spavento, lo rendeva chiaro a ogni occhio; affascinava, come ben s'intende, ancor più fortemente come risposta, come soluzione, come parvenza di *cura* del caso stesso.

10

Quando si ha bisogno di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non dev'essere piccolo il pericolo che anche qualcos'altro faccia il tiranno. La razionalità fu allora divinata come *salvatrice*, né Socrate né i suoi «malati» erano liberi di essere razionali, – ciò era *de rigueur*, era il loro rimedio *estremo*. Il fanatismo con cui tutta la riflessione greca si getta sulla razionalità rivela uno stato di necessità; si era in pericolo, c'era solo una scelta: o perire o – essere *assurdamente razionali*... Il moralismo dei filosofi greci da Platone in poi è patologicamente condizionato; Così anche il loro apprezzamento della dialettica. Ragione = virtù = felicità significa soltanto: si deve imitare Socrate e stabilire in permanenza una *luce solare* contro le oscure bramosie – la luce solare della ragione. Si dev'essere a ogni costo accorti, chiari e distinti; ogni cedimento agli istinti, all'inconscio trascina *in basso*...



Ho fatto capire in che modo Socrate affascinava: sembrava un medico, un salvatore. E necessario mostrare anche l'errore che si annidava nella sua fede nella «razionalità a ogni costo»? – I filosofi e moralisti ingannano se stessi se pensano di uscire dall'*décadence* per il semplice fatto di farle guerra. L'uscirne non è in loro potere; quel lo che essi scelgono come rimedio, come salvezza, è esso stesso solo un'altra espressione dell'*décadence*– essi *nemutanol'* espressione, non la eliminano. Socrate fu un malinteso; *tutta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, fu un malinteso...* La più cruda luce del giorno, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in opposizione agli istinti, era essa stessa solo una malattia, un'altra malattia – e in nessun modo un ritorno alla «virtù», alla «salute», alla felicità... *Dover combattere gli istinti – questa è la formula dell'*décadence*; finché la vita è in ascesa, la felicità è uguale all'istinto.*

Comprese anche ciò, questo scaltrissimo fra tutti gli ingannatori di sé? Finì egli per dirsi ciò, nella *saggezza* del suo coraggio di fronte alla morte?... Socrate *vollemorire*; – non Atene, *egli* si diede la coppa di veleno, costrinse Atene a dargli la coppa di veleno... «Socrate non è un medico», mormorò a se stesso; «qui solo la morte è medico... Socrate stesso fu solo lungamente malato...»<sup>20</sup>.

## LA «RAGIONE» NELLA FILOSOFIA<sup>21</sup>

Voi mi chiedete che cosa mai sia idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio per ridea stessa del divenire, il loro egizianesimo. Credono di fare *onore* a una cosa destoricizzandola, *sub specie aeterni* – mummificandola. Tutto ciò che i filosofi hanno maneggiato per millenni sono stati concetti mummificati; niente di reale è uscito vivo dalle loro mani. Uccidono, impagliano, questi signori idolatri, quando adorano – diventano un pericolo mortale per tutto, quando adorano. La morte, il trasmutamento, la vecchiaia non meno della generazione e della crescita, sono

per loro obiezioni – addirittura confutazioni. Ciò che è, *nondiviene*; ciò che diviene, non è... Ora, essi tutti credono, finanche con disperazione, all'essere. Non potendo però far lo proprio, cercano le ragioni per cui ne vengono defraudati. «De-v'essererci un'illusione, un inganno per cui non possiamo percepire Tessente; dove si cela l'ingannatore?» – «Lo teniamo», gridano poi beati, «è la sensibilità! Questi sensi, *che anche per altro verso sono tanto immorali*, ci ingannano sul *mondo vero*. Morale: liberarsi dall'inganno dei sensi, dal divenire, dalla storia, dalla menzogna, – la storia non è altro che fede nei sensi, fede nella menzogna. Morale: dire no a tutto quanto conferisce credibilità ai sensi, a tutto il resto dell'umanità: è tutto “popolo”. Essere filosofi, essere mummie, presentare il monotono-teismo con una mimica da becchini! – E soprattutto finiamola *colcorpo*, questa miserevole *idée fixe* dei sensi! affetto da tutti gli errori della logica che vi sono, confutato, addirittura impossibile, sebbene sia abbastanza sfacciato da atteggiarsi a cosa reale!»...

## 2

Metto da parte, con grande rispetto, il nome di *Eraclito*. Mentre il popolo degli altri filosofi rigettava la testimonianza dei sensi, poiché mostravano molteplicità e mutamento, egli rigettava la loro testimonianza, poiché essi mostravano le cose come se avessero durata e unità. Anche Eraclito faceva torto ai sensi. I sensi non mentono né alla maniera che credevano gli eleati né al modo che credeva lui – non mentono affatto. Quel che noi *facciamo* della loro testimonianza, solo ciò introduce la menzogna, per esempio la menzogna dell'unità, la menzogna della cosalità, della sostanza, della durata... La «ragione» è la causa per cui falsifichiamo la testimonianza dei sensi. In quanto mostrano il divenire, il trapassare, il mutamento, i sensi *non* mentono... Ma Eraclito avrà eternamente ragione di affermare che Tessere è una vuota finzione. Il mondo «apparente» è Tunico mondo; il «mondo vero» è solo *unaggiunta menzognera*...

## 3

E quali raffinati strumenti di osservazione non abbiamo nei nostri sensi! Questo naso, per esempio, del quale nessun filosofo ancora ha parlato con rispetto e gratitudine, è addirittura, talvolta, lo strumento più delicato di cui disponiamo: è capace di rilevare anche differenze di movimento minime, die lo stesso spettroscopio non rileva. Noi oggi possediamo scienza esattamente nella misura in cui ci siamo risolti ad *accettare* la testimonianza dei sensi – abbiamo imparato a renderli più aguzzi, più armati, a pensarli fino in fondo. Il resto è

aborto e non-ancora-scienza: voglio dire metafisica, teologia, psicologia, gnoseologia. *Oppure* scienza formale, teoria dei segni: come la logica e quella logica applicata che è la matematica. In esse la realtà non compare affatto, neanche come problema; non più della questione: quale valore abbia in genere una tale convenzione segnica quale è la logica.

4

L'*altrai* diosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: consiste nello scambiare ciò che è il primo con ciò che è l'ultimo. Essi pongono all'inizio, *come* inizio, ciò che viene alla fine – purtroppo! giacché non dovrebbe venire affatto! – i «concetti supremi», vale a dire i più generici, i più vuoti, l'ultimo fumo della realtà svaporante. E questa, di nuovo, soltanto l'espressione del loro modo di venerare: il superiore non può svilupparsi dall'inferiore, non può anzi essersi sviluppato... Morale: tutto ciò che è di prim'ordine dev'essere *causa sui*. L'origine da qualcosa d'altro è considerata un'obiezione, una conte-stazione di valore. Tutti i valori più alti sono di prim'ordine, tutti i concetti più alti, l'essere, l'assoluto, il bene» il vero, il perfetto – tutto ciò non può essere divenuto, *deve* per conseguenza essere *causa sui*. Ma tutte queste cose non possono neanche essere eterogenee, non possono essere in contraddizione tra loro... In tal modo essi hanno il loro stupefacente concetto di «Dio»... La cosa ultima, più sottile, più vuota viene posta come la prima, come causa in sé, *come ens rea-lissimum*... Oh, quanto l'umanità ha dovuto prendere sul serio le pa-turnie cerebrali di questi tessitori di ragnatele malati! – E l'ha pagato caro!...

5

Stabiliamo infine, per contro, in che modo *diversa noi* (dico noi per cortesia...) affrontiamo il problema dell'errore e dell'apparenza. Una volta si prendeva la trasformazione, il trasmutamento, il divenire in genere come prova dell'apparenza, come segno che ci doveva essere qualcosa che ci induceva in errore. Oggi viceversa ci vediamo, esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a postulare unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, in un certo modo irretiti nell'errore, *necessitati* all'errore; sebbene siamo sicuri, in base a una rigorosa verifica condotta presso noi stessi, *che* l'errore sta qui. Accade con ciò non diversamente che con i movimenti delle grandi costellazioni: per essi l'errore ha il costante patrocinio del nostro occhio, e qui invece quello del nostro *linguaggio*. Il linguaggio appartiene, per la sua origine, all'epoca della

forma di psicologia più rudimentale; noi entriamo in una forma di grossolano feticismo, se portiamo alla nostra coscienza i presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, in tedesco: dellaragione. Quello vede dappertutto uomini che fanno e un fare: crede alla volontà come causa in generale; crede al-*T*«Io», all'io come essere, all'io come sostanza e proietta la fede nell'io-sostanza su tutte le cose – è così che crea il concetto di «cosa»... L'essere viene introdotto, posto sotto a ogni cosa come causa; è dal concetto dell'«Io» che segue, come derivato, il concetto del- l'«essere»... All'inizio sta la grande sciagura, l'errore consistente nel pensare che la volontà sia qualcosa che agisce, – che la volontà sia una facoltà... Oggi sappiamo che essa è soltanto una parola... Molto più tardi, in un mondo mille volte più illuminato, giunse con sorpresa alla coscienza dei filosofi la sicurezza, la certezza soggettiva nel maneggio delle categorie della ragione: essi conclusero che queste non potevano avere origine dall'empiria – anzi che tutta l'empiria era in contraddizione con esse. Ma da dove vengono allora? – E in India come in Grecia si commise lo stesso errore: «dobbiamo essere già stati di casa almeno una volta in un mondo superiore (– invece che in uno di gran lunga inferiore, che sarebbe stata la verità!), dobbiamo essere stati divini, poiché abbiamo la ragione!»... In realtà, niente ha avuto finora una forza di persuasione più ingenua dell'errore dell'essere, quale fu formulato per esempio dagli eleati; esso ha infatti per sé ogni parola, ha per sé ogni frase che pronunciamo! – Anche gli avversari degli eleati soggiacquero ancora alla seduzione del loro concetto dell'essere, tra gli altri Democrito, quando inventò il suo atomo... La «ragione» nel linguaggio: oh, quale vecchia megera ingannatrice! Ho paura che non ci libereremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...

## 6

Mi si sarà grati se condenserò in quattro tesi una concezione così essenziale, così nuova: in tal modo faciliterò la comprensione, in tal modo sfiderò chiunque a contraddirmi.

*Prima proposizione.* Le ragioni in base alle quali «questo» mondo è stato definito apparente ne fondano invece la realtà, – un'altra realtà è assolutamente indimostrabile.

*Seconda proposizione.* Le caratteristiche che sono state attribuite al «vero essere» delle cose sono le caratteristiche del non-essere, del *nulla* – si è edificato il «mondo vero» in base alla sua contraddittorietà col mondo reale; di fatto è un mondo apparente, in quanto è un'illusione ottico-morale.

*Terza proposizione.* Favoleggiare di un mondo «altro» da questo non ha alcun senso, qualora non prevalga in noi un istinto di denigrazione, svilimento,

diffidenza verso la vita; in quest'ultimo caso *civendichiamodella* vita con la fantasmagoria di un «altra» vita, di una vita «migliore».

*Quarta proposizione.* Dividere il mondo in uno «vero» e in uno «apparente», sia alla maniera del cristianesimo sia alla maniera di Kant (un cristiano insidioso in ultima analisi) è solo una suggestione della *décadence*, – un sintomo di *vitadeclinante*... Che *Y artistatenga* l'apparenza in maggior pregio della realtà, non è un'obiezione a questa proposizione. Giacché «l'apparenza» significa qui la realtà *ancora una volta*, solo nell'ambito di una scelta, di un rafforzamento, di una correzione... L'artista tragico *non* è un pessimista, – dice precisamente *anche* a tutto ciò che è problematico e spaventoso, è *dionisiaco*...

## COME IL «MONDO VERO» FINÌ COL DIVENTARE UNA FAVOLA. STORIA DI UN ERRORE

1. Il mondo vero attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso –egli vive in esso,*egli è esso*.

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, convincente. Trascrizione della tesi «Io, Platone,*sonola verità*»).

2. Il mondo vero, inattingibile per il momento, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso («al peccatore che fa penitenza»).

(Progresso dell'idea: essa si fa più sottile, più capziosa, più inafferrabile –*si fa donna*, si fa cristiana...).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, divenuta pallida, nordica, königsberghese).

4. Il mondo vero – inattingibile? Comunque non attinto. E in quanto non attinto anche*ignoto*. Per conseguenza anche non consolante, non redimente, non obbligante: a che potrebbe obbligarci qualcosa di sconosciuto?...

(Mattino grigio. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il «mondo vero» – un'idea che non serve più a niente, neanche più obbligante – un'idea divenuta inutile, superflua,*per conseguenza* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; colazione; ritorno del*bon sense* della gaiezza; Platone rosso di vergogna; chiasso indiato di tutti gli spiriti liberi).

6. Il mondo vero l'abbiamo diminato. Quale mondo è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no!*Con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA).

## MORALE COME CONTRONATURA

### 1

Per tutte le passioni c'è un tempo in cui esse sono soltanto funeste, in cui traggono giù le loro vittime col peso della stupidità – e un tempo posteriore, di molto posteriore, in cui si sposano con lo spirito, si «spiritualizzano». Uria volta, a causa della stupidità che è nella passione, si faceva la guerra alla passione stessa: si congiurava per il suo annientamento, – tutti i vecchi mostri morali sono unanimi nel dichiarare: «*il faut tuer les passions*». La formula più famosa in questo senso si trova nel Nuovo Testamento, in quel Sermone della montagna in cui, sia detto incidentalmente, le cose non vengono affatto guardate dall'alto. Vi si dice, per esempio, con applicazione alla sensualità: «se il tuo occhio ti scandalizza, strappalo»<sup>22</sup>. Per fortuna nessun cristiano onora questo precetto. Annientare le passioni e i desideri solamente per evitare la loro stupidità e le conseguenze spiacevoli della loro stupidità, è cosa che ci appare oggi essa stessa una forma acuta di stupidità. Non ammiriamo più i dentisti che strappano i denti per evitare che facciano male... Si sarà d'altra parte abbastanza equi da ammettere che, sul terreno su cui è cresciuto il cristianesimo, il concetto di «spiritualizzazione» della passione non si potesse concepire affatto. La Chiesa primitiva lottava anzi, come si sa, contro gli «intelligenti» e a favore dei «poveri di spirito»<sup>23</sup>; come ci si potrebbe aspettare da essa una guerra intelligente contro la passione? – La Chiesa combatte la passione con l'estirpazione in ogni senso: la sua prassi, la sua «cura» è il castrati-smo. Essa non chiede mai: «come si spiritualizza, si abbellisce, si divinizza un desiderio?» – in tutti i tempi ha posto l'accento deJa disciplina sullo sradicamento (della sensualità, dell'orgoglio deJa sete di dominio, dell'avidità di possesso, della brama di vendetta). – Ma attaccare le passioni alle radici significa attaccare la vita alle radici: la prassi della Chiesa è ostile alla vita.

### 2

Lo stesso rimedio, castrazione, sradicamento, viene istintivamente scelto, nella lotta contro un desiderio, da coloro che sono troppo deboli di volontà, troppo degenerati per poter imporsi in esso una misura: da quelle nature che

hanno bisogno della Trappa<sup>24</sup>, parlando per metafora (e fuori di metafora), di una qualche dichiarazione di ostilità definitiva, di una *abisso* tra sé e una passione. Solo per i degenerati sono indispensabili i rimedi radicali; la debolezza della volontà o, detto più precisamente, l'incapacità di *non* reagire a uno stimolo, è essa stessa soltanto un'altra forma di degenerazione. Un'inimicizia radicale, un'inimicizia mortale per la sensualità rimane un sintomo preoccupante: è qualcosa che giustifica certe supposizioni sullo stato complessivo di qualcuno che sia in tal modo portato agli eccessi. – Questa inimicizia, questo odio raggiungono del resto l'acme solo quando tali nature non hanno più abbastanza solidità neanche per una cura radicale, per una rinuncia al loro «diavolo». Si consideri tutta la storia dei preti e dei filosofi, compresi gli artisti: le cose più velenose contro i sensi *non* sono state dette dagli impotenti *enemmen* dagli asceti, bensì dagli asceti impossibili, da coloro che avrebbero avuto bisogno di essere asceti...

### 3

La spiritualizzazione della sensualità si chiama *amore*. È un grande trionfo sul cristianesimo. Un altro trionfo è la nostra spiritualizzazione dell'*inimicizia*. Essa consiste nel comprendere in profondità il valore che sta nell'avere nemici, insomma nel fare e ragionare in modo inverso rispetto a come si faceva e si ragionava prima. In tutti i tempi la Chiesa ha voluto l'annientamento dei suoi nemici; noi, noi immoralisti e anticristiani, vediamo invece il nostro vantaggio nel continuare a sussistere della Chiesa... Anche nel campo politico l'inimicizia si è fatta oggi più spirituale – molto più intelligente, molto più attenta, molto più *tollerante*. Quasi ogni partito ripone il proprio interesse alla conservazione nel fatto che il partito contrario non perda le sue forze; lo stesso vale per la grande politica. Specialmente una formazione nuova, come per esempio il nuovo *Reich*, ha bisogno più di nemici che di amici: so lo nel contrasto si sente necessaria, solo nel contrasto *diventa* necessaria... Non diversamente ci comportiamo noi col «nemico interiore»: anche qui abbiamo spiritualizzato l'inimicizia, anche qui ne abbiamo compreso il valore. Si è *fecondo* solo a patto di essere ricchi di contrasti; si rimane *giovane* solo col presupposto che l'anima non si distenda, non brami la pace... Niente ci è divenuto più estraneo di quel desiderio di una volta, il desiderio della «pace dell'anima», il desiderio *cristiano*; niente ci fa meno invidia della vacca morale e della felicità grassa della buona coscienza. Si è rinunciato a vivere *in grande*, se si è rinunciato alla guerra... Certo, in molti casi la «pace dell'anima» non è altro che un equivoco — è qualcosa d'*altro*, che semplicemente non si sa dare un nome più onesto. Faccio un paio di casi, senza ambagi e pregiudizi. «Pace



dell'anima» può essere, per esempio, il soave irradiarsi di una ricca animalità nella sfera morale (o religiosa). O l'inizio della stanchezza, la prima ombra che la sera getta, ogni specie di sera. O un segno che l'aria è umida, che si avvicinano venti del sud. O la gratitudine, ignara di sé, per una felice digestione (detta talvolta «amore degli uomini»). O l'acquietarsi del convalescente, per cui tutte le cose acquistano un sapore nuovo e che aspetta... O lo stato che segue a un forte appagamento della nostra passione dominante, il senso di benessere per una sazieta' rara. O la debolezza senile della nostra volontà, dei nostri desideri, dei nostri vizi. O la pigrizia, persuasa dalla vanità ad abbellirsi con ornamenti morali. O il sopravvenire di una certezza, anche di una certezza spaventosa, dopo una lunga tensione e martirio causati dall'incertezza. O l'espressione della maturità e della maestria nel bel mezzo del fare, creare, operare, volere, il respiro calmo, *laraggiunta* «libertà del volere»... *Il crepuscolo degli idoli*, chissà? forse è anch'esso solo una specie di «pace dell'anima»...

#### 4

Riduco un principio in formula. Ogni naturalismo nella morale, cioè ogni *moralesana*, è dominato da un istinto della vita, – un qualche comandamento della vita viene adempiuto con un determinato canone del «tu devi» e «tu non devi», un qualche impedimento e ostilità sulla strada della vita vengono in tal modo tolti di mezzo. La morale *contro natura*, ossia quasi ogni morale che è stata finora insegnata, venerata e predicata, si rivolge all'inverso proprio *contro* gli istinti della vita, – è una condanna ora segreta, ora gridata e sfrontata, di questi istinti. Dicendo: «Dio scruta il cuore»<sup>25</sup>, essa dice di no agli infimi e supremi desideri della vita e prende Dio *comenemico della vita*... Il santo, di cui Dio si compiace, è il castrato ideale... La vita finisce, *dove comincia* il «regno di Dio»<sup>26</sup>...

#### 5

Posto che si sia compreso quello che vi è di sacrilego in una tale ribellione contro la vita, quale è divenuta quasi sacrosanta nella morale cristiana, con ciò si è allora compreso, per fortuna, anche qualcos'altro: l'inutilità, l'illusorietà, l'assurdità, *la bugiarderia* di una tale ribellione. Ma una condanna della vita da parte di un vivente rimane alla fine solo un sintomo di una determinata specie di vita; la questione: se a ragione o a torto, non è in tal modo affatto sollevata. Si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita, e d'altra parte conoscerla così bene come uno, come molti, come tutti quelli che l'hanno vissuta, per

poter toccare in genere del *valore* della vita: ragione sufficiente per comprendere che il problema è un problema per noi inaccessibile. Quando parliamo di valori, ne parliamo sotto l'ispirazione e nell'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a postulare valori, la vita stessa stabilisce valori attraverso di noi, *quando* noi postuliamo valori... Ne segue che anche quella *contro natura della morale*, che concepisce Dio come concetto antitetico e come condanna della vita, è solo un giudizio di valore della vita – *di quale vita? di quale specie di vita?* – Ma io ho dato già la risposta: della vita declinante, indebolita, stanca, condannata. La morale, quale è stata finora concepita – quale è stata da ultimo formulata ancora da Schopenhauer come «negazione della volontà di vivere» – è *ristinto della dé-cadence* stesso, che fa di sé un imperativo; dice: «*perisci!*» – è il giudizio di un condannato...

6

Consideriamo infine ancora quale ingenuità sia dire: «L'uomo *dovrebbe* essere così e così!». La realtà ci mostra una meravigliosa ricchezza di tipi, il rigoglio di un prodigo giostrare e alternarsi di forme: e un qualunque miserabile fannullone di moralista vien fuori a dire: «No! l'uomo *dovrebbe* essere *diverso*»...? Egli sa perfino come *dovrebbe* essere, questo bigotto malridotto. Si dipinge sulla parete e commenta: «*Ecce homo!*»<sup>27</sup>... Ma anche quando si limita a rivolgersi all'individuo e a dirgli: «*Tu dovresti* essere così e così!», il moralista non cessa di rendersi ridicolo. L'individuo è una parte del fato, davanti e didietro, una legge in più, una necessità in più per tutto ciò che accade e accadrà. Dirgli: «cambia», significa pretendere che tutto cambi, addirittura anche all'indietro... E in realtà ci furono moralisti coerenti: volevano l'uomo diverso, ossia virtuoso, lo volevano a loro immagine, cioè come bigotto; e a tal fine *negavano* il mondo! Una non piccola follia! Una forma non modesta di immodestia!... La morale, in quanto essa *condanna*, è in sé, *non* per rispetti, riguardi, traguardi di vita, un errore specifico, di cui non bisogna avere pietà, *uri idiosincrasia da degenerati*, che ha arrecato danni incalcolabili!... Noialtri, noi immoralisti, abbiamo per contro allargato il nostro cuore per ogni modo di intendere, comprendere, *approvare*. Noi non neghiamo facilmente, cerchiamo il nostro onore nell'essere *affermatori*. Sempre più ci si sono aperti gli occhi per quell'economia che ha ancora bisogno e sa ancora servirsi di tutto quanto la santa demenza dei preti, della ragione *malata* dei preti rifiuta; per quell'economia della legge della vita che trae vantaggio perfino dalla specie ripugnante del bigotto, del prete, del virtuoso, – *quale vantaggio?* – Ma noi stessi, noi immoralisti siamo qui la risposta...

## I QUATTRO GRANDI ERRORI

### 1

*Errore dello scambio di causa ed effetto.* – Non c'è nessun errore più pericoloso dello *scambiare la causa con l'effetto*; io lo chiamo la vera e propria corruzione della ragione. Ciò nonostante, questo errore fa parte delle abitudini più antiche e moderne dell'umanità; anzi tra noi è santificato, porta il nome di «religione», «morale». E contenuto *inogniprincipio* che è formulato dalla religione e dalla morale; i preti e i legislatori della morale sono gli autori della suddetta corruzione della ragione. – Faccio un esempio. Tutti conoscono il libro del famoso Comaro<sup>28</sup>, in cui egli consiglia la sua parca dieta come ricetta per una vita lunga e felice – anche virtuosa. Pochi libri sono stati tanto letti, ancora oggi esso viene ristampato annualmente in Inghilterra in molte migliaia di esemplari. Non ho alcun dubbio sul fatto che nessun libro (eccettuata naturalmente la Bibbia) abbia fatto tanto male, abbia *abbreviato* tante vite quanto questo libro curioso così benintenzionato. La ragione di ciò è: lo scambio dell'effetto con la causa. Quel bravo Italiano vedeva nella sua dieta la *causa* della sua longevità, mentre la condizione preliminare per vivere a lungo, la straordinaria lentezza del ricambio, il consumo ridotto, era la causa della sua parca dieta. Egli non aveva la libertà di mangiare poco molto, la sua frugalità *non* era un «libero arbitrio»: se mangiava di più si ammalava. Ma chi non è una carpa, non solo fa bene, ma ha necessità di mangiare *normalmente*. Uno studioso dei nostri tempi, con il rapido consumo della sua forza nervosa, col regime Comaro si rovinerebbe. *Crede esperto*<sup>29</sup>.

### 2

La formula più universale che è alla base di ogni religione e morale comanda: «Fa questo e quello, non fare questo e quello – così sarai felice! In caso diverso invece...» Ogni morale, ogni religione è questo imperativo – io lo chiamo il grande peccato originale della ragione, *l'immortale irrazionalità*. Sulle mie labbra quella formula si rovescia nel suo contrario – *primo esempio* della mia «trasvalutazione di tutti i valori»: un uomo ben riuscito, un uomo «felice», *deve* fare certe azioni e rifugge istintivamente da altre azioni, introduce

l'ordi-ne che fisiologicamente rappresenta nei suoi rapporti con uomini e cose. Detto con una formula: la sua virtù è *conseguenza* della sua felicità... Vivere a lungo, avere una ricca discendenza *non* è il premio della virtù; la virtù stessa è quel rallentamento del ricambio che, tra ? altro, porta come conseguenza anche una vita lunga, una ricca discendenza, insomma il *cornarismo*. – La Chiesa e la morale dicono: «una generazione, un popolo vanno in rovina per il vizio e il lusso». La mia ragione *restaurata* dice: quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, *ne* *conseguono* vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti, come ben sa ogni natura esausta). Questo giovane si va facendo prematuramente pallido e vizzo. Gli amici dicono: la colpa è di questa e quella malattia. Io dico: *il fatto* chesi sia ammalato, che non abbia resistito alla malattia, è stato già conseguenza di una vita impoverita, di un esaurimento ereditario. Il lettore di giornali dice: con un tale errore questo partito si rovina. La mia politica *superiore* dice: un partito che fa tali errori è finito – non ha più la sua sicurezza istintiva. Ogni errore in ogni senso è conseguenza della degenerazione dell'istinto, del disgregamento della volontà. Con ciò si definisce quasi il *cattivo*. Tutto ciò che è buono è istinto – e per conseguenza leggero, necessario, libero. La fatica è un'obiezione, il dio è tipicamente distinto dall'eroe (nella mia lingua: i piedi *leggeriscono* il primo attributo della divinità)<sup>30</sup>.

### 3

*Errore di una falsa causalità.* – In tutti i tempi si è creduto di sapere che cosa sia una causa. Ma da dove prendevamo il nostro sapere, o meglio la nostra persuasione di sapere, in questo caso? Dalla sfera dei famosi «fatti interiori», nessuno dei quali finora si è dimostrato reale. Ci ritenevamo noi stessi causa nell'atto del volere; perlomeno credevamo allora di *cogliere sulla fattola* causalità. Parimenti, non si dubitava del fatto che tutti gli *antecedenti* di un'azione, le sue cause, fossero da cercare nella coscienza e si ritrovassero in essa qualora li si cercasse – come «modi». Altrimenti non si sarebbe stati *liberini* nei suoi confronti né responsabili *per* essa. Infine, chi avrebbe contestato che un pensiero fosse causato? che l'io causi il pensiero?... Di questi tre «fatti interiori», con cui la causalità sembrava garantirsi, il primo e più convincente è quello della *volontà come causa*. La concezione di una coscienza («spirito») come causa e più tardi anche quella dell'io (del «soggetto») come causa, sono semplicemente sorte posteriormente, dopo che la causalità da parte della volontà fu stabilita come data, come *empiria*... Nel frattempo vi abbiamo riflettuto meglio. E oggi di tutto ciò non crediamo più una sola parola. Il «mondo interiore» è pieno di immagini ingannevoli e di fuochi fatui: la

volontà è solo uno di questi. La volontà non muove più niente e quindi neanche spiega più niente – si limita ad accompagnare dei processi, può anche non esserci. Il cosiddetto «motivo» è un altro errore. E solo un fenomeno superficiale della coscienza, un concomitante dell'atto, che copre piuttosto che mostrare gli *antecedenti* dell'atto. Per non parlare dell'io! Questo è diventato una favola, una finzione, un gioco di parole; questo ha cessato in tutto e per tutto di pensare, di sentire e di volere!... Che cosa ne consegue? Non esistono affatto cause spirituali! Tutta la pretesa empiria al riguardo se n'è andata al diavolo! *Questone* consegue! – E noi avevamo commesso un bell'abuso con quell'empiria, vi avevamo *creato* sopra il mondo come un mondo di cause, come un mondo della volontà, come un mondo di spiriti. Era qui all'opera la psicologia più antica e di più lunga durata, essa non ha fatto nient'altro che questo; ogni accadere era per essa un fare, ogni fare conseguenza di una volontà, il mondo divenne per essa una molteplicità di agenti, un agente (un «soggetto») si infilò sotto ogni accadere. I suoi tre «fatti interiori», cioè in cui essa credeva più fermamente: la volontà, lo spirito e l'io, l'uomo se li è proiettati anche fuori di sé – prima estraendo il concetto di essere dal concetto di Io e poi ponendo le cose come essenti a sua immagine, in base al concetto dell'Io come causa. Che ce da meravigliarsi se poi ha ritrovato nelle cose sempre e soltanto *quel che vi aveva messo?* – La cosa stessa, detto ancora una volta, il concetto di cosa, è un mero riflesso della credenza nell'io come causa... E anche lo stesso vostro atomo, signori meccanicisti e fisici, quanta parte di errore, quanta parte di psicologia rudimentale è rimasta ancora nel vostro atomo! – Per non parlare affatto della «cosa in sé», dell'*horrendum pudendum* dei metafisici! L'errore dello spirito come causa scambiato per la realtà! E fatto misura della realtà! E chiamato *Dio*!

*Errore delle cause immaginarie.* – Partendo dal sogno<sup>31</sup>: a una determinata sensazione, dovuta per esempio a un colpo di cannone in lontananza, viene successivamente attribuita una causa (spesso tutto un romanzetto, di cui proprio chi sogna è il protagonista). Frattanto la sensazione continua, in una specie di risonanza: aspetta per così dire finché l'istinto di causalità non le permetta di avanzare in primo piano – ormai non più come caso, bensì come «senso». Il colpo di cannone si presenta in una maniera *causale*, in una apparente inversione del tempo. La cosa posteriore, la motivazione, viene vissuta per prima, spesso con cento particolari che trascorrono in un lampo, il colpo viene dopo... Che cosa è accaduto? Le rappresentazioni *generate* da un certo stato in cui ci si trovava sono state fraintese come cause del medesimo.

Appunto così facciamo in realtà anche da svegli. La maggior parte dei nostri sentimenti comuni, ogni specie di impedimento, di pressione, di tensione, di esplosione nella giostra e controgiostra degli organi, come in particolare il *nervus sympathicus* – *stimolano il nostro istinto di causalità: vogliamo avere un'aragone* del fatto che ci sentiamo così e così – che ci sentiamo male o che ci sentiamo bene. Non ci basta mai constatare semplicemente il nudo fatto che ci sentiamo così e così: facciamo entrare questo fatto – ne acquistiamo coscienza – solo quando gli abbiamo dato una sorta di motivazione. – U ricordo, che in tal caso entra in attività a nostra insaputa, fa affiorare stati anteriori dello stesso tipo e le interpretazioni causali concresciute con essi – *non* la loro causalità. Certo anche la credenza che le rappresentazioni, i processi che accompagnano la coscienza siano stati le cause, viene riesumata dal ricordo. Così *ci si abitua* a una certa interpretazione causale, che in realtà ostacola, anzi esclude una *ricerca* della causa.

## 5

*Spiegazione psicologica di ciò.* – Ricondurre qualcosa di ignoto a qualcosa di noto allevia, tranquillizza, soddisfa, comunica inoltre un senso di potenza. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione, – il primo istinto tende a *eliminare* questi stati penosi. Primo principio: una qualunque spiegazione è meglio di nessuna spiegazione. Poiché in fondo si tratta solo di un voler sbarazzarsi di rappresentazioni opprimenti, non si va molto per il sottile quanto ai mezzi da usare a tal fine: la prima rappresentazione con cui l'ignoto si spiega come noto, fa tanto bene che la si «prende per vera». Prova del *piacere* («della forza») come criterio della verità. – L'istinto di causalità è dunque condizionato e stimolato dal sentimento della paura. Il «perché?», se appena è possibile, non deve dare tanto la causa per se stessa quanto una *specie di causa* – una causa che tranquillizzi, liberi, allevii. Che qualcosa di già noto, vissuto, registrato nel ricordo venga posto come causa, è la prima conseguenza di questo bisogno. Ciò che è nuovo, non vissuto, estraneo viene escluso come causa. Si cerca dunque non soltanto una specie di spiegazioni come causa, ma anche una *specie scelta e privilegiata* di spiegazioni, quelle in cui è stato eliminato nel modo più rapido, più frequente, il sentimento di estraneità, di novità e di non vissuto – le spiegazioni *più abituali*. – Conseguenza: un certo modo di stabilire le cause prevale sempre più, si concentra in sistema e si presenta infine in *posizione dominante*, cioè semplicemente escludendo *altre* cause e spiegazioni. – Il banchiere pensa subito all'«affare», il cristiano al «peccato», la ragazza al suo amore.

*Tutta la sfera della morale e della religione rientra in questo concetto delle cause immaginarie.* – «Spiegazione» dei sentimenti comunispiacevoli. Essi sono determinati da esseri che ci sono nemici (cattivi spiriti: il caso più famoso – le donne isteriche scambiate per streghe). Sono determinati da azioni che non si devono approvare (il senso del «peccato», della «peccaminosità» sostituito a un disagio fisiologico – si trovano sempre ragioni per essere insoddisfatti di sé). Sono determinati come castighi, come un risarcimento per qualcosa che non avremmo dovuto fare, che non avremmo dovuto essere (generalizzato in forma impudente da Schopenhauer in una proposizione in cui la morale appare ciò che è, un'autentica awelenatrice e de-nigratrice della vita: «ogni grande dolore, sia fisico sia spirituale, proclama ciò che meritiamo; perché non ci potrebbe essere destinato se non lo meritassimo». *Mondo come volontà e rappresentazione*, II, 666). Sono determinati come conseguenze di azioni sconsiderate, che vanno a finir male (le passioni, i sensi posti come causa, come «colpa»; stati fisiologici di crisi interpretati come «meritati» con l'aiuto dialtristati di crisi). – «Spiegazione» dei sentimenti comuni di piacere. Questi sono determinati dalla fiducia in Dio. Sono determinati dalla coscienza delle buone azioni (la cosiddetta «buona coscienza», uno stato fisiologico che talvolta somiglia a una buona digestione fino a confondersi con essa). Sono determinati dal felice esito delle imprese (errore ingenuo: a un ipocondriaco o a un Pascal il felice esito di un'impresa non procura assolutamente sentimenti comuni piacevoli). Sono determinati da fede, speranza e carità<sup>32</sup> – le virtù cristiane. – In verità tutte queste pretese spiegazioni sono staticonseguentie per così dire traduzioni di sentimenti di piacere o di dispiacere in un falso dialetto. Si è in grado di sperareperchéil sentimento fisiologico fondamentale è di nuovo forte e ricco; si ha fiducia in Dioperchéil sentimento della pienezza e della forza dà pace. – La morale e la religione appartengono in tutto e per tutto alla psicologia dell'errore: in ogni caso singolo si scambia la causa con l'effetto; o si scambia la verità con l'effetto di ciò che è creduto vero; o si scambia uno stato della coscienza con la causalità di questo stato.

*Errore del libero arbitrio.* – Oggi non abbiamo più nessuna pietà per il concetto di «libero arbitrio». Sappiamo fin troppo bene che cosa sia – il trucco dei teologi più malfamato che ci sia mai stato per rendere l'umanità «responsabile» nel loro senso, cioèper renderla dipendente da loro... Do qui soltanto la psicologia di ogni rendere responsabile. – Dappertutto, dove si

cercano responsabilità, è di solito Tistinto del *voler castigare e giudicare* che li cerca. Si è spogliato il divenire della sua innocenza, se si riconduce un qualunque essere–così–e–così a una volontà, a delle intenzioni, ad atti di responsabilità. La teoria del libero arbitrio è inventata in sostanza allo scopo del castigo, ossia del *voler–trovare–colpevole*. Tutta la vecchia psicologia, la psicologia della volontà, ha il suo presupposto nel fatto che i suoi autori, i preti alla testa delle antiche comunità, vollero crearsi un *diritto* di irrogare pene – o vollero creare a Dio un diritto in tal senso... Gli uomini erano pensati «liberi» per poter essere giudicati e castigati – per poter diventare *colpevoli*; per conseguenza ogni azione *dov'essere* pensata come voluta, l'origine di ogni azione essere riposta nella coscienza (con la qual cosa la *più radicale falsificazione in psy-chologicis* veniva eretta a principio stesso della psicologia...). Oggi che siamo entrati nel movimento *inverso*, che noi immoralisti special–mente cerchiamo con tutta la forza di togliere nuovamente dal mondo il concetto di colpa e quello di castigo, ripulendone psicologia» storia, natura e le istituzioni e sanzioni sociali, non c'è ai nostri occhi nessuna inimicizia più radicale di quella dei teologi, i quali, col concetto dell'«ordine etico del mondo», continuano ad appestare l'innocenza del divenire mediante la «pena» e la «colpa». Il cristianesimo è una metafisica del carnefice...

## 8

Quale può essere soltanto il *nostro* insegnamento? – Che nessuno *dall'uomo* le sue qualità, né Dio, né la società né i suoi genitori e antenati, né *egli stesso* (l'assurdità dell'idea qui da ultimo respinta è stata insegnata come «libertà intelligibile» da Kant, fors'anche già da Platone). *Nessuno* è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto così e così, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non si può staccare dalla fatalità di tutto quanto è stato e quanto sarà. Egli non è una conseguenza di una propria intenzione, di una volontà, di uno scopo, con lui non viene fatto il tentativo di raggiungere un «ideale di uomo» o un «ideale di felicità» o un «ideale di moralità» – è assurdo *volere far rotolare il proprio essere in qualche fine*. Siamo *noi* che abbiamo inventato il concetto di «fine»; nella realtà il *fine non de...* Si è necessari, si è un pezzo di fatalità, si appartiene al tutto, si è nel tutto – non c'è niente che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, giacché ciò vorrebbe dire giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto... *Ma al di fuori del tutto non ce niente!* – Il fatto che nessuno più venga reso responsabile, che la costituzione dell'essere non possa essere fatta risalire a una *causa prima*, che né come *semorium* né come «spirito» il mondo sia un'unità, *solamente questa è la grande liberazione* – con essa



solamente è ripristinata l'*innocenza* del divenire... Il concetto di «Dio» è stato finora la più grande *obiezione* contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità in Dio: solamente *in tal modo* redimiamo il mondo.

## QUELLI CHE «MIGLIORANO» L'UMANITÀ

### 1

Si sa che chiedo ai filosofi di porsial *di là* del bene e del male –di averesottodi sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue da un'idea che è stata da me formulata per la prima volta:*non esistono fatti morali*. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso di credere a delle realtà che non sono tali. La morale è solo l'interpretazione di certi fenomeni, per parlare in modo più determinato una *disinterpretazione*. Il giudizio morale, come quello religioso, appartiene a un grado di ignoranza al quale manca ancora il concetto stesso del reale, la distinzione di reale e immaginario; sicché la «verità» indica, in tale grado, tutte cose che noi oggi chiamiamo «fantasie». In tanto anche il giudizio morale non va preso mai alla lettera: in quanto tale esso contiene sempre e solo un controsenso. Ma rimane inestimabile come *semiotica*; rivela, almeno per chi sa, le realtà più preziose di civiltà e interiorità che *non sapevano* abbastanza per «comprendere» se stesse. La morale non è altro che un discorso per segni, non è altro che sintomatologia. Bisogna già sapere *di che cosa* si tratta per trarne profitto.

### 233

Un primo esempio, del tutto provvisorio. In tutti i tempi si son voluti «migliorare» gli uomini: questo soprattutto significa la morale. Ma sotto la stessa parola si nascondono le cose tendenzialmente più diverse. Sono stati chiamati «miglioramenti» tanto l'*addomesticamen*to della bestia uomo quanto l'*allevament*o di un determinato tipo umano. Soltanto questi termini zoologici esprimono realtà – realtà delle quali certo il «miglioratore» tipico, il prete, non sa niente –non *vuole* sapere niente... Chiamare l'addomesticamento di un animale il suo «miglioramento», suona alle nostre orecchie quasi come uno scherzo. Chi sa quello che accade nei serragli dubita che ivi la bestia venga «migliorata». Essa viene indebolita, resa meno nociva; viene fatta diventare, mediante il sentimento deprimente della paura, mediante il dolore, le ferite, la fame, una bestia *malaticcia*. –Non diversamente accade con l'uomo addomesticato che il prete ha «migliorato». Nell'alto medioevo, quando effettivamente la Chiesa era soprattutto un serraglio, da tutte le parti si dava la

caccia ai più begli esemplari della «bestia bionda»<sup>34</sup> – si miglioravano per esempio i superbi Germani. Ma che aspetto aveva poi questo Germano «migliorato», deviato verso il convento? Quello di una caricatura dell'uomo, di un aborto. Era diventato un «peccatore», se ne stava rinchiuso in gabbia, lo si era rinserrato tra tanti concetti terribili... Ed eccolo poi lì, malato, angosciato, malvagio verso se stesso; pieno d'odio contro gli impulsi vitali, pieno di sospetto contro tutto quanto era ancora forte e felice. Insomma un «cristiano»... Per parlare fisiologicamente: nella lotta con la bestia, il farla ammalare può essere l'unico mezzo per indebolirla. Ciò ha compreso la Chiesa: essa ha corrotto l'uomo, lo ha infiacchito, ma pretendendo di averlo «migliorato»...

### 3

Prendiamo l'altro caso della cosiddetta morale, il caso dell'allevamento di una determinata razza e tipo. L'esempio più grandioso al riguardo lo fornisce la morale indiana, consacrata in religione come «legge di Manu»<sup>35</sup>. Qui è posto il compito di allevare non meno di quattro razze in una volta: una sacerdotale, una guerriera, una di mercanti e contadini e infine una razza di servi, i sudra. Chiaramente qui non siamo più fra domatori di animali: un tipo d'uomo cento volte più mansueto e ragionevole è il presupposto anche soltanto per concepire il piano di un tale allevamento. Si respira più liberamente, passando dall'aria ammorbata e carceraria del cristianesimo in questo mondo più sano, più alto, più vasto. Com'è misero il «Nuovo Testamento» a paragone di Manu, che cattivo odore mandai – Ma anche questa organizzazione aveva bisogno di spaventare, – non questa volta nella lotta con la bestia, bensì con il suo concetto antitetico, l'uomo non di allevamento, l'uomo guazzabuglio, ciandala. E a sua volta essa non aveva nessun altro mezzo per renderlo inoffensivo, per indebolirlo, che quello di farlo ammalare, – era la lotta con il «grande numero». Forse non c'è niente che contrasti col nostro sentimento più di queste misure di sicurezza della morale indiana. Il terzo editto per esempio (Avadana–Sastra I), quello degli «ortaggi impuri», dispone che l'unico nutrimento che è permesso ai ciandala sono aglio e cipolla, in considerazione del fatto che le sacre scritture vietano di dar loro grano o frutti che contengano semi, o l'acqua il fuoco. Lo stesso editto stabilisce che l'acqua di cui hanno bisogno non deve essere attinta né dai fiumi, né dalle sorgenti, né dagli stagni, ma soltanto dagli accessi alle paludi e dalle buche apertesi per le orme degli animali. Parimenti viene loro vietato di lavare i loro panni e di lavarsi essi stessi, giacché l'acqua che viene loro concessa per grazia può essere usata solo per estinguere la sete. Infine il divieto per le donne sudra di

assistere nel parto le donne ciandala, del pari ancora un divieto per queste ultime, *di assistersi in tale occasione reciprocamente...*<sup>36</sup>– Le conseguenze di una tale polizia sanitaria non mancarono: epidemie micidiali, orribili malattie sessuali e in seguito a ciò di nuovo «la legge del coltello», che istituisce la circoncisione per i bambini di sesso maschile e l'ablazione delle piccole labbra per quelli di sesso femminile. Manu stesso dice: «i ciandala sono frutto di adulterio, incesto e delitto (questa la conseguenza *necessaria* del concetto di allevamento). Per abiti devono avere solo gli stracci dei cadaveri, per stoviglie pentole rotte, per ornamento ferro vecchio, per servizio divino solo gli spiriti maligni; devono vagare senza requie da un luogo all'altro. E loro vietato scrivere da sinistra verso destra e servirsi per scrivere della mano destra: l'uso della mano destra e dello scrivere da sinistra verso destra è riservato ai soli *virtuosi*, alle persone *dirazza*»<sup>37</sup>.

#### 4

Queste disposizioni sono abbastanza istruttive: abbiamo in esse da un lato l'umanità *ariana*, purissima, originalissima – apprendiamo che la nozione di «sangue puro» è il contrario di una nozione innocua. Dall'altro diventa chiaro in *quale* popolo l'odio, l'odio dei cian-dala contro questa «umanità» si è eternizzato, dove esso è diventato religione, dove è diventato *genio*... Da questo punto di vista i vangeli sono un documento di prim'ordine; ancor più il libro di Enoch. Il cristianesimo, di radice ebraica e comprensibile solo come frutto di questo terreno, rappresenta il *contromovimento* rispetto a ogni morale dell'allevamento, della razza, del privilegio – è la religione *antiariana* per eccellenza<sup>38</sup>: il cristianesimo, la trasvalutazione di tutti i valori ariani, la vittoria dei valori ciandala, l'Evangelo predicato ai poveri, agli umili, la rivolta totale di tutti i calpestati, i miserabili, i malriusciti, i diseredati contro la «razza» – l'immortale vendetta dei ciandala come *religione dell'amore*...

#### 5

La morale dell'*allevamento* e la morale dell'*addomesticamento* sono, nei mezzi usati per affermarsi, perfettamente degne l'una dell'altra. Noi possiamo porre come principio supremo che, per *fare* morale, si deve avere una volontà assoluta del contrario. È questo il grande, il *sinistro* problema, di cui mi sono occupato per più tempo: la psicologia di coloro che vogliono «migliorare» l'umanità. Un fatto piccolo e in fondo modesto, quello della cosiddetta *pia fraus*, mi ha fornito il primo accesso a questo problema: la *pia fraus*, patrimonio ereditario di tutti i filosofi e sacerdoti che hanno «migliorato» l'umanità. Né

Manu né Platone né Confucio né i maestri ebrei e cristiani hanno mai dubitato del loro *diritto* alla menzogna. Neanche hanno dubitato di *tutt'altri diritti*... Esprimendosi con una formula si potrebbe dire: *tutti* i mezzi con cui si doveva rendere morale l'umanità, sono stati finora radicalmente *immorali*<sup>39</sup>.

## CIÒ CHE MANCA AI TEDESCHI

### 1

Oggi fra i Tedeschi non è abbastanza avere spirito: bisogna ancora prenderselo, saperselo *permettere*, lo spirito...

Forse io conosco i Tedeschi, forse posso perfino dir loro un paio di verità. La nuova Germania rappresenta una grossa quantità di bravura ereditata e acquisita, sicché essa può, per un certo tempo, finanche spendere prodigalmente il tesoro di forza accumulato. *Non* è stata un'alta civiltà a prevalere con essa, e ancor meno un gusto delicato, una raffinata «bellezza» degli istinti; ma virtù *più virilidi* quelle di cui qualsiasi altro paese europeo si può vantare. Molto buon animo e rispetto di se stessi, molta sicurezza nei rapporti, nella reciprocità dei doveri, molta laboriosità, molta perseveranza – e una moderazione ereditaria, che abbisogna piuttosto del pungolo che del freno. Aggiungo che qui si obbedisce ancora senza che Fobbedire sia umiliante... E nessuno disprezza il proprio avversario...

Come si vede, è mio desiderio essere giusto verso i Tedeschi: non vorrei però, con ciò, diventare sleale verso me stesso – devo dunque anche esprimere a loro riguardo la mia obiezione. Costa caro pervenire alla potenza: la potenza *ai stupidisce*... I Tedeschi – una volta li si chiamava il popolo dei pensatori<sup>40</sup>: pensano essi ancora oggi? – attualmente i Tedeschi si annoiano dello spirito, attualmente i Tedeschi diffidano dello spirito, la politica si mangia ogni serietà per le cose veramente spirituali – «Germania, Germania sopra ogni cosa»<sup>41</sup>, temo che questa sia stata la fine della filosofia tedesca... «Ci sono filosofi tedeschi? Ci sono poeti tedeschi? Ci sono *buoni libri* tedeschi?», mi si domanda all'estero. Io arrossisco, ma con il coraggio che mi è proprio anche nei casi disperati rispondo: «Sì, *Bismarck!*». Come potrei mai confessare quali libri si leggono oggi?... Maledetto istinto della mediocrità!

### 2

Su quello che lo spirito tedesco *potrebbe* essere, chi non ha già pensato i suoi pensieri malinconici? Ma questo popolo si è stupidito volontariamente, da quasi un millennio. Dei due grandi narcotici europei, alcol e cristianesimo, in nessun luogo si è fatto un abuso più vizioso. Recentemente se n'è aggiunto

addirittura un terzo, che basterebbe già da solo a dare il colpo di grazia a ogni sottile e ardita mobilità dello spirito: la musica, la nostra ingorgata e ingorgante musica tedesca! Quanta uggiosa pesantezza, fiacchezza, umidità, veste da camera, quantabirrac'è nell'intelligenza tedesca! Ma come è mai possibile che dei giovani, i quali consacrano la loro esistenza alle finalità più spirituali, non avvertano in sé quello che è il primo istinto della spiritualità, l'*istinto di autoconservazione dello spirito* – e si mettano a bere birra?... L'alcolismo della gioventù istruita non è forse ancora un punto interrogativo per quanto riguarda la sua erudizione – uno può essere un grande erudito anche senza spirito – ma rimane un problema sotto ogni altro aspetto. Dov'è che non la si trova, la graduale degenerazione che la birra provoca nello spirito? Una volta, in un caso diventato quasi famoso, ho posto il dito su una tale degenerazione – la degenerazione del nostro primo spirito libero tedesco, il *savio* David Strauss, autore di un vangelo da birreria e di una «nuova fede»<sup>42</sup>... Non invano aveva fatto in versi il suo voto alla «vezzosa bruna»<sup>43</sup> – fedeltà fino alla morte...

### 3

Ho parlato dello spirito tedesco: ho detto che si fa più grossolano, che si appiattisce. È ciò abbastanza? In fondo è qualcosa di affatto diverso che mi spaventa: come nelle cose spirituali la serietà tedesca, la profondità tedesca e la *passione* tedesca cadano sempre più in basso. Il *pathos* è cambiato, non soltanto l'intellettualità. Ho qua e là contatti con università tedesche: che atmosfera regna mai tra i loro dotti, che spiritualità squallida, che spiritualità di poche pretese e intiepidita! Sarebbe un grave equivoco se a questo punto mi si volesse obiettare la scienza tedesca – e inoltre la prova che non si è letta una parola di quel che ho scritto. Da diciassette anni non mi stanco di mettere in luce l'influsso di *spiritualizzazione* dei nostri traffici attuali con la scienza. Il duro ilotismo a cui l'immensa estensione delle scienze condanna oggi ogni individuo è una delle ragioni principali per cui nature fatte per una maggiore pienezza, ricchezza e *profondità* non trovano più un'educazione e degli *educatori* ad esse adeguati. Di niente soffre la nostra cultura più che della sovrabbondanza di fannulloni presuntuosi e di studi umanistici a frantumi; le nostre università sono, *controlla* loro volontà, vere e proprie serre per questa specie di intristimento dello spirito nei suoi istinti. E tutta l'Europa ha già un'idea di ciò – la grande politica non inganna nessuno... La Germania è considerata sempre più come la *base* dell'Europa<sup>44</sup>. Sto ancor *cercando* un Tedesco col quale *io* possa essere serio a modo mio – e molto di più uno col quale io possa essere allegro! *Crepuscolo degli idoli*: ah, chi può capire oggi *idi*

*qual mai serietà* si ristora qui un solitario? L'allegria è in noi la cosa più incomprensibile...

4

Si faccia un calcolo approssimativo: non solo è palmare che la cultura tedesca è in decadenza, ma non manca neanche la ragione sufficiente di ciò. Alla fine nessuno può spendere più di quello che ha – ciò è vero degli individui, ciò è vero dei popoli. Se ci si spende per il potere, per la grande politica, per l'economia, per i traffici mondiali, per il parlamentarismo, gli interessi militari – se si dà via da *quest* a parte quel tanto di intelletto, serietà, volontà, autosuperamento che si è, ciò viene a mancare dall'altra parte. La cultura e lo Stato – non ci si inganni su ciò – sono antagonisti: lo «Stato di cultura» non è che un'idea moderna» L/una cosa vive dell'altra, l'una prospera a spese dell'altra, Tutte le grandi epoche della cultura sono epoche di decadenza politica; ciò che è grande nel senso della cultura era impolitico, anzi *anti*politico. A Goethe si aprì il cuore di fronte al fenomeno di Napoleone – gli si chiuse di fronte alle «guerre di liberazione»... Nello stesso momento in cui la Germania sale come grande potenza, la Francia acquista una diversa importanza come *potenza culturale*. Già oggi molta nuova serietà, molta nuova *passione* dello spirito si è trasferita a Parigi; la questione del pessimismo per esempio, la questione di Wagner, quasi tutte le questioni psicologiche e artistiche vengono lì meditate in modo incomparabilmente più sottile e radicale che non in Germania – i Tedeschi sono addirittura *incapaci* di questa specie di serietà. Nella storia della cultura europea l'avvento del «Reich» significa soprattutto una cosa: un *spostamento del centro di gravità*. Lo si sa già dappertutto: nell'essenziale – e l'essenziale rimane la cultura – i Tedeschi non vengono più in considerazione. S: domanda: avete da mostrarci anche un *so lo spirito che cont* per l'Europa? come contavano il vostro Goethe, il vostro Hegel, il vostro Heinrich Heine, il vostro Schopenhauer? – Sul fatto che non ci sia più un solo filosofo tedesco, la meraviglia è senza fine.

5

Per tutti gli istituti superiori della pubblica istruzione, in Germania, si è perduta la cosa principale: *il fine* altrettanto che il *mezzo* per il fine. Il fatto che l'educazione, la *formazione* stessa è il fine – *enon* «il Reich» –, che a questo scopo ci vogliono *educatori* – *enon* i professori di liceo e i dotti dell'università – lo si è dimenticato... Sono necessari *educatori che siano essi stessi educati*<sup>45</sup>, spiriti superiori, aristocratici, comprovati in ogni momento, comprovati dalla



parola e dal silenzio, culture divenute mature, *dolci* – *noni* tangheri addottrinati che liceo e università offrono oggi alla gioventù come «baie superiori». Mancano gli educatori, a parte le eccezioni delle eccezioni, la prima condizione dell'educazione: di qui la decadenza della cultura tedesca. Una di queste rarissime eccezioni è il mio venerato amico Jacob Burckhardt di Basilea<sup>46</sup>: a lui per primo Basilea deve il suo primato nelle umanità. Quello che le «scuole superiori» della Germania ottengono effettivamente è un brutale ammaestramento, destinato a rendere utilizzabile, *sfruttabile* per il servizio statale, con la minima perdita di tempo possibile, un enorme numero di giovani. «Educazione superiore» *esoprannumero* – sono cose che si contraddicono fin dal principio. Ogni educazione superiore non appartiene che all'eccezione; si deve essere privilegiati per aver diritto a un così alto privilegio. Tutte le cose grandi, tutte le cose belle non potranno mai essere un bene comune: *pulchrum est paucorum hominum*<sup>47</sup>. Che cosa determina la decadenza della cultura tedesca? Il fatto che l'«educazione superiore» non è più un privilegio – il democraticismo della «cultura generale», della cultura diventata comune... Non va dimenticato che privilegi militari impongono formalmente il sovraffollamento delle scuole superiori, ossia la loro rovina. Nella Germania attuale nessuno ha più la libertà di dare ai propri figli un'educazione scelta: le nostre scuole «superiori» sono fatte tutte quante per la più equivoca mediocrità, con i loro professori, i loro programmi e i loro obiettivi d'insegnamento. E dappertutto regna una fretta indecorosa, come se si perdesse qualcosa qualora un giovane a ventitré anni non avesse ancora «finito», non sapesse ancora rispondere alla «domanda principale»: quale professione? Un tipo d'uomo superiore, con licenza parlando, non ama le «professioni», proprio per il fatto che si sente vocato... Ha tempo, si prende tempo, non pensa affatto a «finire» – a trent'anni uno è, nel senso dell'alta cultura, un principiante, un fanciullo. I nostri licei strapieni, i nostri professori di liceo sovraccaricati, istupiditi, sono uno scandalo. Per difendere questa situazione, come hanno fatto recentemente i professori di Heidelberg, si hanno forse dei motivi – argomenti non ve ne sono.

Enuncio subito, per non deflettere dalla mia natura, che è affermatrice e solo mediatamente, solo involontariamente ha a che fare con la contraddizione e la critica, i tre compiti per i quali si ha bisogno di educatori. Si deve imparare a vedere, si deve imparare a pensare, si deve imparare a parlare e a scrivere. Il fine in tutt'e tre le cose è una cultura eletta. Imparare a vedere – abituare l'occhio alla calma, alla pazienza, al lasciar-venire-a-sé; imparare a rimandare il

giudizio, a girare intorno e ad abbracciare da ogni parte il caso singolo. E questa *la prima* propedeutica alla spiritualità: *non* reagire subito a uno stimolo, ma tenere in pugno gli istinti che ostacolano e precludono. Imparare *a vedere*, come lo intendo io, è quasi ciò che il linguaggio non filosofico chiama la volontà forte. L'essenziale in ciò è proprio il *non* «volere», il *sapere* sospendere la decisione. Ogni peccato contro la spiritualità, ogni trivialità riposa sull'incapacità di resistere a uno stimolo<sup>48</sup> – *side* vereagire, si segue ogni impulso. In molti casi un tale *dovere* è già morbosità, decadenza, sintomo di esaurimento – quasi tutto quello che la rozzezza antifilosofica designa col nome di «vizio», non è che questa incapacità fisiologica di *non* reagire. Un'applicazione pratica dell'aver imparato a vedere: come *discenti* si sarà diventati generalmente lenti, diffidenti, riluttanti. Si lasceranno venire a sé dapprima con calma ostile le cose estranee, *leno* vità di ogni sorta – se ne ritrarrà la mano. Il tenere tutte le porte aperte, il giacere servilmente sul ventre davanti a ogni piccolo fatto, l'introdursi, il *precipitarsi* sempre con un salto dentro gli altri e le altre cose, insomma la famosa «oggettività» moderna, è cattivo gusto, è *volgare par excellence*.

## 7

Imparare *a pensare*: nelle nostre scuole non se ne ha più un'idea. Anche nelle università, perfino tra i veri e propri studiosi di filosofia, la logica come teoria, come pratica, come *mestiere*, comincia a estinguersi. Si leggano i libri tedeschi: neanche il più lontano ricordo del fatto che per pensare c'è bisogno di una tecnica, di un programma d'insegnamento, di una volontà di eccellere – che il pensare vuol essere appreso, come vuol essere appreso il danzare, come una specie di danza... Chi conosce ancora per esperienza, fra i Tedeschi, quel sottile brivido che, nelle cose spirituali, *i piedi leggeri*<sup>49</sup> trasmettono a tutti i muscoli? La rigida balordaggine degli atteggiamenti spiritua-, lì, la *manogoffane* l'afferrare – ciò è talmente tedesco, che all'estero lo si scambia addirittura con la natura tedesca in genere. Il Tedesco non *ha* di *ta* per le sfumature... Che i Tedeschi abbiano anche solo sopportato i loro filosofi, soprattutto il più storpiato che ci sia mai stato tra gli storpi del concetto, il *grande* Kant, dà una non piccola idea della grazia tedesca. Non si può infatti escludere da un'educazione *superiore* il danzare in ogni sua forma, il saper danzare con i piedi, con i concetti, con le parole. Devo ancora dire che si deve saper farlo anche con *la penna* – che si deve imparare *ascrivere*! Ma a questo punto diventerei per i lettori tedeschi un perfetto enigma...

## SCORRIBANDE DI UN INATTUALE

### 1

*I miei impossibili.* – *Seneca*: ovvero il toreador della virtù, – *Rousseau*: ovvero il ritorno alla natura in *impuris naturalibus*. – *Schiller*: ovvero il trombettiere della morale di Sackingen<sup>50</sup>. – *Dante*: ovvero la iena che poeta fra le tombe. – *Kant*: ovvero il canto come carattere intelligibile. – *Victor Hugo*: ovvero il faro nel mare dell'assurdo. – *Liszt*: ovvero la scuola dell'agilità – dietro alle donne. – *George Sand*: ovvero la *lactea ubertas*, in tedesco: la vacca lattifera con «bello stile»<sup>51</sup>. – *Michelet*: ovvero l'esaltazione che si toglie la gonna... – *Carlyle*: ovvero il pessimismo come rigurgito del pranzo. – *John Stuart Mill*: ovvero la chiarezza che offende. – *Les frères de Goncourt*: ovvero i due Aiaci in lotta con Omero<sup>52</sup>. Musica di Offenbach. – *Zola*: ovvero «la gioia di puzzare»,

### 2

*Renan*. – Teologia, ovvero la corruzione della ragione a causa del «peccato originale» (il cristianesimo). Ne è testimonianza Renan, che, non appena azzarda per una volta un Sì o un No di natura più generale, con minuziosa regolarità manca il bersaglio. Vorrebbe per esempio stringere in unità la *science* e la *noblesse*; ma la *science* appartiene alla democrazia, questo si tocca con mano. Desidera, con non piccola ambizione, professare un aristocraticismo dello spirito; ma nello stesso tempo cade in ginocchio, e non soltanto in ginocchio, davanti alla dottrina opposta, all'*évangile des humbles*. A che serve tutto il libero pensiero, la modernità, il sarcasmo e l'elasticità nel girare il collo, se si è rimasti nelle proprie viscere cristiani, cattolici e addirittura preti? Renan ha la sua inventiva nella seduzione, in tutto e per tutto come un gesuita o un confessore; alla sua spiritualità non manca il largo, compiaciuto sorriso pretesco, – come tutti i preti, non diventa veramente pericoloso se non quando ama. Nessuno lo uguaglia nel Tadorare in una maniera mortalmente pericolosa... Questo spirito di Renan, uno spirito *chesnerva*, è una fatalità in più per la povera Francia malata, malata nella volontà.

### 3

*Sainte-Beuve*.<sup>53</sup> – Non ha niente di un uomo; è pieno di un segreto corruccio contro tutti gli spiriti virili. Se ne va in giro, raffinato, curioso, annoiato, origliando, – un personaggio femminile in fondo, con una vendicatività e una sensualità femminile. Come psicologo, un genio dell'*amédiance*, a ciò dotato di mezzi inesauribili; nessuno sa mescolare meglio il veleno con la lode. Plebeo nei più bassi istinti e apparentato al *ressentiment* di Rousseau: per conseguenza romantico – giacché sotto ogni *romantisme* il *tinto* di Rousseau grugnisce e spasima per la vendetta. Rivoluzionario, ma tenuto ancora discretamente a freno dalla paura. Senza libertà di fronte a tutto quello che ha forza (opinione pubblica, accademia, corte, perfino Port-Royal). Astioso verso tutto ciò che è grande negli uomini e nelle cose, verse tutti coloro che credono in sé. Abbastanza poeta e semifemmina per sentire ancora la grandezza come potenza; costantemente attorcigliato, come quel famoso verme, perché si sente costantemente calpestato<sup>54</sup>. Come critico senza misura, sostegno e spina dorsale, con la lingua dell'*ibertin* cosmopolita per molte cose, ma senza neanche il coraggio di confessare illi-*bertinage*. Come storico, senza filosofia, senza il *potere* dello sguardo filosofico, – perciò ricusatore, in tutte le cose principali, del compito di giudicare, mentre esibisce F<< oggettività» come maschera. Diverso è il suo atteggiamento verso tutte quelle cose in cui un gusto raffinato, consumato, è l'istanza suprema: qui ha veramente il coraggio di sé, il piacere di sé, – qui è *maestro*. – Da certi lati una prefigurazione di Baudelaire<sup>55</sup>.

4

*Ulmitatio Christi* è uno di quei libri che non tengo fra le mani senza una resistenza fisiologica: esso emana un *parfum* di eterno femminile per il quale bisogna già essere francesi – o wagneriani... Questo santo ha un tal modo di parlare dell'amore che le stesse Parigine si incuriosiscono. – Mi si dice che quell'*Xaccortissimogesuita* di A. Comte, che voleva portare i suoi Francesi a Roma per la via *indiretta* della scienza, si sia ispirato a questo libro. Lo credo: «la religione del cuore»...

5

G. Eliot. – Si sono liberati del Dio cristiano e ora credono di dover tanto più mantenere in auge la morale cristiana: è questa una consequenzialità *inglese*, non vogliamo prendercela con le donnette della morale *à la Eliot*. In Inghilterra, per ogni piccola emancipazione dalla teologia, bisogna, in una maniera terrificante, riabilitarsi come fanatici della morale. È questa, colà, *Yammendada* pagare. – Diversamente stanno le cose per noi altri. Se si rinuncia alla fede

cristiana, si toglie per ciò stesso il terreno sotto i piedi *aldiritto* alla morale cristiana. *Questanons'*intende affatto da sé: questo punto va messo sempre di nuovo in luce, a dispetto dei platicefali inglesi. Il cristianesimo è un sistema, una visione delle cose pensata globalmente *etotale*. Se se ne strappa via un concetto fondamentale, la fede in Dio, si frantuma con ciò anche tutto il resto: non rimane più tra le dita niente di necessario. Il cristianesimo presuppone che l'uomo non sappia, non*possa*sapere che cosa è bene e che cosa è male per lui; egli crede in Dio che è il solo a saperlo. La morale cristiana è un comando; la sua origine è trascendente; essa è al di là di ogni critica, di ogni diritto alla critica; ha verità solo se Dio è la verità, – sta e cade con la fede in Dio. – Se effettivamente gli Inglesi credono di sapere da sé, «intuitivamente», che cosa è bene e che cosa male, se quindi ritengono di non aver più bisogno del cristianesimo come garanzia della morale, questo fatto stesso è semplicemente la*conseguenza*del dominio del giudizio di valore cristiano e un'espressione della*forzae profondità*di tale dominio, sicché l'origine della morale inglese è stata dimenticata, sicché il pesante condizionamento del suo diritto all'esistenza non viene più avvertito. Per l'inglese la morale non è ancora un problema...

6

*George Sand.* –Ho letto le prime*Lettres d'un voyageur*. come tutto ciò che proviene da Rousseau, sono false, artificiose, gonfiate, esagerate. Non sopporto questo stile variopinto da tappezzeria; altrettanto poco l'ambizione plebea dei sentimenti generosi. La cosa peggiore rimane certo la civetteria femminile frammista ad atteggiamenti mascolini e a maniere da giovanotti ineducati. – Quanto dev'essere stata fredda, con tutto ciò, questa artista insopportabile! Si caricava come un orologio – e scriveva...<sup>56</sup> Fredda come Hugo, come Balzac, come tutti i romantici, non appena si mettevano a comporre! E con quanto compiacimento ci si dev'essere messa, questa feconda vacca-scrittrice, che aveva in sé qualcosa di tedesco in senso deteriore, come Rousseau stesso, suo maestro, e in ogni caso era possibile solo col decadere del gusto francese! – Ma Renan P ammira...<sup>57</sup>

7

*Morale per psicologi.* – Non bisogna fare della psicologia da*col· portage*! Mai osservare*per*osservare! Ciò dà un ottica falsa, uno strabismo, qualcosa di forzato e di esagerato. Fare un'esperienza come*voler*fare un'esperienza – ciò non porta a niente. Non si*deve*, mentre si vive qualcosa, guardare a se stessi,

allora ogni sguardo diventa «malocchio». Uno psicologo nato si guarda per istinto dal vedere per vedere; lo stesso vale per il pittore nato. Questi non lavora mai «secondo natura», – lascia al suo istinto, alla sua camera *obscura* di filtrare ed esprimere il «caso», la «natura», l'«esperienza»... Come prima cosa viene alla sua coscienza l'*universale*, la conclusione, il risultato; egli non conosce quell'astrarre arbitrario dal caso singolo. – Che cosa viene fuori, quando si fa diversamente? Per esempio quando si fa psicologia da *colportage* in grande e in piccolo come fanno i *romanciers* parigini? In questo modo si tende per così dire un agguato alla realtà, in questo modo si porta ogni sera a casa una manciata di curiosità... Ma si guardi un po' che cosa ne viene fuori alla fine – un mucchio di scarabocchi, un mosaico nel caso migliore, in ogni caso qualcosa di affastellato, agitato, cromaticamente strillato. Il peggio in ciò lo raggiungono i Goncourt: non mettono insieme tre frasi che semplicemente non facciano male all'occhio, all'occhio dello psicologo. – La natura, nella valutazione artistica, non è un modello. Essa esagera, deforma, lascia lacune. La natura è il caso. Lo studio «secondo natura» mi sembra un cattivo segno: rivela sottomissione, debolezza, fatalismo, – questo giacere-nella-polvere di fronte ai *petits faits* è indegno di un artista completo. Vedere che cos'è – ciò appartiene a un altro genere di spiriti, agli spiriti *antiartistici*, fattuali. Bisogna sapere che si è...

*Per la psicologia dell'artista.* – Affinché ci sia arte, affinché ci sia un qualunque fare e contemplare estetico, è indispensabile una condizione fisiologica preliminare: l'ebbrezza. Bisogna che anzitutto l'ebbrezza abbia potenziato l'eccitabilità di tutta la macchina: senza di ciò non si dà arte. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversa-mente condizionate, hanno la forza di farlo: anzitutto l'ebbrezza dell'eccitazione sessuale, la forma di ebbrezza più antica e originaria. Parimenti l'ebbrezza che è al seguito di tutti i grandi desideri, di tutti gli affetti forti; l'ebbrezza della festa, della gara, del pezzo di bravura, della vittoria, di ogni moto estremo; l'ebbrezza della crudeltà; l'ebbrezza nel distruggere; l'ebbrezza determinata da certi influssi meteorologici, per esempio l'ebbrezza primaverile; o dall'influsso dei narcotici; infine l'ebbrezza della volontà, l'ebbrezza di una volontà turgida e sovraccarica. – L'essenziale nell'ebbrezza è il senso del potenziamento e della pienezza. Con questo sentimento, si dà alle cose, le si costringe a prendere: da noi, le si violenta, – questo processo si chiama *idealizzare*. Liberiamoci qui da un pregiudizio: l'idealizzare non consiste, come comunemente si crede, nel sottrarre o detrarre i tratti minuti, accessori. Decisivo è invece dare un possente

risalto ai tratti principali, in modo che, per ciò stesso, gli altri scompaiano.

In questo stato, si arricchisce tutto con la propria pienezza. Ciò che si vede, ciò che si vuole, lo si vede turgido, compresso, vigoroso, sovraccarico di forza. Uomo che si trova in questo stato trasforma le cose in modo che finiscano col rispecchiare la sua potenza, – col diventare riflessi della sua perfezione. Questo *dover* trasformare in perfezione – è l'arte. Anche tutto quello che egli non è gli diventa lo stesso piacere di sé: nell'arte l'uomo gode di sé come perfezione. – Sarebbe lecito pensare a uno stato opposto, a una specifica antiarti-sticità dell'istinto, – a un modo di essere che impoverisse, assottigliasse, intisichisse tutte le cose. E in realtà la storia è ricca di tali anti-artisti, di tali morti-di-fame della vita: che per forza debbono appropriarsi anche le cose, estenuarle e farle *più magre*. E questo per esempio il caso del vero cristiano, di Pascal per esempio: un cristiano che sia nello stesso tempo artista *non si dà*... Non si sia puerili e non mi si obietti Raffaello o qualche cristiano omeopatico del XIX secolo. Raffaello diceva sì, Raffaello *facevasi*, per conseguenza Raffaello non era cristiano.

Che cosa significa la contrapposizione da me introdotta nell'estetica tra i concetti *diapollineo* e *dionisiaco*, entrambi intesi come forme di ebbrezza? – L'ebbrezza apollinea tiene soprattutto eccitato l'occhio, sicché esso acquista la forza della visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono visionari *par excellence*. Nello stato dionisiaco, invece, è eccitato e potenziato tutto quanto il sistema affettivo, sicché esso scarica in una volta tutti i suoi mezzi di espressione, facendo venir fuori nello stesso tempo la forza del rappresentare, imitare, trasfigurare, trasformare, ogni specie di mimica e di arte scenica. L'essenziale resta la facilità della metamorfosi, l'incapacità di *non* reagire (analogamente che per certi isterici, i quali anche a ogni cenno entrano in *ogni* ruolo). Per l'uomo dionisiaco è impossibile non capire una qualunque suggestione, non gli sfugge nessun segno affettivo, ha nel più alto grado l'istinto del comprendere e del divinare, così come possiede nel più alto grado l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni moto affettivo; si trasforma costantemente. – La musica, così come oggi la intendiamo, è del pari un eccitamento e sfogo totale degli affetti, però solo come rimasuglio di un mondo espressivo degli affetti molto più pieno, è un *mero residuo* dell'istrionismo dionisiaco. Per rendere possibile la musica come

arte a sé, si è messa a tacere una quantità di sensi, soprattutto la sensibilità muscolare (relativamente almeno, giacché in un certo grado ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli), sicché l'uomo non imita e rappresenta più subito corporalmente tutto quello che sente. Nondimeno, *questo* è il vero stato dionisiaco normale, comunque lo stato originario; la musica è la sua specificazione, lentamente raggiunta a spese delle facoltà più strettamente apparentate.

11

L'attore, il mimo, il ballerino, il musicista, il lirico sono nei loro istinti fondamentalmente affini e in sé una cosa sola, ma si sono a poco a poco specializzati e separati l'uno dall'altro – fino a contrapporsi addirittura. Il lirico è quello che è rimasto più a lungo unito al musicista; l'attore al ballerino. – L'*architetton* non rappresenta né uno stato dionisiaco né uno apollineo: qui è il grande atto di volontà, la volontà che sposta le montagne, l'ebbrezza della grande volontà che anela all'arte. Sono sempre stati gli uomini più potenti che hanno ispirato gli architetti; l'architetto è stato sempre sotto la suggestione della potenza. Nell'opera di architettura deve diventare visibile l'orgoglio, la vittoria sulla gravità, la volontà di potenza; l'architettura è una specie di facondia della potenza materializzatasi in determinate forme, che ora persuade, anche lusingando, e ora semplicemente comanda. Il più alto sentimento di potenza e sicurezza giunge a esprimersi in ciò che ha *grande stile*. La potenza che non ha più bisogno di prove, che disdegna di piacere, che difficilmente risponde, che sente di non avere intorno testimoni; che senza averne coscienza vive del fatto che vi è un'opposizione ad essa; che riposa in *stessa*, fatalisticamente, come legge tra le leggi: *ciò* parla di sé come grande stile.

12

Ho letto la vita di *Thomas Carlyle*, questa farsa inconsapevole e involontaria, questa interpretazione eroico-morale di stati dispeptici. – Carlyle, un uomo dalle parole e dagli atteggiamenti forti, un retore per *necessità*, che è costantemente pungolato dal desiderio di una fede salda e dal sentimento di esserne incapace (in ciò un tipico romantico!) Il desiderio di una fede robusta *non* è la prova di una fede robusta, bensì il contrario. *Se la si ha*, ci si può permettere il bel lusso dello scetticismo: si è per ciò abbastanza sicuri, abbastanza saldi, abbastanza legati. Carlyle vuole stordire qualcosa in sé con il *fortissimo* della sua venerazione per gli uomini di fede salda e con la sua furia contro quelli meno semplici: *ha bisogno* di chiasso. Una costante



appassionata *disonestà* con se stesso – è questo il suo *proprium*, per cui è e rimane interessante. – Veramente, in Inghilterra viene ammirato proprio per la sua onestà... Ebbene, ciò è inglese; e considerando che gli Inglesi sono il popolo del perfetto *cant*, è addirittura giusto, e non soltanto comprensibile. In fondo Carlyle è un ateo inglese che cerca il suo onore nel *non* esserlo.

13

*Emerson.* – Molto più illuminato, errabondo, multiforme, raffinato di Carlyle, soprattutto più felice... È fatto in modo da nutrirsi istintivamente solo di ambrosia e da lasciar perdere quel che nelle cose è indigesto. A paragone di Carlyle, è un uomo di gusto. – Carlyle, che lo amava molto, diceva nondimeno di lui: «non c'è abbastanza da mordere», il che può essere detto a ragione, ma non a sfavore di Emerson. – Emerson ha quella specie di gaiezza bonaria ed estrosa che scoraggia ogni seriosità; non sa assolutamente quanto è già vecchio e quanto giovane sarà ancora, – potrebbe dire di sé, con le parole di Lope de Vega: «yo me sucedo a mi mismo». Il suo spirito cerca sempre ragioni per essere contento e perfino grato; e a volte sfiora l'allegria trascendenza di quel *Tonest'uomo* che ritornava, *tam-quam re bene gesta*, da un appuntamento galante. «*Ut desint vires*», disse riconoscente, «*tamen est laudando, voluptas*»<sup>60</sup>.

14

*Anti-Danuin.* – Per quanto riguarda la famosa «lotta per la vita», essa mi sembra per il momento più asserita che dimostrata. C'è, ma come eccezione; l'aspetto generale della vita *non* è lo stato di necessità, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l'opulenza, finanche lo sperpero assurdo, – dove si lotta, si lotta per la *potenza*... Non bisogna scambiare Malthus con la natura. – Ma posto che tale lotta esista – e in realtà esiste –, essa si risolve purtroppo in senso inverso a quello che la scuola di Darwin si augura e a quello che ci si *potrebbe* forse con essa augurare: cioè a svantaggio dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie *non* crescono nella perfezione: i deboli prevalgono sempre di nuovo sui forti, – ciò accade perché essi sono in gran numero, sono anche *più bravi*... Darwin ha dimenticato lo spirito (questo è inglese!), *i deboli hanno più spirito*... Si deve aver bisogno dello spirito per avere spirito, – lo si perde, quando non se ne ha più bisogno. Chi ha la forza, si sbarazza dello spirito («lascialo perdere! si pensa oggi in Germania – ci dovrà pure restare il *Reich*...») <sup>61</sup>. Per spirito intendo, come si vede, la prudenza, la pazienza, l'astuzia, la simulazione, la grande padronanza di sé e tutto quanto è *mimicry* (di questa è

fatta una gran parte della cosiddetta virtù).

15

*Casuistica di psicologi.* – Costui è un conoscitore degli uomini: a che scopo studia propriamente gli uomini? Vuole sgraffignare piccoli vantaggi a spese loro, o anche grandi, – è un maneggoni!... Anche quello lì è un conoscitore degli uomini: e voi dite che in ciò non cerca niente per sé? che è un grande «impersonale». Ma guardate meglio! Forse cerca addirittura un vantaggio ancora peggiore: sentirsi superiore agli uomini, poter guardarli dall'alto in basso, non confondersi più con loro. Questo «impersonale» è un *disprezzatore* degli uomini; e quello di prima è la specie più umana, qualunque cosa sembri dall'esterno. Perlomeno egli si pone come uguale, si pone *dentro*...

16

Il *atto psicologico* dei Tedeschi mi sembra messo in discussione da tutta una serie di casi, di cui la modestia mi impedisce di esibire l'elenco. In un solo caso non mi manca una grande occasione di dare fondamento alla mia tesi: rimprovero ai Tedeschi di essersi sbagliati su *Kante* sulla sua «filosofia delle scappatoie», come io la chiamo, – *non* era questo il tipo della proibita intellettuale. – L'altra cosa che non mi piace sentire è una famigerata «e»: i Tedeschi dicono «Goethe e Schiller», – io temo che dicano «Schiller e Goethe»... Ancora non lo *siconosce*, questo Schiller? – Ci sono delle «e» ancora peggiori; con le mie proprie orecchie ho sentito dire, per la verità solo tra professori di università, «Schopenhauer e Hartmann»...

17

Gli uomini più spirituali, posto che siano anche i più coraggiosi, vivono le tragedie di gran lunga più dolorose; ma proprio perciò rispettano la vita, perché essa oppone loro il suo più grande antagonismo.

18

La «*coscienza intellettuale*». – Niente mi sembra oggi più raro dell'ipocrisia autentica. Grande è il mio sospetto che l'aria mite della nostra civiltà non si confaccia a questa pianta. L'ipocrisia appartiene alle età di fede robusta: in cui

neanche quando si eracostrettia far mostra di possedere un'altra fede ci si staccava dalla fede che si aveva. Oggi la si abbandona; o, cosa ancora più frequente, si aggiunge ad essa una seconda fede, – così si rimanerispettabilin ogni caso. Indubbiamente oggigiorno è possibile una quantità di convinzioni di gran lunga maggiore di prima: possibile vuol dire permesso, vuol direinnocuo. Ne nasce la tolleranza verso se stessi. – La tolleranza verso se stessi consente più convinzioni: queste stesse convivono pacificamente, – si guardano bene, come fanno oggi tutti, dal compromettersi. Con che cosa ci si compromette oggi? Con la coerenza. Con il procedere in linea retta. Con l'essere meno che quintuplici. Con l'essere autentici... Grande è il mio timore che l'uomo moderno sia semplicemente troppo fracomodo per certi vizi, sicché questi addirittura si estinguono. Ogni cattiveria che è condizionata dalla forza di volontà – e forse niente di cattivo esiste senza forza di volontà – degenera, nella nostra aria tiepida, in virtù... I pochi ipocriti che ho conosciuti imitavano l'ipocrisia: erano, come oggi è quasi un uomo su dieci, dei commedianti.

*Bello e brutto.* – Niente è più condizionato, diciamopiù *limitato*, del nostro sentimento del bello. A chi volesse pensarlo separato dal piacere dell'uomo per l'uomo, verrebbe subito a mancare il terreno sotto i piedi. Il «bello in sé» non è che una parola, non è neanche un concetto, Nel bello l'uomo si pone come misura della perfezione; in casi scelti adora in esso se stesso. Una specie nonpuòdir di sì soltanto a se stessa in alcun altro modo che in questo. Il suo istintopiù basso, quello della conservazione e dell'incremento di sé, si irradia anche in tal sublimità. L'uomo crede il mondo stesso sovraccarico di bellezza, –*dimentica*di esserne egli stesso la causa. E stato lui a donargli la bellezza, oh, una bellezza molto umana–troppo umana... In fondo l'uomo si rispecchia nelle cose, considera bello tutto ciò che gli rimanda la sua immagine; il giudizio «bello» è *lavanità della sua specie*... Allo scettico, cioè, un piccolo sospetto può sussurrare all'orecchio la domanda: è veramente il mondo abbellito dal fatto che l'uomo lo prenda per bello? Egli lo *haumanizzato*: questo è tutto. Ma niente, assolutamente niente ci garantisce che proprio l'uomo costituisca il modello del bello. Chissà quale effetto esso farebbe agl occhi di un superiore giudice del gusto. Forse temerario? forse perfino divertente? forse un po' arbitrario?... «Oh, Dioniso, divino, perché mi tiri le orecchie?», domandò una volta Arianna al suo filosofi-co amante in uno di quei famosi dialoghi di Nasso. «Trovo neUe tue orecchie un certo umorismo, Arianna: perché non sono esse ancora più lunghe?»<sup>62</sup>.

Niente è bello, solo l'uomo è bello. Su questa ingenuità si fonda ogni estetica, essa ne è la verità *prima*. Aggiungiamovi subito la seconda: niente è brutto se non l'uomo *degenerante*, – e con ciò il regno del giudizio estetico è conchiuso. – A calcolare in termini fisiologici, tutto ciò che è brutto indebolisce e offusca l'uomo. Gl ricorda il decadimento, il pericolo e l'impotenza; egli vi perde effettivamente forza. L'effetto del brutto si può misurare col dinamometro. Dove l'uomo in genere è depresso, lì egli subodora la vicinanza di qualcosa di «brutto». Il suo senso deUa forza, la sua volontà di potenza, il suo coraggio, il suo orgoglio – queste cose cadono col brutto, salgono col belo... NeU'uno come neU'altro casonoi *traiamo una conclusione*. Le premesse di questa sono accumulate nell'istinto in quantità enorme. Il brutto viene inteso come un segno e un sintomo di degenerazione; quello che anche nel modo più lontano ci ricorda la degenerazione, è opera in noi del giudizio di «brutto». Ogni segno di esaurimento, di pesantezza, di vecchiaia, di stanchezza, ogni spece di illibertà, come spasimo, come paralisi, soprattutto l'odore, il colore, la forma della dissoluzione, della putrefazione, sia pure nel suo estremo assottigliamento in simbolo – tutto ciò provoca la stessa reazione, il giudizio di valore «brutto». Prorompe qui unodio. Che cosa odia qui l'uomo? Ma non c'è dubbio: ildeclino del suo tipo. Il suo odio scaturisce qui dai più profondo istinto della specie; in quest'odio c'è raccapriccio, prudenza, profondità, lungimiranza, – è l'odio più profondo che esista. E per esso che l'arte è *profonda*...

*Schopenhauer.* –Schopenhauer, l'ultimo Tedesco che venga in considerazione (che sia un evento *europèo* come Goethe, come Hegel, come Heinrich Heine, *enon semplicemente* un avvenimento locale, «nazionale»), è per lo psicologo un caso di prim'ordine: cioè come tentativo maliziosamente geniale di mettere in campo, a favore di una svalutazione nichilistica totale della vita, proprio le istanze contrarie, le grandi autoaffermazioni della «volontà di vivere», le forme di esuberanza della vita. Egli ha interpretato, in ordine successivo, l'*arte*, l'eroismo, il genio, la bellezza, la grande pietà, la conoscenza, la volontà di verità, la tragedia come fenomeni conseguenti alla «negazione» o al bisogno di negazione della «volontà» – la più grande falsificazione psicologica che, a parte il cristianesimo, vi sia stata nella storia. A ben guardare, in ciò egli non è che l'erece dell'interpretazione cristiana; solo che ha saputo *approvare* ancora in un senso cristiano, vale a dire nichilistico, anche ciò che il cristianesimo aveva *ripudiato*, i grandi fatti culturali

dell'umanità (ossia come vie verso la «redenzione», come prodromi della «redenzione», come *stimolanti* del bisogno di «redenzione»...).

22

Prendo un solo caso. Schopenhauer parla della *bellezza* con un ardore malinconico, — perché, in fondo? Perché vede in essa un *ponte* passando sul quale si va più lontano o si ha sete di andare più lontano... Essa rappresenta per lui la redenzione dalla «volontà» per qualche momento — alletta alla redenzione per sempre... In particolare egli la esalta come redentrica dal «punto focale della volontà», dalla sessualità, — nella bellezza vede negato il *tintinto* della generazione... Un santo singolare! Qualcuno ti contraddice, temo sia la natura. *Per quale scopo* esiste in genere la bellezza nei suoni, nei colori, negli odori, nei movimenti ritmici della natura? Che cosa *fa spuntare* la bellezza? — Per fortuna lo contraddice anche un filosofo. Un'autorità non inferiore a quella del divino Platone (così lo chiama Schopenhauer stesso) fa valere un'altra proposizione: che tutta la bellezza spinge a generare<sup>63</sup>, — che proprio questa è la caratteristica della sua azione, da quello che è più sensuale a quello che è più spirituale...

23

Platone va più lontano. Dice, con un'innocenza per la quale bisogna essere Greci e non «cristiani», che non vi sarebbe una filosofia platonica se non vi fossero ad Atene giovinetti così belli; che la loro vista è la prima cosa che trasporta l'anima del filosofo in un turbine erotico e non gli dà più pace finché essa non abbia gettato il seme di tutte le cose alte nella profondità di un così bel regno terrestre<sup>64</sup>. Anche lui è un santo singolare! — non si crede alle proprie orecchie, anche ammettendo che si creda a Platone. Per lo meno si indovina che ad Atene si filosofava *diversamente*, soprattutto in pubblico. Niente è meno greco della ragnatela di concetti tessuta da un eremita, dell'*amor intellectualis dei* alla maniera di Spinoza. Una filosofia nello stile di Platone sarebbe piuttosto da definire una gara erotica, un perfezionamento e un'interiorizzazione dell'antica ginnastica agonale e dei suoi *presupposti*... Che cosa venne fuori alla fine da questa erotica filosofica di Platone? Una nuova forma d'arte dell'agone greco, la dialettica. — Rammento ancora, *contro* Schopenhauer e ad onore di Platone, che anche tutta la cultura e letteratura superiore della Francia *classica* è cresciuta sul terreno dell'interesse sessuale. In essa si possono cercare dovunque la galanteria, i sensi, la gara sessuale, la «donna», — non si cercherà mai invano...

*L'art pour l'art*.<sup>65</sup> – La lotta contro il fine nell'arte è sempre la lotta contro la tendenza moralizzatrice nell'arte, contro la sua subordinazione alla morale. *L'art pour l'art* significa: «Che il diavolo si porti via la morale!» – Ma anche questa inimicizia tradisce ancora il predominare del pregiudizio. Anche quando si è escluso dall'arte il fine della predicazione morale e del miglioramento dell'uomo, non ne consegue ancora affatto che l'arte sia priva di un qualunque fine, obiettivo, senso, che sia insomma *l'art pour l'art* – un verme che si morde la coda. «Meglio nessun fine che un fine morale!» – così parla la nuda passione. Lo psicologo domanda invece: che cosa fa ogni arte? non loda? non magnifica? non trascoglie? non pone in risalto? Con tutto ciò essa rafforza o indebolisce certi giudizi di valore... E questo soltanto qualcosa di marginale? un caso? Qualcosa in cui non c'entra affatto l'istinto dell'artista? O non è invece il presupposto affinché l'artista possa...? Non è rivolto il suo istinto più profondo all'arte o meglio al senso dell'arte, alla vita? *rendere la vita desiderabile*? – L'arte è il grande stimolante della vita: in che modo la si potrebbe concepire come priva di un fine, di un obiettivo, come *l'art pour l'art*? – Resta un problema: l'arte porta alla luce anche molte cose brutte, dure, problematiche della vita, – non sembra con ciò distogliere dalla vita? – Ed effettivamente ci sono stati filosofi che le hanno attribuito questo senso. L'«affrancarsi dalla volontà», insegnava Schopenhauer come finalità generale dell'arte, il «disporre alla rassegnazione» egli onorava come la grande utilità della tragedia. – Ma questa – l'ho fatto già capire – è ottica di pessimisti e «malocchio» –: bisogna appellarsi agli artisti stessi. *Che cosa esprime di sé l'artista tragico*? Non è lo stato senza paura di fronte al terribile e al problematico che egli mostra? – Questo stato è in sé qualcosa di altamente desiderabile; chi lo conosce gli tributa i più grandi onori. Egli lo comunica, deve comunicarlo, posto che sia un artista, un genio della comunicazione. Il valore e la libertà di sentimento di fronte a un potente nemico, di fronte a una sublime avversità, di fronte a un problema che suscita raccapriccio – è questo stato vittorioso che l'artista tragico elegge, magnifica. Di fronte alla tragedia il guerriero che abita nella nostra anima celebra i suoi saturnali; chi è aduso al dolore, chi va in cerca del dolore, l'uomo eroico, esalta con la tragedia la sua esistenza – a lui soltanto il tragedia mesce il beveraggio di questa dolcissima crudeltà.

Accontentarsi degli uomini, tener casa aperta nel proprio cuore, ciò è

liberale, ma è soltanto liberale. I cuori che sono capaci di ospitalità *aristocratica* si riconoscono dalle molte finestre con le tende abbassate e dalle imposte chiuse: le loro stanze migliori, le tengono vuote. Perché? – Perché aspettano ospiti di cui *non* ci si debba «accontentare»...

26

Non ci stimiamo più abbastanza quando comunichiamo con gli altri. Le nostre esperienze originali non sono per niente ciarliere. Non potrebbero comunicare neanche se lo volessero. E ciò perché manca loro la parola. Le cose per cui abbiamo parole, sono quelle che ci siamo già lasciate dietro. In ogni parlare c'è un granello di disprezzo. Il linguaggio, sembra, è stato inventato soltanto per ciò che sta nella media, è intermedio, comunicabile. Con il linguaggio chi parla già si *volgarizza*. – Da una morale per sordomuti e altri filosofi.

27

«Questo ritratto è d'incantevole bellezza!»<sup>66</sup>... La donna-iettera-ta, insoddisfatta, eccitata, vuota nel cuore e nelle viscere, continua-mente tesa con dolorosa curiosità all'ascolto dell'imperativo che sussurra dalle profondità del suo organismo «*aut liberi aut liberi*»; la donna-letterata, abbastanza colta per intendere la voce della natura anche quando parla latino e d'altra parte abbastanza vanitosa e oca per parlare anche segretamente con sé in francese «*je me verrai, je me limi, je m'extasierai et je dirai: Possible que faie eu tant d'esprit?*»<sup>67</sup>...

28

Gli «impersonali» parlano. – «Niente è per noi più facile che essere saggi, pazienti, superiori. Grondiamo olio di indulgenza e di simpatia, siamo in maniera assurda giusti, perdoniamo tutto. Proprio perciò dovremmo comportarci alquanto più rigorosamente; proprio perciò dovremmo, di tanto in tanto, *allevare* in noi una passioncella, un viziuetto di passioncella. Ciò può riuscirci duro; e forse rideremo tra noi dell'aspetto che in tal modo offriremo. Ma a che serve? Non abbiamo più nessun'altra forma di autosuperamento: questo è il *nostro* ascetismo, la *nostra* penitenza»... *Diventare personali* – la virtù degli «impersonali»...

*Da un esame di laurea.* – «Qual è il compito di ogni istruzione superiore?» – Fare dell'uomo una macchina. – «Qual è il mezzo per tale scopo?» – Egli deve imparare ad annoiarsi. – «Come si ottiene ciò?» – Con il concetto di dovere. – «Chi è il suo modello al riguardo?» – Il filologo: egli insegna *asgobbare*. – «Qual è l'uomo perfetto?» – L'impiegato statale. – «Quale filosofia dà la formula suprema dell'impiegato statale?» – Quella di Kant: l'impiegato statale come cosa in sé innalzato a giudice sull'impiegato statale come fenomeno.

*Il diritto alla stupidità.* – Il lavoratore affaticato e dal respiro stentato, che ha uno sguardo bonario, che lascia andare le cose come vanno: questa figura tipica che attualmente, nell'epoca del lavoro (edel «Reich»!), si incontra in tutte le classi della società, rivendica proprio oggi per sé l'arte, compreso il libro, soprattutto il giornale, – e tanto più la bella natura, l'Italia... L'uomo della sera, con gli «istinti selvaggi assopiti»<sup>68</sup>, di cui parla Faust, ha bisogno della villeggiatura, dei bagni di mare, dei ghiacciai, di Bayreuth... In tali epoche l'arte ha un diritto alla pura stoltezza – una specie di vacanza per lo spirito, l'arguzia e il cuore. Ciò comprese Wagner. *Lapura stoltezzafa* ristabilire...

*Ancora un problema di dieta.* – I mezzi con cui Giulio Cesare si difendeva dai suoi stati di cagionevolezza e dal mal di testa: marce interminabili, regime di vita semplicissimo, ininterrotta permanenza all'aperto, continui strapazzi – sono queste, grosso modo, le regole di conservazione e di difesa in genere contro l'estrema vulnerabilità di quella macchina sottile, operante sotto altissima pressione, che si chiama genio.

*Parla l'immoralista.* – Niente vapiù contro il gusto di un filosofo dell'uomo in quanto desidera. Se egli vede l'uomo soltanto nel suo fare, se vede questo animale valorosissimo, astutissimo, tenacissimo anche quando si smarrisce nei labirinti di situazioni estreme: come gli appare ammirevole l'uomo! E gli è per di più di conforto... Invece il filosofo disprezza l'uomo che desidera, e pure l'uomo «desiderabile» – e in genere tutte le cose desiderabili tutti gli *ideali* dell'uomo. Se un filosofo potesse essere nichilista, lo sarebbe perché



trova il nulla dietro tutti gli ideali dell'uomo. O nemmeno ancora il nulla – bensì soltanto quel che non vale nulla, l'assurdità, la malattia, la viltà, la stanchezza, ogni specie di feccia nella coppa vuotata della sua vita... L'uomo, che come realtà è così degno di venerazione, come accade che non meriti rispetto in quanto desidera? Deve forse scontare il fatto di essere così in gamba come realtà? Deve forse compensare il suo fare, la tensione della mente e della volontà che c'è in ogni fare, con un rilassamento delle membrane? U'immaginario e nell'assurdo? La storia delle sue «desiderabilità» è stata finora *la partie honteuse* dell'uomo; occorre guardarsi dal leggere in essa troppo a lungo. Ciò che giustifica l'uomo è la sua realtà – essa lo giustificherà eternamente. Quanto più pregevole è l'uomo reale a paragone di qualsiasi uomo meramente desiderato, sognato, inventato, mentito? di qualsiasi uomo ideale?... E soltanto l'uomo ideale va contro il gusto del filosofo.

33

*Valore naturale dell'egoismo.* –L'egoismo ha tanto valore quanto ne ha fisiologicamente il suo portatore: può averne moltissimo, può non averne alcuno ed essere spregevole. Ogni individuo può essere considerato a seconda che rappresenti la linea ascendente della vita oppure quella discendente. Se si decide su questo punto, si ha anche un canone per stabilire quale valore abbia il suo egoismo. Qualora rappresenti l'ascendere della linea, il suo valore è in realtà straordinario – e per amore della vita nella sua totalità, che fa con lui un passo avanti, la cura per la conservazione, per la creazione delle sue condizioni ottimali, può arrivare anche all'estremo. Il singolo, l'«individuo», quale il popolo e il filosofo lo hanno finora inteso, è appunto un errore: non è niente per sé, non un atomo, non un «anello della catena», niente di semplicemente ereditato da altri tempi – al contrario, egli è tutta l'unica linea Uomo che va fino a lui... Qualora invece rappresenti lo sviluppo discendente, la decadenza, la degenerazione e la malattia cronica (le malattie sono, grosso modo, già fenomeni conseguenti alla decadenza, non le sue cause), allora gli spetta poco valore, e la prima regola di equità vuole che porti via ai ben riusciti il meno possibile. Ormai non è più che il loro parassita...

34

*Cristiano e anarchico.* –Quando l'anarchico, come portavoce di strati declinanti della società, rivendica con bella indignazione «diritto», «giustizia», «parità di diritti», non fa altro, con ciò, che subire la pressione della propria incultura, la quale non è in grado di capire perché egli veramente

soffra – *di che cosa* sia povero, di vita... E potente in lui un istinto di causalità: qualcuno deve aver colpa del fatto che egli stia male... Gli fa già bene, anche, la «bella indignazione», imprecare è un piacere per tutti i poveri diavoli – c'è una piccola ebbrezza di potenza. Già la lagnanza, il lamentarsi, può dare alla vita un'attrattiva per la quale la si sopporta; una sottile dose di *vendetta* è in ogni lamento, si rimprovera il proprio star male, e in certi casi la propria cattiveria, come un torto, come un privilegio *abusivo*, a coloro che sono fatti diversamente. «Se io sono una canaglia, lo devi essere anche tu»: sulla base di questa logica si fa la rivoluzione. Ma in nessun caso il lamentarsi serve a qualcosa: proviene dalla debolezza. Che si attribuisca il proprio star male agli altri *o a se stessi* – la prima cosa la fa il socialista, la seconda, per esempio, il cristiano – non fa nessuna vera differenza. Quello che in ciò è comune, diciamo *pure indegno*, è che qualcuno debba avere la *colpa* del fatto che si soffre – è, insomma, che il sofferente si prescriva contro la sua sofferenza il miele della vendetta. Gli oggetti di questo bisogno di vendicarsi come bisogno di *piacere*, sono cause occasionali. Il sofferente trova dappertutto motivi per raffreddare la sua piccola vendetta – se è cristiano, detto ancora una volta, li trova *in sé*... Il cristiano e l'anarchico – entrambi sono *décadents*. Ma anche quando il cristiano condanna, denigra, insozza il «*mondo*», lo fa per lo stesso istinto per cui il socialista condanna, denigra, insozza la *società*; lo stesso «giudizio universale» è ancora la dolce consolazione della vendetta – è la rivoluzione, quale anche l'operaio socialista se l'aspetta, solo pensata un po' più lontana... Perfino l'*aldilà* – a che un *aldilà*, se non fosse un mezzo per insozzare l'*aldiquà*?...

*Critica della morale della décadence.* – Una morale altruistica, una morale per la quale l'egoismo *intristisce* – rimane in ogni caso un cattivo segno. Ciò vale per gli individui, ciò vale specialmente per i popoli. Viene meno il meglio, quando comincia a mancare l'egoismo. Scegliere istintivamente ciò che è *a sènocivo*, farsi *allettare* da motivi disinteressati, fornisce quasi la formula della *décadence*. «Non cercare il *proprio* utile» – non è altro che la foglia di fico morale per un'altra fattualità, cioè fisiologica: «non so più *trovare* il mio utile»... Disgregamento degli istinti! E finita per l'uomo, quando diventa altruista. Invece di dire ingenuamente: «*io* non valgo più nulla», la menzogna morale dice per bocca del *décadent*: «Non c'è niente che valga – *la vita* non vale nulla»... Un tale giudizio rimane alla fine un grande pericolo, ha un effetto contagioso – ben presto, su tutto il terreno morboso della società, forma lussureggiando una vegetazione tropicale di concetti, ora come religione (cristianesimo), ora come

filosofia (schopenhauerismo). In qualche caso una tale vegetazione di tossicodendri, sorta dalla putredine, continua, con le sue esalazioni, ad avvelenare per millenni la vita...

*Morale per medici.* – Il malato è un parassita della società. In un certo stato è indecoroso continuare a vivere. Il continuare a vegetare in vile dipendenza da medici e ambulatori, dopo cioè il senso della vita, il diritto di vivere è andato perduto, dovrebbe trarsi dietro, nella società, un profondo disprezzo. I medici, a loro volta, dovrebbero essere i mediatori di questo disprezzo – non ricette, ma ogni giorno una nuova dose di schifo per il loro paziente... Creare una nuova responsabilità, quella del medico, per tutti i casi in cui il supremo interesse della vita, della vita ascendente, richiede che si spinga in basso e da parte la vita degenerante – ad esempio per il diritto a procreare, per il diritto a nascere, per il diritto a vivere... Morire con fierezza, quando non è più possibile vivere con fierezza. La morte, scelta spontaneamente, la morte attuata al momento giusto, in lucidità e letizia, in mezzo a figli e a testimoni, in modo che sia ancora possibile un reale commiato, quando cioè si accomia è ancora presente, e parimenti una reale valutazione delle mete raggiunte e volute, un bilancio della vita – tutto ciò in antitesi alla trista e raccapricciante commedia che il cristianesimo ha fatto dell'ora estrema. Non bisogna mai dimenticare che il cristianesimo ha abusato della debolezza del moribondo per violentarne la coscienza, e del modo stesso di morire per trinciare giudizi di valore sull'uomo e sul suo passato! Qui, ad onta di tutte le vigliaccherie del pregiudizio, occorre soprattutto ristabilire il giusto, cioè fisiologico apprezzamento della cosiddetta morte naturale: che alla fine è anche soltanto una morte «innaturale», cioè un suicidio. Non si perisce mai per opera di qualcun altro, ma solo di se stessi. Solo che questa è la morte nelle condizioni più spregevoli, una morte non libera, una morte nel momento non giusto, una morte da vili. Si dovrebbe, per amore della vita – volere una morte diversa, libera, consapevole, senza accidenti, senza incidenti... Infine un consiglio per i signori pessimisti e altri di *décadenis*. Non è in nostra mano evitare di nascere; ma noi possiamo porre rimedio a questo errore – giacché tante volte è un errore. Se ci si toglie di mezzo, si fa la cosa più rispettabile che ci sia. Con essa si merita quasi di vivere... La società, ma che dico!, la vita stessa se ne avvantaggia più che per una qualunque «vita» vissuta nella rinuncia, nell'anemia e in qualche altra virtù – si sono liberati gli altri dalla nostra vista, si è liberata la vita da un'obiezione... Il pessimismo, pur, vert, si dimostra soltanto con l'autoconfutazione dei signori pessimisti; bisogna fare un passo in più nella

propria logica, non si deve negare la vita soltanto con «volontà e rappresentazione», come fece Schopenhauer – si deve *anzitutto negare Schopenhauer...* Il pessimismo, detto incidentalmente, per quanto sia contagioso, non aumenta tuttavia la morbosità di un'epoca, di una generazione nel suo complesso: ne è l'espressione. Si cade in preda ad esso come si cade in preda al colera; vi si deve essere già abbastanza morbosamente predisposti. Di per sé il pessimismo non fa neanche un unico *décadent* di più; ricordo il risultato della statistica, secondo cui gli anni in cui infuria il colera non si distinguono dalle altre annate per la cifra complessiva dei morti.

37

*Se siamo diventati più morali.* – Contro il mio concetto di «al di là del bene e del male» si è messa di buzzo buono, come c'era da aspettarsi, tutta la *ferocia* dell'istupidimento morale, che in Germania è considerato notoriamente come la morale stessa; avrei da raccontare al riguardo delle belle storie. Anzitutto mi si è invitato a riflettere sull'«innegabile superiorità» del nostro tempo nel giudizio etico, sul *progresso* realmente da noi fatto in ciò. Un Cesare Borgia non si potrebbe affatto classificare, in confronto a noi, come un «uomo superiore», come una specie di *superuomo*, come faccio io... Un redattore svizzero, del «*Bund*»<sup>69</sup>, è arrivato al punto, non senza esprimere il suo rispetto per il coraggio di un tale azzardo, di «intendere» il significato della mia opera nel senso che io mi proponevo con essa di liquidare tutti i sentimenti perbene. Obbligatissimo! Mi permetto, in risposta, di sollevare la questione: *se noi siamo veramente diventati più morali.* Che tutti quanti lo credano, è già un'obiezione in contrario... Noi uomini moderni, delicatissimi, vulnerabilissimi, con cento riguardi da usare e da ricevere, ci immaginiamo in realtà che questa delicata umanità che rappresentiamo, questa *raggiunta* unanimità nell'indulgenza, nella soccorrevolezza, nella reciproca fiducia sia un progresso positivo, che con esso siamo di gran lunga superiori agli uomini del Rinascimento. Ma così pensa ogni epoca, così deve pensare. Certo è che non potremmo trasferirci nelle condizioni del Rinascimento, nemmeno col pensiero: i nostri nervi non sopporterebbero quella realtà, per non parlare dei nostri muscoli. Con questa incapacità non è però dimostrato alcun progresso, bensì solo un altro, più tardivo modo di essere fatti, un modo più debole, più delicato, più vulnerabile, da cui si produce necessariamente una morale *ricca di riguardi*. Se ci pensassimo senza la nostra delicatezza e tardività, il nostro invecchiamento fisiologico, anche la nostra morale dell'«umanizzazione» perderebbe subito il suo valore – in sé nessuna morale ha valore – ispirerebbe disprezzo a noi stessi. Non dobbiamo d'altra parte dubitare che noi moderni, con la nostra

umanità ben ovattata, che non vuole assolutamente inciampare in nessuna pietra, forniremmo ai contemporanei di Cesare Borgia una commedia da farli morire dal ridere. Infatti, con le nostre «virtù» moderne, noi siamo senza volerlo di uno spasso estremo... La diminuzione degli istinti ostili e atti a destar diffidenza – e proprio questo sarebbe il nostro «progresso» – rappresenta soltanto una delle conseguenze della diminuzione generale della *vitalità*. Costa cento volte più fatica, più prudenza, sostenere un'esistenza così condizionata, così tardiva. Allora ci si aiuta reciprocamente, allora ognuno è fino a un certo grado un malato e ognuno un infermiere del malato. Questa viene poi chiamata «virtù». Tra gli uomini che conobbero ancora diversamente la vita, più piena, più prodiga, più traboccante, la si sarebbe chiamata diversamente, «vigliaccheria» forse, «miserabilità», «morale da vecchie comari»... La mitigazione dei nostri costumi – questa è la mia tesi, questa è, se si vuole, la mia *innovazione* – è una conseguenza del decadimento; la durezza e terribilità del costume può, inversamente, essere una conseguenza della sovrabbondanza di vita. Allora cioè si possono anche osare molte cose, sfidare molte cose e molte altre *sperperarne*. Quello che una volta era il sale della vita, sarebbe per noi *veleno*... Essere indifferenti – anche questa è una forma della forza – per ciò siamo parimenti troppo vecchi, troppo tardivi. La nostra morale della simpatia, contro la quale sono stato il primo a mettere in guardia, quello che si potrebbe chiamare *Vim–pressionnisme morale*, non è se non un'altra espressione della sovraccitabilità fisiologica che è propria di tutto quanto è in decadenza. Questo movimento che con la *morale della compassione* di Schopenhauer ha cercato di presentarsi in veste scientifica – un tentativo infelicissimo! – è il vero e proprio movimento di *decadenza* – nella morale e come tale è strettamente apparentato con la morale cristiana. Le epoche forti, le culture *aristocratiche* vedono nella compassione, nell'«amore del prossimo», nella mancanza del sé e del senso di sé qualcosa di spregevole. Le epoche vanno misurate in base alle loro *forze positive* – e in ciò l'epoca del Rinascimento, questa epoca così prodiga e gravida di destino, giganteggia come l'ultima *grande* epoca, e noi, noi moderni con le nostre ansiose preoccupazioni per noi stessi e il nostro amore del prossimo, con le nostre virtù del lavoro, della modestia, della legalità, della scientificità – noi accumulatori, economici, macchinali – siamo invece un'epoca *debole*... Le nostre virtù sono determinate, sono *provocate* dalla nostra debolezza... L'«uguaglianza», una certa effettiva assimilazione, la quale non trova espressione che nella teoria della «parità dei diritti», appartiene essenzialmente alla decadenza: l'abisso tra uomo e uomo, ceti e ceti, la molteplicità dei tipi, la volontà di essere se stessi, di spiccare, quello che io chiamo il *pathos della distanza*, sono propri di ogni epoca *forte*. La tensione, la divaricazione tra gli estremi si fa oggi sempre più

piccola – gli estremi stessi si vanno cancellando fino a rassomigliarsi... Tutte le nostre teorie politiche *nonché* costituzioni statali, il «Reich tedesco» nient'affatto escluso, sono corollari, conseguenze necessarie del decadimento; l'effetto inconsapevole della *décadence* è giunto a dominare fin dentro gli ideali di singole scienze. Contro tutta la sociologia in Inghilterra e in Francia rimane la mia obiezione che essa conosce per esperienza solo le *strutture decadenti* della società e, con perfetta innocenza, prende i propri istinti decadenti come *norma* del giudizio di valore sociologico. La vita *declinante*, lo scemare di ogni forza organizzante, cioè dividente, che spalanca abissi, sottordina e sovrordina, diventa nella sociologia attuale la formulazione di un *ideale*... I nostri socialisti sono *décadents*, ma anche il signor Herbert Spencer è un *décadent* – egli vede nella vittoria dell'altruismo qualcosa di auspicabile!...

38

*Il mio concetto di libertà.* – Talvolta il valore di una cosa non sta in ciò che con essa si consegue, bensì in ciò che per essa si paga – in quel che *cicosta*. Faccio un esempio. Le istituzioni liberali cessano di essere liberali non appena sono realizzate: in seguito non c'è niente che danneggi la libertà in modo più grave e radicale delle istituzioni liberali. Si sa bene, infatti, *che cosa* esse pongano in atto: minano la volontà di potenza, sono il livellamento elevato a morale di monte e valle, rendono piccoli, vili e goderecci – con esse trionfa ogni volta l'animale del gregge. Liberalismo: in tedesco *imbestiamento e imbrancamento*. Queste stesse istituzioni producono, finché si combatte ancora per esse, tutt'altri effetti; promuovono allora effettivamente, in modo possente, la libertà. A ben guardare, è la guerra che provoca questi effetti, la guerra *per* le istituzioni liberali, che in quanto guerra lascia persistere gli istinti *illiberali*. E la guerra educa alla libertà. Giacché, che cos'è la libertà? Avere la volontà di essere responsabili di sé. Mantenere la distanza che ci separa. Diventare indifferenti alla fatica, alla durezza, alla privazione, finanche alla vita. Essere pronti a sacrificare esseri umani alla propria causa, senza eccettuare se stessi. La libertà significa che gli istinti virili, amanti della guerra e della vittoria, dominano su altri istinti, per esempio su quelli della «felicità». L'uomo *divenuto libero*, e tanto più lo *spirito* divenuto libero, calpesta la spregevole specie di benessere di cui sognano i mercantucoli, i cristiani, le vacche, le donne, gli Inglesi e altri democratici. L'uomo libero è un *guerriero*. In base a che cosa si misura la libertà, negli individui come nei popoli? In base alla resistenza che bisogna superare, in base alla fatica che costa *rimanere in alto*. Il tipo supremo dell'uomo libero dovrebbe essere cercato là dove costante-mente viene superata la resistenza maggiore: a cinque passi dalla

tirannia, proprio sulla soglia del pericolo della schiavitù. Questo è psicologicamente vero, se qui per tiranni s'intendono quegli istinti inesorabili e terribili che provocano contro di sé il massimo di autorità e disciplina – il tipo più bello fu Giulio Cesare –; questo è anche politicamente vero, basta fare un giro nella storia. I popoli che ebbero qualche valore, che *acquistarono* valore, non lo acquistarono mai sotto istituzioni liberali. Fu il *grande pericolo* a fare di loro qualcosa che merita rispetto, il pericolo che solo ci insegna a conoscere i mezzi per aiutarci, le nostre virtù, le nostre armi di difesa e di offesa, il nostro *spirito* – che *cicostringe* ad essere forti... *Primo* principio: bisogna avere la necessità di essere forti, altrimenti non lo si diventa mai. Quelle grandi serre per la produzione della specie forte, della specie d'uomo più forte che ci sia mai stata, quelle comunità aristocratiche sul tipo di Roma e Venezia, intesero la *libertà* esattamente nel senso in cui intendo io la parola libertà: come qualcosa che si ha *enonsi* ha, che si *vuole*, che si *conquista*...

*Critica della modernità.* – Le nostre istituzioni non servono più a niente: su ciò regna l'unanimità. Ma ciò non dipende da esse, dipende da noi. Da quando abbiamo perduto tutti gli istinti da cui le istituzioni si sviluppano, stiamo perdendo le istituzioni in genere, perché *noi* non serviamo più ad esse. Il democraticismo è stato in ogni tempo la forma declinante della forza organizzante. In *Umano, troppo umano*<sup>1</sup>, 318 [af. 472], ho già caratterizzato la democrazia moderna, con tutte le sue mezze misure, quale il «*Reichtedesco*», come *forma di decadenza dello Stato*. Affinché vi siano istituzioni, deve esistere una specie di volontà, d'istinto, d'imperativo, antiliberali fino alla cattiveria: volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità per i secoli venturi, *disolidarietà* fra catene di generazioni, in avanti e al–l'indietro *in infinitum*. Se c'è questa volontà, allora si fonda qualcosa come l'*imperium romanum*; o come la Russia, l'*unicapotenza* che oggi abbia in corpo la durata, che possa aspettare, che possa ancora promettere qualcosa – la Russia, l'idea antitetica alla miserabile politica europea degli staterelli e al suo nervosismo, che con la fondazione del *Reichtedesco* sono entrati in una fase critica... L'intero Occidente non ha più questi istinti da cui si sviluppano le istituzioni, da cui si sviluppa il *futuro*, niente forse va tanto a contraggenio al suo «spirito moderno». Si vive per l'oggi, si vive in gran fretta – si vive in un modo molto irresponsabile: proprio questo si chiama «libertà». Ciò che delle istituzioni *fa* delle istituzioni viene disprezzato, odiato, rifiutato; ci si crede in pericolo di cadere in una nuova schiavitù non appena si sente la parola «autorità». A tal punto giunge la *decadenza* dell'istinto dei valori nei nostri

politici, nei nostri partiti politici:essi *preferiscono istintivamente* quello che dissolve, che affretta la fine... Ne è testimonianza il *matrimonio moderno*. Nel matrimonio moderno si è chiaramente perduta ogni ragione. Ma ciò costituisce un'obiezione non contro il matrimonio, bensì contro la modernità. La ragione del matrimonio – essa risiedeva nella responsabilità giuridica esclusiva dell'uomo: con ciò il matrimonio aveva un centro di gravità, mentre oggi zoppica con tutte e due le gambe. La ragione del matrimonio – essa risiedeva nel principio della sua indissolubilità: con ciò riceveva un accento che, di fronte alla contingenza del sentimento, della passione e del momento, riusciva *afarsi ascoltare*. Risiedeva parimenti nella responsabilità delle famiglie per la scelta degli sposi. Con la crescente indulgenza a favore del matrimonio *d'amore*, si è eliminata addirittura la base del matrimonio, ciò che soltanto *ne fa* un'istituzione. Non si fonda mai e poi mai un'istituzione su un'idiosincrasia, *non si fonda il matrimonio*, come s'è detto, sull'«amore» – lo si fonda sull'istinto sessuale, sull'istinto di proprietà (moglie e figli come proprietà), sull'*istinto di dominio*, che si organizza costantemente la più piccola struttura di dominio, la famiglia; che *ha bisogno* di figli ed eredi per mantenere anche fisiologicamente una raggiunta misura di potere, influsso, ricchezza; per preparare lunghi compiti ed istintiva solidarietà tra i secoli. Il matrimonio come istituzione comprende già in sé l'affermazione della forma di organizzazione più grande e più duratura; se la società stessa come un tutto non può *garantire* per sé fino alle più lontane generazioni future, il matrimonio non ha in genere alcun senso. Il matrimonio moderno *ha perduto* il suo senso – per conseguenza lo si elimina.

*La questione operaia.* –La stupidità, in fondo la degenerazione dell'istinto che oggi è la causa di *tutte* le stupidità, sta nel fatto che vi sia una questione operaia. Su certe cose *non si pongono questioni*. primo imperativo dell'istinto. Non riesco affatto a scorgere che cosa si voglia fare dell'operaio europeo, dopo che se n'è fatta appunto una questione. Gli va troppo bene perché egli non chieda, passo dopo passo, di più, più smodatamente. Alla fin fine ha per sé il grande numero. E del tutto tramontata la speranza che si venga qui costituendo in classe un tipo d'uomo modesto e pago di sé, un tipo alla cinese; e ciò sarebbe stato un fatto di ragione, ciò sarebbe stato addirittura una necessità. Invece, che cosa si è fatto? Tutto per annientare in germe anche il presupposto di una cosa simile – con la più irresponsabile sconsideratezza si sono distrutti dalle fondamenta gli istinti grazie ai quali l'operaio diventa possibile come classe, possibile *per se stesso*. Si è reso l'operaio abile al servizio



militare, gli si è dato il diritto di associazione, il diritto politico di voto: qual meraviglia poi che l'operaio senta oggi già la sua esistenza come una condizione di miseria (espresso moralmente, come *ingiustizia*)? Ma insomma, che cosa *si vuole?*, ci domandiamo ancora una volta. Se si vuole uno scopo, se ne deve volere anche il mezzo; se si vogliono degli schiavi, si è matti a educarli da padroni.

41

«Libertà, come *io non l'intendo...*»<sup>70</sup> – In tempi come quelli odierni, abbandonarsi ai propri istinti è una fatalità in più. Questi istinti si contraddicono, si disturbano, si distruggono reciprocamente; ho già definito il *modern* come autocontraddizione fisiologica. La ragione vorrebbe che nell'educazione, sotto una pressione ferrea, uno almeno di questi sistemi di istinti venisse *paralizzato*, per consentire a un altro di acquistare energie, di farsi forte, di diventare padrone. Proprio oggi si dovrebbe rendere possibile l'individuo, *ritagliandolo*: possibile significa *integro*... Accade invece il contrario: la pretesa di indipendenza, di libero sviluppo, *dilaisser aller*, è accampata nel modo più ardente proprio da coloro per i quali nessun freno *sarebbe troppo severo* – questo vale *in politicis*, questo vale per l'arte. Ma è un sintomo di *décadence*: il nostro concetto moderno di «libertà» è una prova in più della degenerazione degli istinti.

42

*Dove ce bisogno della fede.* – Niente è più raro della rettitudine tra i moralisti e i santi. Forse dicono il contrario, forse addirittura *lo credono*. Se cioè una credenza è più utile, più efficace, più convincente della simulazione *cosciente*, ecco che ben presto, per istinto, la simulazione si trasforma in *innocenza*: principio base per comprendere i grandi santi. Anche per quanto riguarda i filosofi, un'altra specie di santi, tutto il mestiere comporta che essi ammettano soltanto certe verità: cioè quelle in base alle quali il loro mestiere ha la sanzione *pubblica* – parlando kantianamente, verità della ragion *pratica*. Essi sanno che cosa *devono* dimostrare, in ciò sono pratici – si riconoscono tra loro dal fatto di essere d'accordo sulle «verità». «Non mentire» – in tedesco: *si guardi bene*, signor filosofo, dal dire la verità...

43

*Detto all'orecchio dei conservatori.* –Ciò che prima non si sapeva, ciò che oggi si sa, si potrebbe sapere – *un ritorno al passato*, un'inversione di marcia in un qualunque senso e grado, non è affatto possibile. Noi fisiologi almeno sappiamo questo. Ma tutti i preti e i moralisti vi hanno creduto – *volevanoripartire*, *riavvitare* l'umanità a una misura anteriore di virtù. La morale è sempre stata un letto di Procuste. Gli stessi politici hanno in ciò imitato i predicatori di virtù: ci sono ancora oggi partiti che sognano come traguardo di tutte le cose *il cammino a ritroso dei gamberi*. Ma non è dato a nessuno di essere gambero. Non c'è che fare, *bisogna andare avanti*, voglio dire inoltrarsi, *passo dopo passo, sempre più nella décadence* (è questa *la mia* definizione del «progresso» moderno...). Si può *bloccare* questo sviluppo e, bloccandolo, arginare, accumulare e rendere la degenerazione stessa più veemente e *improvvisa*: di più non si può.

44

*Il mio concetto del genio.* – I grandi uomini sono, come le grandi epoche, materiali esplosivi in cui si trova accumulata un'enorme energia; il loro presupposto è sempre, storicamente e fisiologicamente, che si sia a lungo raccolto, accumulato, risparmiato e conservato per loro – che a lungo non ci sia stata nessuna esplosione<sup>71</sup>. Quando la tensione nella massa è diventata troppo grande, basta il minimo stimolo per chiamare al mondo il «genio», l'«azione», il grande destino. Che cosa importa allora l'ambiente, l'epoca, lo «spirito del tempo», la «pubblica opinione»? Si prenda il caso di Napoleone. La Francia della Rivoluzione, e ancor più quella prerivoluzionaria, avrebbe prodotto da sé il tipo opposto a quello di Napoleone, e anche *lo ha* prodotto. E poiché Napoleone era *fatto diversamente*, era erede di una civiltà più forte, più lunga e più antica di quella che in Francia andava in fumo e a pezzi, ne divenne il padrone, *ne fu* il solo padrone. I grandi uomini sono necessari, l'epoca in cui appaiono è casuale; che essi quasi sempre se ne insignoriscono dipende solo dal fatto che sono più forti, più antichi, che si è più a lungo accumulato per essi. Tra un genio e la sua epoca sussiste un rapporto come tra forte e debole, anche come tra vecchio e giovane: l'epoca è relativamente sempre molto più giovane, più gracile, più in minorità, più insicura, più fanciullesca. Il fatto che su ciò in Francia si pensi *molto diversamente* (in Germania pure, ma questo non importa), che lì la teoria del *milieu*, una vera teoria da neurotici, sia diventata sacrosanta e quasi scientifica, trovando fede perfino tra i fisiologi, «non fa presentire nulla di buono», fa venire pensieri tristi. Anche in Inghilterra non la si pensa diversamente, là però nessuno se ne preoccuperà. Davanti all'inglese si aprono soltanto due vie per mettersi

d'accordo con il genio e il «grande uomo»: o quella *democratica* alla maniera di Buckle o quella *religiosa* alla maniera di Carlyle. Il *pericolo* che si annida nei grandi uomini e nelle grandi epoche è straordinario; l'esaurimento di ogni sorta e la sterilità li seguono da presso. Il grand'uomo è una fine, la grande epoca, il Rinascimento per esempio, è una fine. Il genio – nell'opera, nell'azione – è necessariamente un dilapidatore: *spendersi* è la sua grandezza... L'istinto di autoconservazione è per così dire sospeso; la potente pressione delle forze straripanti gli impedisce ogni protezione e prudenza del genere. Si chiama ciò «sacrificio»; si esalta in ciò il suo «eroismo», la sua indifferenza verso il proprio bene, la sua dedizione a un'idea, a una grande causa, a una patria: tutti fraintendimenti... Egli erompe, straripa, si consuma, non si risparmia – con fatalità, ineluttabilmente, involontariamente, come è involontario il tracimare di un fiume oltre le sue rive. Ma poiché a tali esplosivi si deve molto, si è anche donato loro molto in cambio, per esempio una specie di *morale superiore*... Proprio così è fatta la gratitudine umana: essa *fraintende* i suoi benefattori.

*Il delinquente e quel che gli è affine.* – Il tipo del delinquente: è il tipo dell'uomo forte in condizioni sfavorevoli, un uomo forte reso malato. Gli manca l'ambiente selvaggio, una certa natura e forma d'esistenza più libera e pericolosa, in cui tutto quanto è arma di difesa e offesa nell'istinto dell'uomo forte *abbia forza di diritto*. Le sue virtù sono messe al bando dalla società; i suoi impulsi più vivaci, che egli porta in sé, s'intrecciano ben presto con gli affetti deprimenti, con il sospetto, la paura, il disonore. Ma questa è quasi *la ricetta* della degenerazione fisiologica. Chi deve fare di nascosto, con lunga tensione, prudenza e astuzia, ciò che sa fare meglio, che farebbe più volentieri, diventa anemico; e poiché dai suoi istinti non raccoglie che pericolo, persecuzione, sventura, anche il suo sentimento verso questi istinti si perverte – egli si sente fatalista. E la società, la nostra società addomesticata, mediocre, castrata, quella in cui un uomo schietto, che venga dalle montagne o dalle avventure del mare, degenera necessariamente in delinquente. O quasi necessariamente, giacché ci sono casi in cui un uomo del genere si dimostra più forte della società: il Corso Napoleone è il caso più famoso. Per il problema che qui si presenta è molto importante la testimonianza di Dostoevskij – Dostoevskij, l'unico psicologo, detto incidentalmente, dal quale ho avuto qualcosa da imparare: egli è una delle più belle fortune della mia vita, anche più della scoperta di Stendhal<sup>72</sup>. Quest'uomo *profondo*, che aveva dieci volte ragione di far poca stima dei superficiali Tedeschi, trovò i deportati in Siberia,

in mezzo ai quali visse a lungo, tutti efferati delinquenti per i quali non c'era più alcuna via di ritorno nella società, molto diversi da come egli se li era aspettati – a un dipresso come intagliati nel legno migliore, più duro e pregevole che crescesse in terra russa. Generalizziamo il caso del delinquente: immaginiamo delle nature a cui manchi, per una qualsiasi ragione, l'approvazione pubblica, che sappiano di non essere considerate benefiche, utili – quel sentimento tipico dei ciandala di non essere visti come uguali ma come reietti, indegni, apportatori di sozzura. Tutte le nature del genere hanno nei pensieri e nelle azioni il colore del sottosuolo; in loro qualunque cosa diventa più pallida che in coloro su cui si posa la luce del giorno. Ma quasi tutte le forme di esistenza cui oggi attribuiamo pregio hanno vissuto una volta in questa atmosfera semise-polcrale: il tipo scientifico, l'artista, il genio, lo spirito libero, Fattore, il mercante, il grande scopritore... Finché il *pret* fu considerato il tipo supremo, ogni tipo umano di valore fu svalutato... Verrà il tempo – lo prometto – in cui sarà considerato il *più basso*, come il nostro ciandala, il tipo umano più menzognero, più indecoroso... Richiamo l'attenzione sul fatto che ancor oggi, nel regime di costume più mite che ha mai regnato sulla terra o almeno in Europa, ogni isolamento, ogni stare a lungo, troppo a lungo *al di sotto*, ogni forma di esistenza inabituale, opaca, avvicina a quel tipo che il delinquente porta a compimento. Tutti gli innovatori dello spirito portano per un tempo in fronte il segno scialbo e fatalistico del ciandala; *non* perché siano considerati tali, bensì perché essi stessi sentono lo spaventoso abisso che li separa da tutto quanto è tradizionale e sta in onore. Quasi ogni genio conosce come una forma del proprio sviluppo l'«esistenza catilinaria»: un sentimento di odio, vendetta e ribellione contro tutto quello che già è, che non *diviene* più... Catilina – la forma pre-esistenziale di ogni Cesare.

46

*Aperta è qui la vista*<sup>73</sup>. – Può essere per altezza d'animo che un filosofo tace; può essere per amore che egli si contraddice: è possibile una cortesia dell'uomo della conoscenza per la quale egli menta. Non senza finezza è stato detto: *il est indigne des grands coeurs de ré-pandre le trouble, qu'ils ressentent*. Solo si deve aggiungere che anche il non spaventarsi di fronte a ciò che è più indegno può essere grandezza d'animo. La donna che ama sacrifica il suo onore; l'uomo della conoscenza che «ama», sacrifica forse la sua umanità; un Dio che amava si fece Ebreo...

47

*La bellezza non è un caso.* – Anche la bellezza di una razza o famiglia, la sua grazia e bontà in tutti i gesti si conquista; essa è, al pari del genio, il risultato finale dellavoro accumulato di generazioni. Bisogna aver fatto grandi sacrifici al buon gusto, bisogna, per amor suo, aver fatto molte cose e molte averne tralasciate – la Francia del XVII secolo è ammirevole sia in questo che in quello – si deve aver avuto nel buon gusto un principio di scelta, per la società, l'ambiente, l'abbigliamento, l'appagamento sessuale; si deve aver preferito la bellezza al vantaggio, all'abitudine, all'opinione, alla pigrizia. Regola suprema: non bisogna «lasciarsi andare» neanche di fronte a se stessi. Le cose buone sono oltremodo costose; e sempre vale la legge che chi le possiede è diverso da chi le ha conquistate. Ogni bene è ereditato. Ciò che non è ereditato è imperfetto, è un inizio... Ad Atene, al tempo di Cicerone, che esprime al riguardo la sua sorpresa, uomini e giovinetti erano di gran lunga superiori in bellezza alle donne; ma che lavoro e che sforzi al servizio della bellezza aveva preteso lì da se stesso, per secoli, il sesso maschile! Qui infatti non bisogna sbagliarsi sul metodo: una mera disciplina di sentimenti e pensieri è quasi niente (in ciò sta il grande equivoco dell'educazione tedesca, che è del tutto illusoria). Si deve anzitutto persuadere il corpo. Il rigoroso mantenimento di gesti significativi ed eletti, l'impegno a vivere soltanto con persone che non si «lasciano andare», bastano perfettamente per diventare significativi ed eletti: in due, tre generazioni tutto è già interiorizzato. E decisivo per la sorte dei popoli e dell'umanità che si dia inizio alla cultura nel luogo giusto – non nell'«anima» (comera funesta superstizione dei preti e semipreti): il luogo giusto è il corpo, il gesto, la dieta, la fisiologia, il resto ne consegue... I Greci rimangono perciò il primo evento culturale della storia – essi sapevano, facevano ciò che era necessario; il cristianesimo, che disprezza il corpo, è stato finora la più grande sventura dell'umanità.

*Progresso nel mio senso.* – Anch'io parlo di «ritorno alla natura», sebbene non sia propriamente un tornare indietro ma un andar su – su verso l'alta, libera, finanche terribile natura e naturalità, una natura che gioca e può giocare con i grandi compiti... Per dirlo con una similitudine: Napoleone era un pezzo di «ritorno alla natura» come l'intendo io (per esempio in rebus tattici e ancor più, come i militari fanno, nella strategia). Ma Rousseau – che cosa voleva mai ritornare costui? Rousseau, questo primo uomo moderno, idealista e canaglia in una stessa persona, che aveva bisogno della «dignità» morale per sopportare il suo stesso aspetto; malato di sfrenata vanità e di sfrenato disprezzo di sé, Anche questo aborto, che si è accampato alle soglie

dell'età moderna, voleva il «ritorno alla natura» – a che cosa, si domanda ancora una volta, voleva ritornare Rousseau? Io odio Rousseau anche *nella* rivoluzione: essa è, nella storia del mondo, l'espressione di questa doppiezza di idealista e canaglia. La cruenta farsa con cui questa rivoluzione si svolse, la sua «immoralità» m'importa poco; quello che odio è la sua *moralità* rousseauiana – le cosiddette «verbà» della rivoluzione, con le quali essa continua ad esercitare i suoi effetti e ad attirare a sé tutti i superficiali e i mediocri. La teoria dell'uguaglianza!... Ma non c'è assolutamente nessun veleno più velenoso, giacché essa *sembra* predicata dalla giustizia stessa, mentre è la *fine* della giustizia... «Cose uguali agli uguali, disuguali ai disuguali – *questo* sarebbe il vero discorso della giustizia<sup>74</sup>; con ciò che ne consegue: mai rendere uguale il disuguale». Che intorno a questa teoria dell'uguaglianza si siano svolte vicende così raccapriccianti e sanguinose, ha conferito a questa «idea moderna» per eccellenza una specie di aureola e di splendore fiammeggiante, sicché la rivoluzione *comespettacolo* ha sviato e conquistato a sé anche gli spiriti più nobili. Ma alla fine questa non è una ragione per stimarla di più. Vedo solo uno che la considerò come andava considerata, *conschifo* – Goethe..,

Goethe. – Non un avvenimento tedesco rna europeo: un grandioso tentativo di superare il XVIII secolo con un ritorno *alia* natura, con un *elevarsi* *alia* naturalità del Rinascimento, una sorta di autosuperamento da parte di questo secolo. Egli ne portava dentro i più forti istinti: la sentimentalità, l'idolatria della natura, l'antistoricismo, l'idealismo, il carattere irreal e rivoluzionario (quest'ultimo è solo una forma dell'irreal e). Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l'arte antica e parimenti Spinoza, rna soprattutto l'attività pratica; si circondò di puri orizzonti conclusi; non si separò dalla vita rna vi si mise dentro; non era pusillanime e prese il più possibile su di sé, sopra di sé e in sé. Quello che voleva era la *totalità*; combatte il divaricarsi di ragione, sensualità, sentimento e volontà (predicato, con una scolastica spaventosa, da Kant, agli antipodi di Goethe), si disciplinò per reintegrità, *creò* se stesso... Goethe fu, in mezzo a un'epoca che era priva del senso della realtà, un realista convinto; disse di sì a tutto quello che gli era in ciò affine – non fece nessuna esperienza più grande di quell'*éwrealissimum* chiamato Napoleone. Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura, abile in tutte le cose del corpo, che tiene a freno se stesso, che ha rispetto di se stesso, che può osare di concedersi in tutta la sua estensione la ricchezza della naturalità, e che è abbastanza forte per questa libertà; l'uomo della tolleranza non per debolezza ma per robustezza, perché sa

usare a proprio vantaggio anche ciò che per una natura media sarebbe causa di rovina; l'uomo per il quale non c'è più niente di proibito salvo la *debolezza*, che si chiami vizio, virtù... Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato, che nel tutto ogni cosa si redima e si affermi – *egli non nega più...* Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili; io l'ho battezzata col nome di *Dioniso*. –

50

Si potrebbe dire che in un certo senso il secolo XIX ha perseguito *anche* tutto quello che Goethe perseguiva come persona: una universalità nel comprendere, nell'approvare, un lasciar venire a sé qualunque cosa, un temerario realismo, un rispetto di tutto l'effettuale. Come accade che il risultato complessivo non sia un Goethe ma un caos, un sospiro nichilistico, un non sapere dove battere la testa, un istinto di affaticamento che in *praxis* spinge continuamente a rifarsi al secolo XVIII (per esempio come romanticismo del sentimento, come altruismo e ipersentimentalità, come femminismo nel gusto, come socialismo in politica)? Non è il secolo XIX, specialmente nel suo compimento, solo un secolo XVIII rafforzato, *irrozzito*, ossia un secolo di *décadence*? Sicché Goethe sarebbe stato, non solamente per la Germania ma per tutta l'Europa, un mero incidente, una bella inanità? – Ma si fraintendono i grandi uomini quando li si giudica nella misera prospettiva della comune utilità. Il fatto che da loro non si riesca a trarre nessuna utilità, *forse anche questo fa parte della grandezza...*

51

Goethe è l'ultimo Tedesco per il quale provo rispetto. Egli avrebbe sentito tre cose che sento anch'io – ci intendiamo anche sulla «croce»<sup>75</sup>... Mi si chiede non di rado perché io scriva in *tedesco*: in nessun luogo sarei letto peggio che in patria. Ma chi sa alla fine se io anche solo desidero, oggi, di essere letto? – Creare delle cose su cui vanamente il tempo provi i suoi denti; preoccuparsi della forma *e della sostanza*, per lucrare una piccola immortalità – non sono mai stato abbastanza modesto per esigere meno da me stesso. L'aforisma, la sentenza, in cui fra i Tedeschi sono il primo maestro, sono le forme dell'«eternità»; la mia ambizione è di dire in dieci frasi ciò che ogni altro dice in un libro – ciò che ogni altro *non* dice in un libro.

Ho dato all'umanità il libro più profondo che essa possieda, il mio *Zarathustra*; tra breve le darò il più indipendente.

## CIÒ CHE DEVO AGLI ANTI CHI

### 1

In conclusione ma parola su quel mondo a cui ho cercato accessi, a cui ho forse trovato un nuovo accesso – il mondo antico. Il mio gusto, che sarà magari il contrario di un gusto tollerante, è anche qui lungi dal dire sì in blocco. In genere non ama dire sì, gli piace di più dire no, e più di tutto non dire proprio niente... Ciò vale per intere culture, ciò vale per i libri – vale anche per i luoghi e i paesaggi. In fondo c'è solo un piccolissimo numero di libri antichi che contano nella mia vita; i più celebri non sono tra questi. Il mio senso dello stile, dell'epigramma come stile, si destò quasi istantaneamente a contatto con Sallustio. Non ho dimenticato lo stupore del mio venerato maestro Corssen quando dovette dare il primissimo voto al suo peg-gior latinista – avevo finito in un baleno. Conciso, rigoroso, con la maggiore sostanza possibile nel fondo, una fredda cattiveria verso la «bella parola» e anche verso il «bel sentimento» – da ciò divinai me stesso. Si riconoscerà in me, accampata fin dentro il mio *Zarathustra*, la serissima ambizione di pervenire a uno stileromano, all'«*aere perenniti*» nello stile. Non diversamente mi accadde al primo contatto con Orazio. Finora non ho provato per nessun poeta lo stesso rapimento artistico che mi diede, fin dall'inizio, un'ode di Orazio. In certe lingue quel che qui è raggiunto non si può neanche *volverlo*. Questo mosaico di parole, dove ogni parola come suono, come collocazione, come concetto, irradia la sua forza a destra e a sinistra e sopra il tutto, questo minimo nell'estensione e nel numero dei segni, questo massimo di energia dei segni in tal modo conseguito – tutto questo è romano e, se mi si vuol credere, *nobile* per eccellenza. Tutto il resto della poesia diventa al paragone qualcosa di troppo popolare – una mera loquacità sentimentale...

### 2

Ai Greci non devo affatto delle impressioni di pari forza; e, per dirlo francamente, essi non *possono* essere per noi quello che sono i Romani. Dai Greci non *si impara* – la loro maniera è troppo estranea, è anche troppo fluida per avere un effetto imperativo, «classico». Chi avrebbe mai imparato a scrivere da un Greco? Chi lo avrebbe mai imparato *senza* i Romani?... E non mi



si opponga Platone. In rapporto a Platone io sono radicalmente scettico e non sono mai stato in grado di concordare nell'ammirazione del Platone *artistache* è tradizionale fra i dotti. In definitiva ho qui dalla mia parte i più raffinati arbitri del gusto tra gli antichi stessi. Platone sconvolge, mi sembra, tutte le forme dello stile, con ciò egli è uno dei *primi dé-cadents* dello stile. Ha sulla coscienza qualcosa di simile ai cinici che inventarono la *satura menippea*. Affinché il dialogo platonico, questa orribile compiaciuta e puerile forma di dialettica, potesse avere un effetto stimolante, bisognerebbe non aver letto mai i buoni Francesi – per esempio Fontenelle. Platone è noioso. Alla fine la mia diffidenza per Platone va in profondità: lo trovo così aberrante da tutti gli istinti fondamentali degli Eleni, così moralizzato, così anticipatamente cristiano – ha già il concetto di «bene» come concetto supremo – che, per l'intero fenomeno Platone vorrei usare, a preferenza di qualunque altra, la dura parola «imbroglio superiore» o, se la si sente più volentieri, idealismo. Si è pagato caro il fatto che questo Ateniese sia stato a scuola dagli Egizi (o dagli Ebrei in Egitto?...). Nella grande fatalità del cristianesimo, Platone è quell'ambiguità e fascinazione chiamata «ideale» che rese possibile alle più nobili nature dell'antichità fraintendere se stesse e incamminarsi sul *ponte* che portava alla «croce»... E quanto Platone non è ancora nel concetto di «Chiesa», nella costruzione, nel sistema, nella prassi della Chiesa! Il mio ristoro, la mia predilezione, la mia *cura* contro ogni platonismo è stato in ogni tempo *Tucidide*. Tucidide e, forse, il *Principedi* Machiavelli sono a me stesso massimamente affini per l'assoluta volontà di non crearsi delle mistificazioni e di vedere la ragione nella *realtà* – *non*[la realtà] nella ragione e tanto meno nella «morale»... Dalla deplorabile tendenza ad abbellire i Greci e a idealizzarli, quella che il giovane «educato sui classici» si porta nella vita come premio del suo ammaestramento ginnasiale, niente cura così radicalmente come Tucidide. Lo si deve rivoltare rigo per rigo e decifrare i suoi pensieri nascosti così esattamente come le sue parole: ci sono pochi pensatori così ricchi di pensieri inespressi. In lui la *cultura dei sofisti*, voglio dire la *cultura dei realisti*, giunge alla sua compiuta espressione: questo movimento inestimabile in mezzo all'imbroglio morale e ideale delle scuole socratiche allora dilaganti da ogni parte. La filosofia greca come *décadence* dell'istinto greco; Tucidide come la grande somma, l'ultima rivelazione di quel forte, rigoroso, duro senso dei fatti che era nell'istinto dell'Elleno più antico. Il *coraggio* di fronte alla realtà distingue tra loro alla fine le nature come Tucidide e Platone: Platone è un codardo di fronte alla realtà – *consequentemente* si rifugia nell'ideale; Tucidide ha il dominio *disé*, *consequentemente* ha il dominio anche delle cose...

Dal fiutare nei Greci «anime belle», «auree vie di mezzo» e altre perfezioni, dall'ammirare per esempio in loro la calma nella grandezza, i principi ideali, la nobile semplicità – da questa «nobile semplicità» che è alla fin fine *unaniaiserie allemande*, fui preservato dallo psicologo che portavo in me. Vidi il loro istinto più forte, la volontà di potenza, li vidi tremare per l'indomita violenza di questo impulso – vidi tutte le loro istituzioni svilupparsi da misure di sicurezza tendenti a proteggerli reciprocamente contro il loro materiale esplosivo interiore. L'enorme tensione all'interno si scaricava poi in una spaventosa e spietata inimicizia all'esterno: le comunità cittadine si dilaniavano tra loro, affinché i cittadini di ciascuna di esse trovassero pace con se medesimi. Si aveva bisogno di essere forti: il pericolo era vicino – era in agguato dappertutto. La magnifica scioltezza delle membra, il temerario realismo e immoralismo che è proprio dell'Elleno, sono stati *unanecessità*, non una «natura». Sono venuti soltanto dopo, non erano lì fin dall'inizio. E con le feste e le arti non si voleva neanche nient'altro che sentirsi *al di sopra*, mostrarsi *al di sopra*: sono mezzi che servono a glorificare se stessi e in certi casi a ispirare timore di sé... Giudicare i Greci alla maniera tedesca in base ai loro filosofi, servirsi per esempio della mentalità benpensante delle scuole socratiche per spiegare *che cosa* in fondo sia ellenico!... I filosofi sono infatti *idécadents* della grecità, il contromovimento avverso al gusto antico, aristocratico (avverso all'istinto agonistico, avverso alla *polis*, avverso al valore della razza, avverso all'autorità della tradizione). Le virtù socratiche venivano predicate *perché* i Greci ne erano diventati privi. Eccitabili, paurosi incostanti, commedianti tutti quanti, essi avevano anche più di qualche ragione per farsi predicare la morale. Non che ciò sia servito a qualcosa; ma le grandi parole e i grandi atteggiamenti stanno tanto bene ai *décadents*...

Io sono stato il primo che, per comprendere ristinto ellenico più antico, quello ancora ricco e anzi straripante, ho preso sul serio quel mirabile fenomeno che porta il nome di Dioniso. Esso si può spiegare unicamente in base a un'eccesso di forza. Chi segue le orme dei Greci, come il più profondo conoscitore della loro civiltà oggi vivente, Jakob Burckhardt<sup>76</sup> a Basilea, costui ha capito subito che con ciò è stato fatto qualcosa. Burckhardt inserì nella sua «Civiltà dei Greci» un capitolo particolare su detto fenomeno. Se si vuole il contrario, si veda la quasi esilarante povertà d'istinto dei filologi tedeschi, quando giungono in vicinanza del dionisiaco. Specialmente il famoso Lobeck<sup>77</sup>, che con la veneranda sicurezza di un verme rinsecchito fra i libri si è insinuato strisciando in questo mondo di stati d'animo misteriosi e si è

persuasivo di farla da scienziato per il fatto di comportarsi in maniera leggera e puerile fino alla nausea – Lobeck ha dato a intendere, con ampio sfoggio di erudizione, che veramente tutte queste curiosità non hanno nessuna importanza. In realtà i sacerdoti potrebbero aver comunicato ai partecipanti a tali orgie qualcosa di non privo di valore, per esempio che il vino stimola al piacere, che in certe circostanze l'uomo vive di frutti, che le piante fioriscono in primavera e appassiscono in autunno. Per quanto riguarda quella stupefacente ricchezza di riti, simboli e miti di origine orgiastica, di cui il mondo antico è letteralmente ricoperto, Lobeck vi trova un'occasione per diventare ancora di un grado più spiritoso. «I Greci», dice in *Aglaophatnus* I, 672, «quando non avevano nient'altro da fare, ridevano, saltavano, correvano all'impazzata oppure, dato che talvolta l'uomo ha voglia anche di questo, si mettevano a sedere e piangevano e si lamentavano. Poi, più tardi ne vennero *altri*, e si misero a cercare una qualche ragione per quel bizzarro modo di essere; e così nacquero, a spiegazione di quelle usanze, innumerevoli favole celebrative e miti. D'altra parte si credette che quella *farsesca agitazione*, che aveva ormai luogo nei giorni di festa, appartenesse a sua volta necessariamente alla solennità festiva e se ne conservò l'uso come di una parte indispensabile del servizio divino». Ma queste sono chiacchiere spregevoli, neanche per un momento si prendera un Lobeck sul serio. Ben diversamente la cosa ci tocca quando vagliamo il concetto di «greco» che si sono formati Winckelmann e Goethe e lo troviamo incompatibile con quell'elemento da cui si è sviluppata l'arte dionisiaca – con l'orgiasmo. Non dubito infatti che Goethe avrebbe escluso per principio qualcosa del genere dalle possibilità dell'anima greca. *Quindi Goethe non capì i Greci*. Giacché soltanto nei misteri dionisiaci, nella psicologia dello stato d'animo dionisiaco si esprime *il fatto fondamentale* dell'istinto ellenico – la sua «volontà di vivere». Che cosa si garantiva l'Elleno con questi misteri? La vita *eterna*, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il sì trionfante alla vita al di là della morte e della trasmutazione; la vita *vera* come sopravvivenza collettiva attraverso la generazione, attraverso i misteri della sessualità. Perciò il simbolo *sessuale* era per i Greci il simbolo venerabile in sé, il senso vero, profondo all'interno di tutta la religiosità antica. Ogni particolare dell'atto della procreazione, della gravidanza, della nascita suscitava i sentimenti più alti e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato; le «doglie della partorientente» santificano il dolore in generale – ogni divenire e crescere, ogni cosa che garantisce il futuro *implica* il dolore... Affinché vi sia il piacere del creare, affinché la volontà di vivere affermi eternamente se stessa, *ci deve essere* eternamente anche il «travaglio della partorientente»... Tutto questo significa la parola Dioniso. Non conosco nessun simbolismo che sia superiore a questo

simbolismogreco, quello delle feste dionisiache. In esso è, sentito religiosamente, il più profondo istinto vitale, quello dell'avvenire della vita, dell'eternità della vita – la via stessa verso la vita? la generazione, è sentita come la viasacra... Soltanto il cristianesimo, con al fondo il suoessentiment controlla vita, ha fatto della sessualità qualcosa di impuro. Ha gettatofangosull'origine, sul presupposto della nostra vita...

## 5

La psicologia delTorgiasmo come sentimento traboccante di vita e di forza, all'interno del quale lo stesso dolore agisce come stimolo, mi diede la chiave per comprendere il sentimentotragico, che è stato frainteso tanto da Aristotele quanto, in particolare, dai nostri pessimisti. La tragedia è così lontano dal dimostrare qualcosa per il pessimismo degli Elleni nel senso di Schopenhauer, da dover valere piuttosto come il suo decisivo rifiuto e la suaistanza contraria. Il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più ostici e duri; la volontà di vivere che, nelsacrificiodei suoi tipi più elevati, gode della propria inesauribilità –ciòio ho chiamato dionisiaco,ciòio ho divinato come il ponte verso la psicologia del poetatragico. Nonper trarsi via da terrore e compassione, non per purificarsi da una passione pericolosa scaricandola con veemenza – così la intendeva Aristotele – bensiper essere noi stessi, al di là di terrore e compassione, lo stesso piacere eterno del divenire – quel piacere che racchiude in sé anche ilpiacere dell'annientare... E con ciò torno a toccare il punto dal quale una volta presi le mosse – laNascita della tragediafu la mia prima trasvalutazione di tutti i valori. Con ciò torno a collocarmi sul mio terreno, su cui cresce il mio volere, il miopotere –io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso78 – io, il maestro dell'eterno ritorno...

## IL MARTELLO PARLA

*Così parlò Zarathustra, 3, 90*

«Perché così duro? – disse una volta al diamante il carbone da cucina – non siamo forse parenti stretti?»

Perché così molli? Fratelli miei, così chiedo io a voi: non siete forse miei fratelli?

Perché così molli, così cedevoli e arrendevoli? Perché c'è tanta negazione, tanto rinnegamento nei vostri cuori? Così poco destino nei vostri sguardi?

E se non volete essere destini e inesorabili: come potete vincere con me?

E se la vostra durezza non vuole lampeggiare e incidere e tagliare: come potrete un giorno creare con me?

Coloro che creano sono infatti duri. E beatitudine deve apparirvi premere la vostra mano sui millenni come sulla cera – beatitudine scrivere sulla volontà dei millenni come sul bronzo – con caratteri più duri del bronzo, più nobili del bronzo. Del tutto duro è solo ciò che è più nobile.

Questa nuova tavola, fratelli miei, io vi impongo: *divenite duri!*<sup>79</sup>

1. A quanto detto sul titolo nella prima parte del saggio introduttivo aggiungiamo che esso ha la sua lontana origine in un titolo di sette anni prima: *L'ozio di Zarathustra*. Questo titolo si trova in un taccuino dove è seguito, poche pagine dopo, dalla sentenza: «L'ozio di Zarathustra è l'inizio di tutti i vizi», che ha dato evidentemente origine alla prima delle «Sentenze e frecce». Il titolo definitivo fu adottato il 27 settembre 1888, come «un'altra cattività contro Wagner» (autore, si ricorda, - del *Crepuscolo degli dei*), e ha la sua origine prossima nei due titoli seguenti: «Martello degli idoli. / Ozio di uno psicologo», poi: «Martello degli idoli. / Ovvero: / Come uno psicologo pone questioni».

2. «Gli anni si rafforzano, la ferita moltiplica il coraggio». Furio Anziato, autore di *Furiana*, opera perduta salvo questo verso citato da Aulo Gellio, 18, 11, 4.

3. ARISTOTELE, *Politica*, 1253a 29.

4. Cfr. Schopenhauer: «Simplex sigillum veri» (La semplicità è il sigillo della verità), uno dei suoi motti preferiti.

5. Cfr. Eh, «Perché sono Così saggio», § 2.

6. Prima Nietzsche aveva scritto: «di Carlyle».

7. Nietzsche aveva annotato come inizio di questa sentenza: «La donna, l'eterno femminile»: un valore puramente immaginario». *Dal Journal des Goncourt*, Paris 1887 (BN), vol. 1, p. 283, Nietzsche aveva anche ripreso la frase eli Gavarni: «L'uomo ha fatto la donna a forza di offrirle tutte le sue poesie». Cfr. FP 11 [296] novembre 1887-marzo 1888.

8. FP rr[296] novembre 1887-marzo 1888: «Cercano uno zero per decuplicare il loro valore». *Dal Journal des Goncourt*, cit., p. 387.

9. Proverbio derivato dalla poesia *Die Gesänge* (I canti) di J.G. Seume (1763-1810).

10. Cioè dalla fondazione del *Reich* nel 1870.

11. Gavarni nel *Journal des Goncourt*, cit., p. 325: «Une femme, mais c'est impénétrable, non pas parce que c'est profond, mais parce que c'est creux».

12. Questa stessa frase è contenuta nella lettera di Nietzsche a Gast del 15 gennaio 1888.

13. Gast fece osservare a Nietzsche che «Dio», nella poesia popolare *Des Deutschen Vaterland* (La patria del Tedesco) di Ernst Moritz Arndt (1769-1860), a cui la frase di Nietzsche fa

riferimento, è dativo (in tedesco si può intendere formalmente sia come dativo sia come nominativo). Ma Nietzsche gli risponde che solo il nominativo giustifica l'esistenza di tutto il passo.

14. Citazione dalla prefazione di Guy de Maupassant alle *Lettres de Gustave Flaubert à George Sand*, Paris 1884, p. III (BN).

15. Così termina anche il primo paragrafo di A C.

16. PLATONE, *Fedone*, 118a.

17. Riferimento al *Kophtisches Lied* (Canzone cofta) di Goethe, citata anche in MA 110.

18. PLATONE, *Apologia*, 31d.

19. Protagonista è un racconto popolare tedesco e non un famoso poemetto di Goethe.

20. Ved. nota 16.

21. Titolo precedente: «Filosofia come idiosincrasia».

22. *Matteo*, 5, 29.

23. *Matteo*, 5, 3.

24. Allusione a Shakespeare. Cfr. SE, § 3, dove si menziona Rance, fondatore della Trappa.

25. *Luca*, 16, 15.

26. Espressione del Nuovo Testamento.

27. Sono le famose parole di Pilato. Cfr. *Giovanni*, 19, 5. Nietzsche le aveva già usate nel 1882 in una delle poesie di «Scherzo, malizia e vendetta». Nel 1888 divennero il titolo dell'autobiografia.

28. LUIGI (ALVISE) CORNAROM, *Discorsi della vita sobria* (1558). Nietzsche lo lesse in traduzione nell'autunno del 1883. Cfr. lettere a Overbeck del 27 ottobre 1883 e del 28 marzo 1884 (BN).

29. Nietzsche a Overbeck il 28 marzo 1884: «Resto fedele a Nizza: climaticamente è la mia "terra promessa". Solo che qui bisogna mangiar forte e non vivere alla Cornaro».

30. Cfr. W A, § r.

31. Per l'interpretazione del sogno, cfr. MA 13.

32. Cfr. *I Cor.*, 13, 13.

33. Cfr. «aforisma» 397 della cosiddetta *Volontà di potenza* come stesura precedente degli stessi pensieri di questo paragrafo.

34. Cfr. GM, prima dissertazione, § 11.

35. Nietzsche lesse il codice di Manu nella traduzione francese di LOURS JACOLLIOT, *Les législateurs religieux. Manou-moïse-Mahomet*, Paris 1876 (BN). Il 31 maggio a Gast: «Debbo a queste ultime settimane un insegnamento essenziale: ho trovato il codice di Manu in una traduzione francese che è stata fatta in India sotto l'esata supervisione dei più altolocati sacerdoti e dotti di quel paese. Questo prodotto assolutamente ariano, un codice sacerdotale della morale sulla base del Veda, dell'idea delle caste e di una tradizione antichissima non pessimistico, per quanto sempre pretesco, compie in modo notevolissimo le mie idee sulla religione. Confesso di avere l'impressione come se tutto il resto delle grandi legislazioni morali che abbiamo non fosse altro che la sua imitazione o addirittura la sua caricatura: in primo luogo l'egizianismo; ma anche Platone mi sembra in ogni punto semplicemente e sovente eruditamente un bramino...».

36. L. JACOLLIOT, *Les législateurs religieux*, dt., pp. 105 sg.

37. *Ibidem*, pp. 102 sg.

38. Gli antisemiti, di cui facevano parte Wagner e i wagneriani, pretendevano che Gesù fosse di razza ariana. Indipendentemente dall' arianesimo come criterio di valore, Nietzsche si scaglia contro la loro *tartufferie*, sostenendo che il cristianesimo e la religione antiariana per eccellenza.

39. Cfr. la conclusione eli AC 55.

40. La definizione dei Tedeschi come «popolo di pensatori (e di poeti)», analoga a quella degli Italiani come «popolo di navigatori, di santi e di poeti», si diffuse largamente nel secolo XIX. L'avrebbe formulata per primo Karl Musäus nel 1728.

41. «*Deutschland, Deutschland über alles*», prima verso de. *Canto dei Tedeschi*, di H. Hoffmann von Fallersleben (1841), diventato inno nazionale del Reich.

42. Contro l'ultimo scritto di Strauss: *La vecchia e la nuova fede*, Nietzsche aveva scritto la sua prima Inattuale: *David Strauss, lo scrittore e l'uomo di fede* (1873).

43. D. F. Strauss aveva dedicato una poesia alla birra.

44. Cfr. Eh, «Perché scrivo libri così buoni», § 2, e NW, *Prefazione*.

45. Cfr. FP 5[25] primavera-estate 1875.

46. Il 22 dicembre 1888 Nietzsche a Overbeck: «Jacob Burckhardt, che vi compare due volte in modo straordinariamente onorevole, ha ricevuto il primissimo esemplare [sc. del *Crepuscolo*] che Naumann aveva spedito per me».

47. ORAZIO, *Satire*, 9, 44. Stessa citazione in WA 6.

48. Cfr. «Morale come contronatura», § 2.

49. Cfr. «quattro grandi errori», § 2, e WA, § 1.

50. Allusione a *Il trombettiere di Säckingen*, popolare poemetto di Joseph Viktor von Scheffel (1826-1886).

51. «*Dans son attitude, il y a une gravité, une placidité, quelque chose du demi-endormement d'un ruminant*». Dal *Journal des Goncourt*, crt., vol. II, p. 25.

52. «... je pris la voix la plus douce pour affirmer que j'avais plus de plaisir à lire Hugo qu'Homère ...». *Ibidem*, vol. III, p. 80.

53. Per questo ritratto di Sainte-Beuve Nietzsche si serve ampiamente delle osservazioni dei Goncourt. Per esempio (vol. II, p. 66): «*La petite touche c'est le charme et la petitesse de la causerie de Sainte-Beuve, Point de hautes idées, point de grands expressions, point de ces images qui détachent en bloc une figure. Cela est aiguisé, menu, pointu, cest une pluie de petites phrases qui peignent, à la longue, et par la superposition et l'amoncellement. Une conversation ingénieuse, spirituelle mais mince; une conversation où il y a de la grâce, de l'épigramme, du gentil ronron, de la griffe et de la patte de velours. Conversation, au fond, qui n'est pas la conversation d'un mâle supérieur*». Sottolineature di Nietzsche, che ha evidenziato tutto il passo con una linea a margine e un NB. P. 90: «*Dans ces quelques "Jules, jazziés du plus secret et du plus sincère de son âme, on sent dans Sainte-Beuve le célibataire révolutionnaire, et il nous apparaît presque avec l'air d'un conventionnel niveleur, d'un homme. laissant percer contre la société du XIXe siècle des haines à la Rousseau, ce Jean-Jacques; auquel il ressemble un peu physiologiquement*». Sottolineature di Nietzsche, che ha aggiunto a margine *{ce} h{omo}*.

54. Cfr. «Sentenze e frecce», 31.

55. A Nietzsche non era ignota una certa dipendenza di Baudelaire da Sainte-Beuve. Fossedeva infatti sia *Les cahiers de Sainte-Beuve*, Paris 1876 (BN), in cui si trova la famosa

definizione «*ame de genie*» attribuita da Sainte-Beuve al suo «*petit ami libertin*» (citata anche in FP 34[45] aprile-giugno 1885), sia le *Oeuvres posthumes* di Baudelaire.

56. Nel *Journal* cit. vol. II, p. 146, T. Gauthier racconta: «*Enfin vous savez ce qui l'tti est arrivé. Quelque chose de monstrueux! Un jour elle finit un roman à une heure du matin ... e! elle en recommence un autre, dans la nuit ...*».

57. Nietzsche aveva acquistato, il 10 febbraio 1876, l'intera opera di Sand in dieci volumi, in traduzione tedesca (BN).

58. Questo paragrafo e i seguenti sono quanto Nietzsche scrisse di un progettato capitolo della sua «opera principale, ossia della «Volontà di potenza», in cui si riprometteva di dimostrare la «totale metamorfosi dell'arte nell'istrionismo», quale «espressione di degenerazione fisiologica», come è detto in WA, § 7.

59. In GT (1872).

60. OVIDIO, *Ex Ponto*, III 4, 79: «*Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*». Nietzsche trasforma dunque scherzosamente *voluntas in voluptas*.

61. Citazione del canto luterano e cantata di Bach *Eine feste Burg ist unser Gott* (Una salda fortezza è il nostro Dio).

62. Cfr. JGB 295. Secondo uno schema dettagliato preparato da Nietzsche verso la fine del 1887 per il «libro perfetto» che doveva essere «La volontà di potenza», erano previsti «brevi colloqui tra Dioniso, Teseo e Arianna» da inframmezzare all'esposizione.

63. PLATONE, *Simposio*, 206b-d.

64. Cfr. per esempio PLATONE, *Pedro* 249c-256e.

65. Victor Cousin usò per primo quest'espressione nel 1818. Poi essa si diffuse e provocò polemiche tra gli scrittori francesi, fra cui T. Gauthier, Ch. Baudelaire e G. Flaubert.

66. Dall'aria di Tamino nel *Flauto magico* di Mozart.

67. Lettera dell'abate Galiani a Mme d'Épinay del 18 settembre 1769.

68. Cfr. GOETHE, *Faust*, 1179-1185.

69. Allusione a J.V. Widmann, che nel 1886 aveva recensito JGB nel «*Berner Bund*».

70. Il primo verso della popolare poesia *Libertà* di Max Schenkendorf (1783-1817) dice: «Libertà, come io l'intendo».

71. Nietzsche dice lo stesso di sé in Eh, «Perché sono così saggio», § 3.

72. Nietzsche allude alla *Casa dei morti*, che lesse in francese nella primavera del 1887. Il 13 febbraio 1887 a Gast: «Conosce Dostoevskij? A parte Scendhal, nessuno mi ha dato tanto piacere e sorpresa: uno psicologo col quale io "mi intendo"».

73. Citazione dal *Faust* di Goethe, 11989.

74. Cfr. «Delle nrancole» in Za II.

75. Negli *Epigrammi veneziani*, Goethe dice che gli fanno schifo, «come il veleno e la serpe», quattro cose: fumo di tabacco, cimici, aglio e la croce».

76. Cfr. *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, Boringhieri, Torino, 1961, pp. 74-75 e 151-153.

77. Christian August Lobeck (1781-1860). Nel 1868 Nietzsche aveva letto il suo *Aglaophamus*.

78. Cfr. JGB 295.

79. Questo passo è il § 29 di «Delle tavole vecchie e nuove» in Za III



# L'ANTICRISTO

*sigle usate nelle note*

FP ammento postumo

GP ~~ep~~puscolo degli ~~td~~oli

JP ~~di~~ là del bene e del male

MA ~~ano~~, troppo umano, I

FW ~~ga~~ia scienza

Z ~~o~~sì parlò Zarathustra

BN ~~ri~~ della biblioteca di Nietzsche

GM ~~ne~~alogia della morale

M ~~ur~~ora

## INTRODUZIONE

Se *La gaia scienza* «rivela da cento segni l'approssimarsi di qualcosa di incomparabile», come dice Nietzsche (e non ha torto: sta per esplodere lo *Zarathustra*), *L'Anticristo* rivela da cento segni l'approssimarsi di qualcosa di pauroso: la pazzia furiosa, che sta per abbattersi sul suo autore. Essa certamente non è estranea al tono esagitato e al crescendo di violenza che caratterizzano quest'opera (terminata il 30 settembre :3S3, cioè a soli tre mesi dallo scoppio della follia), come del resto le altre di quest'ultimo e frenetico periodo di produttività di Nietzsche. Forse la pazzia non è neanche estranea alla sua genesi, dato che la sua battaglia contro il cristianesimo, Nietzsche l'aveva già pienamente combattuta nella *grandiosissima* (Strindberg) *Genealogia della morale*, alla quale *L'Anticristo* non aggiunge novità sostanziali. Ma, nonostante esagitazione e violenza, che concernono i toni e le reazioni emotive, *L'Anticristo* è, per quanto riguarda le tesi, un'opera fondamentalmente sana, da vagliare nelle sue verità e nei suoi errori, come ogni altra opera filosofica, ma per la quale si può tranquillamente lasciar fuori la malattia. Esso è, secondo C. P. Janz, «uno dei suoi [se di Nietzsche] scritti più chiari e 'scientifici' (dal punto di vista dello stile). La logica è rigorosa e le formulazioni [sono] prive di ornamenti retorici»<sup>1</sup>.

Detto ciò, bisogna però subito aggiungere che sia le verità sia gli errori sono nell'*Anticristo* imponenti. Nel rivendicare i diritti della loicità e laicità del «mondo», schiacciati dal cristianesimo a favore dell'aldilà, della vita nell'aldilà, Nietzsche ha sicuramente ragione: la visione e la dottrina cristiane sono unilaterali e non solo non danno a Cesare quello che è di Cesare, ma, nella loro spinta totalitaria, cercano di accaparrarselo, con «buona» fede, in tutti i modi. Dunque anche nel criticare i maneggi della Chiesa per raggiungere o mantenere la potenza, Nietzsche ha ragione. Ha invece torto di non vedere che anche la propria visione e la propria dottrina sono, specularmente, unilaterali, sebbene qui si tratti, piuttosto che di non vedere, di non ammettere. Nietzsche, infatti, credeva quanto a lui fermamente, a fine Ottocento, in quella concezione greve, retrograda e barbara, come non possiamo non chiamarla,

che difendeva spadatratto in questo sulfureo pamphlet (specie nel § 58), col suo Cesare Borgia, la sua disuguaglianza e i suoi privilegi, la sua schiavitù, le sue caste, il suo codice di Manu e perfino l'Islam, senza parlare dei deboli e malriusciti., che devono perire e che bisogna ancora aiutare a tale scopo (*.Prefazione. § 2*). Ha comunque anche torto di non capire che le violenze e i raggiri che si possono addossare alla Chiesa sono il rovescio di una medaglia, cioè fanno parte della negatività di un fenomeno grandioso e plurisecolare in cui, come diremo, prevale nettamente la positività.

Mosso – per tutta la sua vita e per tutta la sua opera – da un anelito appassionato e incoercibile di sincerità e onestà; fatto da esso nemico mortale di ogni falsità e ipocrisia, Nietzsche coglie la putrefazione dei valori cristiani nella sua epoca e si schiera decisamente contro di essi, che vede usati come alibi per la generale decadenza e morbosità della società. Fin qui tutto bene, come sempre quando Nietzsche «funziona» da moralista. Solo che egli non se ne sta pago al moralismo intriso di poesia tragica, che è la sua specialità e la sua gloria; sogna, come si sa, *YHauptwerk*, l'opera fondamentale, sogna cioè di essere, di diventare filosofo sistematico, pur disprezzando la filosofia sistematica e pur contestando ai filosofi sistematici di scrivere solo delle memorie personali quando scrivono i loro sistemi.

Va meno bene quando il moralismo – far valere verità particolari contro vizi particolari – si stiraccia e si trasforma, appunto, in pseudofilosofia sistematica, quando cioè quelle stesse verità sono ribaltate sul piano assoluto, fatte valere in universale, al di là degli oggetti e delle circostanze che le hanno suscitate e senza limitiditempo e luogo. Perché allora il suo pensiero perde calore e vita, perde funzione e scopo, si deforma e si irrigidisce, trapassa dalla verità nell'errore, dalla semplicità nella complicazione, dalla schiettezza nell'artificio, dalla coerenza nella contraddizione, dalla ragionevolezza nel fanatismo. Tutta l'opera di Nietzsche, e anche ogni interpretazione di essa che non tiene conto di ciò è sconcertata da questo *Fehlgriff*, da questa mossa falsa, per uno slancio totalitario incontrollato, che diviene frenesia e travolge anche la verità più assodata e la chiarezza più ferma, già fatte valere contro gli altri.

Quali sono questa verità e questa chiarezza? Quelle che si trovano all'inizio dell'aforisma 5 delle *Opinioni e sentenze diverse*, prima parte di *Umano, troppo umano* II. Questo inizio recita:

*Un peccato originale dei filosofi* In tutti i tempi i filosofi si sono appropriati i detti di coloro che scrutano gli uomini (i moralisti) e li hanno *corrotti*, – proprio quando credevano di elevarsi in tal modo al di sopra di essi, – col prenderli in senso assoluto e col voler dimostrare come necessario ciò che dai moralisti era inteso solo come indicazione approssimativa o addirittura come verità di un decennio, particolare a un paese o a una città.

Questa differenza tra filosofia e moralismo (a cui ho dedicato un capitolo così intitolato in *Nietzsche: il poeta. il moralista, il filosofo*, Milano, Garzanti, 1991), è ripresa in altri punti, per esempio nell'aforisma 33, ivi, e nell'aforisma 214 del *Viandante e la sua ombra*. Essa è basata sui diversi principi che reggono le due discipline e che sono, per la filosofia, il concetto e, per il moralismo, l'esperienza.

Era naturale e comprensibile, anche se non giusto e legittimo, anche se non filologicamente corretto (nel senso in cui Nietzsche parla di filologia nel § 52), che l'appassionato moralista e adepto della classicità, quale Nietzsche è sempre rimasto, identificasse la corruzione dei valori cristiani dell'epoca con la corruzione dei valori cristiani in genere. Cioè saltando del tutto la (enorme) differenza dei tempi. Egli non ha mai fatto una differenza tra valori cristiani puri, originari e pertanto positivi, e valori cristiani ultraderivati e intristiti e pertanto guasti: per lui i valori cristiani, che non sono comunque quelli di Gesù (secondo lui sono il contrario), sono corrotti fin dall'inizio, anzi sono nati proprio dalla corruzione. E ciò perché da filosofo non dotato, e qui disturbato dal moralista, non afferra la genesi storica del cristianesimo (= dei valori cristiani), come passaggio da una civiltà in revulsione e intimamente consunta ad una nuova e dialetticamente contrastante con la vecchia, ma pur sempre generata da quella e innestata su quella, al punto che si potrebbe parlare di due fasi di una stessa civiltà. Anzi nega questa genesi per sostituirla con un'altra, basata a suo dire su pura malafede e corruzione, e sulla sete di potere che ne scaturisce. Separa dunque nettamente le due civiltà, le rende incomunicanti e contrapposte, in modo che l'una escluda necessariamente l'altra.

Entro questo ambito fa inoltre, grazie ai suoi mezzi possenti, un'altra grandiosa operazione: stacca Gesù dalla sua Chiesa, attribuendo al primo tutto quello che, anche se non lo può far proprio, si può trovare di buono, cioè di particolare, di superiore, di sublime valore nel cristianesimo (ai nostri occhi; ai suoi, di tipicamente cristiano), e attribuendo alla Chiesa tutto quello che è di valore dubbio o addirittura negativo e malvagio. Così il compito di attaccare il cristianesimo in quanto Chiesa è facilitato, e d'altro lato egli si è anche, sottilmente, creato un alibi alla propria violenza. Perché il grande studio e la grande partecipazione alla personalità e alla vicenda di Cristo stanno a garantire che, se si attacca il cristianesimo e la Chiesa, non è per mancanza di sensibilità ai valori di mitezza e soavità che essa predica, sulla scia della predicazione del Fondatore, ma perché il dovere chiama dalla parie opposta.

In realtà l'adesione di Nietzsche alla personalità e alla drammatica e sublime vicenda di Gesù, attraverso la stroncatura che ne fa sul piano critico, è tale, lo studio del «Redentore» nell'ambito dell'opera è così insistito e autonomamente sviluppato; che si può andare oltre questa considerazione e vedervi una

effusione indiretta di sentimenti personali «proibiti», dunque qualcosa di libero e disinteressato, anzi di contrario alle tesi sostenute (parole come «sublime», «abnegazione», «trasfigurazione», «sentimento dell'eternità e del compimento» ecc. frammiste ad altre nettamente negative, sono spie importanti). Ciò però non è suffragato dalla lettera. Questa va in senso affatto contrario. Il ritratto che Nietzsche fa di Gesù non consente di recuperarlo in positivo contro la Chiesa; esso è quasi del tutto negativo, anche perché è in contrasto con la cristologia del tempo, che conosceva allora il suo picco. La *Leben-Jesu-Forschung*, attivata in particolare dalla *Vita di Gesù* di Hegel, cercava di ricostruire l'immagine storica di Gesù. Questa indagine ebbe i suoi frutti più maturi nella *Vita di Gesù* di Strauss, in quella di Renan e in *La mia fedeli* di Tolstoj. A queste due ultime opere in particolare Nietzsche si rifà direttamente, chiamando in soccorso l'altro grande «cristologo» del tempo, Dostoevskij (Nietzsche aveva letto *Idem* e sapeva probabilmente dell'*Idiota*).

Nel § 27 Gesù viene definito, come aizzatore del popolino, dei reietti e dei peccatori contro l'ordine vigente, un «delinquente politico». Fu questo, dice Nietzsche, a portarlo sulla croce, cioè egli morì, secondo Nietzsche, per colpa sua e non per colpa altrui come si afferma. Ciò però contrasta con quanto è affermato all'inizio dello stesso paragrafo, vale a dire che Gesù fu solo frainteso come promotore di tale rivolta, e dunque egli non era così.

Nel § 29, poi, Nietzsche imprende a dimostrare che Gesù non è stato un eroe e un genio, come vuole Renan. Ma qui, forse accecato dai cattivi sentimenti che nutre per Renan, Nietzsche cade evidentemente in due equivoci. Poiché Gesù predicava la non resistenza al male, allora, egli dice, Gesù non lottava, come invece fa per definizione ogni bravo eroe, dunque non era un eroe. Ma: Gesù non lottava? Altro che se lottava! Dire che non lottava significa negare semplicemente i Vangeli. Ingiustamente, anche, Nietzsche parla a suo riguardo di «incapacità di resistenza». La predicazione della non resistenza al male sarebbe stata causata da questa incapacità. Ma qui è chiaro che non si tratta affatto di incapacità, bensì di volontà; la non resistenza era l'effetto, non la causa della predicazione di Gesù. Questo il primo equivoco. Poi c'è quello del genio, ancora più sorprendente. Nietzsche nega che Gesù fosse un genio. Perché a suo riguardo, dice, non si può applicare in nessun modo il concetto di *Geist*. Dunque Nietzsche presuppone che il genio sia solo quello del *Geist*, cioè della mente (*Geist* significa insieme spirito e mente). Da questo lato Gesù sarebbe addirittura un «idiota», motivato da «uno stato di morbosa eccitabilità del senso del tatto, che ogni volta rifugge rabbrivendo dal toccare, dall'afferrare un oggetto solido». Nietzsche traduce un tale *habitus* fisiologico in «odio istintivo per ogni realtà», in «fuga nell'inafferrabile, nell'incomprensibile», insomma «in un mondo ancora soltanto interiore, un

mondo vero, un mondo eterno... “Il regno di Dio è *in voi*». Tutto ciò sarebbe frutto di una «pubertà ritardata e rimasta incompiuta nell’organismo» (§ 32). L’amore di Gesù sarebbe in definitiva un edonismo su base morbosa (§ 30), cioè la «beatitudine» sarebbe un’impotenza di vivere. Come tipo di decadente, dunque, Gesù non sarebbe affatto un modello da imitare.

Che Gesù non fosse un genio dell’intelletto al modo di Platone e Aristotele, è ovvio; ma negare che fosse un gemo, un genio religioso, se non il più grande genio religioso, è negare la luce del sole. Che invece lo fosse, Nietzsche stesso in realtà lo dimostra sia già in questo paragrafo, quando parla della vita eterna che è trovata – è creata genialmente – già in questa vita, sia nei paragrafi seguenti, dal 31 in poi. Questa dimostrazione, sia pure condotta sempre a danno del cristianesimo\* della Chiesa, tocca il culmine nel § 34, dove si interpreta il valore che avevano le parole di «padre» e «figlio» per Gesù: «con la parola “figlio” è espresso *Yimmergers* nel sentimento di una totale trasfigurazione di tutte le cose (la beatitudine), con la parola “padre” *questo sentimento stesso*, il sentimento dell’eternità, del compimento». «Il “regno dei cieli” è uno stato del cuore – non qualcosa che venga “sopra la terra” o “dopo la morte”».

Proprio come genio della religiosità naturale e del cuore, però, questa figura non corrisponde veramente a quella storica. Il Gesù descritto da Nietzsche è soprattutto una sua creazione, e un f geniale) esempio di trasvalutazione di valori soprannaturali in valori naturali. Gesù non era soltanto mitezza; non accettava proprio tutto. Aveva scatti, durezza e ire; dichiarava che era venuto a portare la guerra e non la pace e non esitava a redarguire e a scacciare in funzione delle circostanze. Ma secondo Nietzsche tutto questo gli è stato attribuito dal cristianesimo, è il cristianesimo che, deformandolo e travisandolo, ha creato il Cristo «fanatico dell’attacco». La verità è però che le durezza e violenze di Gesù non sono affatto incompatibili con la sua predicazione, si può dire anzi che sono ad essa complementari, anche se sono quelle che lo dimostrano più vero uomo che vero Dio.

Dunque veramente qui si tratta, da parte di Nietzsche, di una manovra, della suddetta manovra tendente a staccare Gesù dalla sua Chiesa. Essa continua con la separazione che, nel § 39, Nietzsche riesce a operare, convinca o no, anche tra fede e istinto. Il vero cristianesimo, per Nietzsche, sta non nella fede ma nella pratica di vita, quale seguita da Gesù (che però aveva sempre in bocca «il Padre mio che è nei cieli»). La fede, il tener-per-ve-ro, gli stati di coscienza, è detto nel § 39, sono «perfettamente indifferenti e di quint’ordine in confronto al valore degli istinti: a rigore, l’intero concetto di causalità intellettuale è falso. Ridurre l’essere cristiano, la qualità di cristiano a un tener-per-vero, a un semplice fenomenismo della coscienza, significa negare Tessere cristiano. *Ed in*

*effetti non vi sono mai stati cristiani*» Quello che si chiama così fraintende se stesso. In lui dominano i nudi istinti. La fede quindi come mantello, come sipario dietro il quale gli istinti fanno i loro giochi; la fede come «accortaceità sul dominio dicertü istinti». Come colpo di scena, è certamente efficace.

I valori cristiani campeggiano dunque da soli, sono fatti valere su uno sfondo non storico, come tavole perpetue trovate in un certo momento, ma che si potevano trovare in ogni altro, data la perennità negli uomini dei cattivi istinti che le hanno, secondo Nietzsche, suscitate per contrasto. Esse sono state poi imposte per il resto dell'eternità (diciamo mezza) ad esclusione di tutte le altre. Ma si capisce che, come valori unici, senza il ricambio e contrasto dialettico con quelli classici a cui si oppongono, ma coi quali costituiscono storicamente un tutto, essi non possono bastare. Qui allora ha buon gioco l'impresa di Nietzsche in difesa dei valori antichi, valori repressi che conservano però tutta la loro validità. Da noi si dice e si ripete da sempre che alla base della nostra civiltà ci sono la Grecia e Roma da un lato e il cristianesimo dall'altro. Ma così non diceva Nietzsche. Per lui c'erano solo la Grecia e Roma, conculcate dal cristianesimo. Perciò si dà da fare per risuscitare, rimettere in auge i valori antichi.

Non si accorge di trovarsi, nel far ciò, in una deriva storica, nella crisi finale di un'altra civiltà, e di agire in realtà come il suo affossatore; e non a favore dei valori antichi, bensì perché a ciò che deve perire bisogna ancora dare una spinta, per usare i suoi stessi termini. Questa civiltà, la civiltà cristiano-europea, aveva già attraversato altre crisi, col Rinascimento appunto, come Nietzsche ben sottolinea (§ 61), sia pure equivocando circa la possibilità che esso avrebbe avuta di liquidare il cristianesimo (il Rinascimento poteva solo metterlo in crisi, non poteva certo operare un ritorno al passato), con la scienza, con la Riforma (che aggravò la crisi, *non* restaurò la Chiesa, come pretende Nietzsche<sup>2</sup>), con l'illuminismo e infine con la laicizzazione o secolarizzazione, che hanno finito di compiere l'opera distruttiva dei secoli.

Ma è proprio dalla funzione di affossatore che scaturisce oggettivamente l'idea dominante di quest'opera (come già della *Genealogia della morale*), e con essa della sua stessa struttura e forma, in quanto monche e unilaterali. *L'Anticristo* è un'opera sfrangiata, ma solo perché collima con lo sfrangiato della storia. Quando Nietzsche dice che lui stesso è il cristianesimo che si supera, dice una cosa vera al di là di quello che intende. Egli non argomenta sulla o contro la dottrina cristiana, non si preoccupa di confutare il teismo ecc.; dà tutto ciò per già fatto, per scontato (essere cristiani è ormai *unanständig*, indecoroso), e affronta i soli temi moralistici che gli interessano (e gli competono). Concepisce tuttavia il suo lavoro, storico



quant'altro mai, in modo astorico, atemporale sia quanto al punto di partenza sia quanto al punto di arrivo: i valori classici contro quelli cristiani, da sempre e per sempre. E un'ironia della sorte, quasi quella «massima forma di ironia della storia mondiale» di cui egli parla a proposito del contrasto tra la Chiesa e la predicazione di Gesù alla fine del § 36, che un vero patito del divenire come lui, nel duplice senso di amarlo e di esserne vittima (giacché ne fu vittima), andasse in tal modo a insabbiarsi sui banchi dell'essere immoto.

Anche i valori classici sono valori storici, divenuti e storicamente soggetti a cambiare. E fa impressione assistere alla lode del passato e all'ingenuità del credere che solo per cattiva volontà altrui Roma non abbia realizzato l'immensa impresa che secondo Nietzsche essa si era proposta, cioè di creare la superciviltà descritta nel § 58. Ci voleva un seguace di Nietzsche, Spengler, a torto chiamato da Thomas Mann «la scimmia di Nietzsche», visto che corregge in modo essenziale il suo maestro, per far chiaro che le civiltà sono organismi superiori che nascono, crescono, invecchiano e muoiono come gli individui di carne e ossa, con tutto quello che hanno creato, e che a ciò, ossia al «corso storico», non c'è rimedio. L'aveva detto o chiaramente implicato, in fondo, anche lui, Nietzsche, quando, nel *Crepuscolo degli idoli* («I quattro grandi errori» § 2), si contrappone al sermone della Chiesa secondo cui «una generazione, un popolo vanno in rovina per il vizio e il lusso», spiegando che «quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, ne conseguono vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti)». Ora, che cosa significa «va in rovina», «degenera fisiologicamente», se non «invecchia»? E non ne è l'esempio più calzante proprio la romanità, dedita, già nei primi tempi del cristianesimo, appunto al vizio e al lusso, sicché non era affatto quello specchio di adamantina aristocraticità che Nietzsche pretende nel § 51? Proprio la corruzione a tutti i livelli aveva reso impossibile, nonostante insistite lealtà e congiure, la sopravvivenza della repubblica. Così come in seguito fu causa dei «cattivi imperatori» che non furono casuali e staccati dalla decadenza dell'impero come Nietzsche crede.

Tutto ciò comporta certo la necessità di inquadrare quest'opera in un modo particolare, ma non toglie il suo valore principale per quanto riguarda la rivendicazione *laica* (delle cime sono, ad esempio, i duri e terribili §§ 15 e 30) che malamente si confonde in essa con quella dei valori antichi. Essa è esposta per filo e per segno in tutta l'opera e dunque non richiederebbe commenti particolari. Ma poiché la riassunsi nel mio citato libro del 1991, pagine 52-54, a proposito dello *Zarathustra*, mi permetterò di riportarne qui qualche passo che può chiarire i concetti di fondo.

... La carità è per gli altri, la purezza per sé e per la vita. L'una estende, l'altra innalza;

quella è quantitativa, questa è qualitativa. [...] la sua legge [del cristianesimo] parifica, uguaglia, affratella, quindi cancella le differenze, abbatte le gerarchie, abolisce la guerra e la lotta, svaluta i sentimenti negativi e ostili (che sono l'altra metà dei sentimenti umani e da cui soltanto si evolvono dialetticamente quelli positivi); spezza la tensione, svaluta lo sforzo, annulla il rapporto fatica-guadagno. Nega conseguentemente il senso del divenire e con esso la legge del mondo, che di queste cose vive tanto più quanto più vive significativamente, quanto più la vita in essa si potenzia e si innalza. Ma negare la legge del mondo è negare il mondo, la realtà stessa del mondo, con la sua poesia e bellezza, sia pure tragica, e con tutta la sua straordinaria ricchezza; è negare in definitiva l'uomo stesso nelle sue radici e in tutte le sue poliedriche manifestazioni e capacità salvo una: la nuda, unilaterale dimensione della religione e della santità, che porta o porterebbe a un mondo superiore, al di là dell'unico che conosciamo.

Prese di petto, le due visioni e tavole di valori si escludono tra loro, non c'è dubbio. Ma poiché il mondo, l'aldilà, è quello in cui viviamo e con cui non possiamo non avere a che fare, che anzi ci impegna pesantemente ed è anche il solo che conosciamo, non si può non dargli almeno la priorità sull'altro, affermato come certezza, ma solo sulla base di una fede, di un tener per vero, e quindi solo postulato, ipotizzato. Anche in base ad altre argomentazioni («non ritroviamo un Dio né nella storia né nella natura e nemmeno dietro la natura», § 47), sembra dunque che Nietzsche abbia ragione, pienamente ragione.

Invece così non è. Di nuovo egli ha trascurato il divenire! Il divenire dell'individuo stavolta, che però, come quello delle civiltà, non è lineare, è un arco, un'evoluzione, uno sviluppo per contrasti successivi. Comincia da una parte e, normalmente, tendenzialmente almeno, finisce dall'altra, con scale di valori differenti, divergenti e alla fine opposte. «Tutto ciò che è diritto mente», borbotta sprezzantemente il nano in *Così parlò Zarathustra*, «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo». E Zarathustra conferma: «Tutte le cose buone si avvicinano ricurve alla loro meta». Chi pensa e vive da adolescente come nell'infanzia? Chi pensa e vive da giovane e poi da uomo maturo come pensava e viveva da adolescente e poi da giovane? E soprattutto: chi pensa e vive da vecchio come da giovane e da uomo maturo? John Donne fu poeta, ma poi abbandonò completamente la poesia per la religione. San Francesco abbandonò per la religione i piaceri e la dissipazione; Pascal il *divertissement*; Goethe fu pagano, ma in vecchiaia divenne spiritualista e «abbracciò le nuvole più volentieri che non fosse giusto», secondo il suo stesso sconfinato ammiratore Nietzsche. Anche Tiziano fu pagano, perfino nel raffigurare l'amore sacro accanto a quello profano; ma in vecchiaia fu evidentemente percorso da brividi mistici. E si potrebbe continuare con esempi innumerevoli. Ma la cosa importante, la regola è questa: in una vita sana e normale si attraversano cicli di esperienza che si sviluppano l'uno dall'altro superandosi e negandosi, sicché una sola tavola di valori non basta, I valori che Nietzsche difende si possono chiamare valori di gioventù, e come tali hanno il

loro immenso splendore, come il mondo stesso, che è sempre giovane; ma essi, appunto, non possono valere anche per la vecchiaia, e per il mondo che è anche sempre vecchio. Si può pensare l'antichità classica come gioventù dell'Occidente, che però proprio in quanto tale pone e non toglie il cristianesimo come sua vecchiaia.

L'unilateralità della visione di Nietzsche spiega anche il contrasto del suo giudizio su Gesù con quello dato da Tolstoj nell'opera suddetta. Proprio da Tolstoj, in realtà, Nietzsche aveva probabilmente preso l'idea della falsificazione operata dalla Chiesa della predicazione di Cristo (il discorso della montagna); e l'idea del cristianesimo come «ebraismo emancipato» (FP io[91] aut. 1888), ossia come ribellione delle classi inferiori alla propria classe sacerdotale. È Tolstoj che dice che Gesù non ha mai parlato della propria resurrezione, la quale è, secondo Paolo, la base della fede cristiana (§ 41), mentre per Nietzsche è l'inizio della degenerazione. Perché la resurrezione di Cristo è la base per affermare la resurrezione di tutti, ossia l'immortalità di ciascuno, un «dopo la morte» a cui, secondo Nietzsche, Gesù non aveva mai pensato. Per Tolstoj il bene «sarà possibile sulla terra solo quando gli uomini adempiranno la dottrina di Cristo» (*op. cit.*, Milano 1988, p. 225), che offre il «bene massimo». Invece per Nietzsche questo bene massimo è il risultato della malattia e della degenerazione. L'amore di Gesù è spersonalizzazione, impotenza di affermare il proprio Io. È uno sviluppo ulteriore dell'edonismo su base morbosa (§ 30). Morale: l'unilateralità porta a considerare malattia (<*écadence*) quella che è una evoluzione naturale. Dunque fa tutto il giudizio di Nietzsche su Cristo e anche su Renan, a cui Nietzsche rimprovera di non aver visto la malattia e l'avvilimento di Gesù dietro il suo «perfetto idealismo».

Pertanto, si può capire come naturalmente e legittimamente, in generale, il cristianesimo si sia fatto valere e abbia affermato i suoi diritti. Tuttavia, se ci fermassimo qui, non capiremmo perché a un certo momento Nietzsche si sia sentito spinto a scrivere *UAnticristo*, come già altre sue opere. Non ne capiremmo il senso. Allora dobbiamo dire questo. Il cristianesimo non è stato solo una religione, quale certo è ancora, anche se invecchiata e decaduta: non è solo un complesso di valori, i più alti che l'uomo abbia finora creati, e che dunque possono essere fatti propri anche dai non credenti; il cristianesimo è stato altresì *il motore di una civiltà* distinta da quella antica, di una civiltà originale, che ha trovato nuove forme di organizzazione e di sviluppo e che ha messo capo a valori suoi propri anche in campo laico e politico. Come motore politico dell'Occidente, il cristianesimo, cioè la Chiesa cattolica, ha avuto un lungo e glorioso periodo di dominio, dimostrandosi la vera e degna erede di Roma nell'organizzazione e nel governo dei popoli. Poi questo potere è andato

trasformandosi e diminuendo; ci sono state crisi come quelle che abbiamo già dette (Rinascimento, scienza, Riforma, Illuminismo, secolarizzazione), e alla fine il cristianesimo sopravvive puramente come religione e come complesso di maturati valori morali e politici (giustamente Nietzsche vede nei valori «socialisti» e in genere di dignità e uguaglianza di tutti gli uomini i valori cristiani. Bisogna però anche dire che questi, per essere stati così trasformati, sono stati, in quanto valori religiosi, anche *consumati*).

Ma il motore è ormai fermo, come la civiltà stessa che esso aveva messa in moto. Si può ben capire, se non giustificare, che nella politica della Chiesa, come in quella di tutte le potenze, vi siano stati maneggi, intrighi, violenze, ingiustizie e quant'altre cattive e pessime cose facciano parte della logica del potere<sup>3</sup>, senza che questo possa inficiare l'immenso contributo dato anche, se non soprattutto, in questo modo dalla Chiesa alla civiltà e all'umanità. Giacché governare *necesses est*: il buono e il cattivo governo vengono so-lo dopo. E nessun buon governo è esente da pecche, per non dire orrori<sup>4</sup>.

Ma poiché, come abbiamo detto, una civiltà è un organismo esteso nei millenni, che invecchia, decade e muore, a un certo punto diventa un contributo alla vita anche accelerarne la fine, quand'esso è giunto al termine della sua realizzazione e insieme della sua parabola vitale: quando nient'altro può fare e si può fare. E del resto un processo automatico, naturale. Non bisogna far niente, si fa tutto da solo. Ma come si fa? Suscitando, come già al sorgere e nel suo sviluppo, apposite energie ed attività, individui storici – e siamo a Hegel – che incarnino quei bisogni, perché gli individui vivono in ricambio e osmosi con la società (in definitiva con la specie) e sono e diventano quello che la società è e diventa, e viceversa. Una tale energia e attività, al servizio dell'accelerazione dell'autodistruzione, ossia della *décadence*, fu Nietzsche.

Nietzsche servì la *décadence* ritenendo di combatterla perché, come ho già mostrato altrove (ved. saggio introduttivo al *Crepuscolo degli idoli*), la *décadence* ha due facce, non una soltanto, e a quella della morbosità e mollezza, più o meno estetizzante, corrisponde quella simmetrica e contraria (ma è piuttosto una spirale) della violenza e del naturalismo selvaggio, sul piano teoretico: della trasvalutazione, come traduzione dei valori spirituali in valori naturali. Nietzsche combattè la prima con la seconda. Questo, sia detto incidentalmente, fu il senso di tutta la storia consumatasi, fra tanto dramma e dolore, con Wagner. Wagner aveva trentun anni più di Nietzsche e apparteneva a un'altra generazione, quella che si trovava nella prima fase della *décadence*. Era nell'ordine delle cose che Nietzsche, dopo aver ben assorbito da lui la prima fase, scatenasse la seconda. Il senso del loro contrasto non è altro. Ma quale sarebbe stato l'esito di questa *suadémar-che*, lo dice una

volta, sorprendentemente, lui stesso. Dopo aver fatto chiaro che indietro non si può mai tornare, come vanamente sognano certi individui e partiti, egli afferma infatti: «Non c'è che fare, bisogna andare avanti, voglio dire inoltrarsi, *passo dopo passo, sempre più nella décadence* (è questa la mia definizione del «progresso» moderno). Si può *bloccare* questo sviluppo e, bloccandolo, arginare, accumulare e rendere la degenerazione stessa più veemente *e improvvisa*: di più non si può» (*Crepuscolo degli idoli*, «Scorribande di un inattuale», § 43). Fu quello che egli fece. Dunque non al ristabilimento dei valori pagani, classici, profitta *L'Anticristo*, ma all'autodistruzione del Tormai decrepita civiltà cristiano-europea.

E tuttavia non faremmo veramente giustizia a quest'opera se non dicessimo che essa, con tutta la sua esagitazione e violenza, con tutte le sue verità e i suoi errori, riposa su una concezione che è di Nietzsche e solo di Nietzsche, che fa di Nietzsche Nietzsche, e che riassume in un esempio tutta la genialità della trasvalutazione (in quante geniale): la concezione arditissima e poeticissima dell'assoluta immanenza, come fede nella vita e amore della vita, senza riserve, senza supporti, giustificazioni, riscatti, retribuzioni e redenzioni. Essa non è dichiarata (lo è in altre opere), si evince soltanto, in particolare dal finale del § 25. «*Che cosa è la morale ebraica, che cosa la morale cristiana?*», Nietzsche si domanda. E risponde: «Il caso defraudato della sua innocenza; l'infelicità insozzata col concetto di "peccato"; il benessere come pericolo, come "tentazione"; il malessere fisiologico avvelenato dal verme della coscienza...». Questa accettazione della natura e della vita per sé, Così come sono, questa utopia della purezza e autosufficienza, autogiustificazione della natura: sarà mai possibile per l'uomo? Non lo fu per Nietzsche, egli ne fu vittima. Disse: *naufragium feci, bene navigavi*. Ma che avesse ben navigato non è certo. Certo è invece che questa utopia ben tedesca testimonia un eroismo e disinteresse sublime, per il quale Nietzsche merita di avere un posto accanto al suo Redentore, il che in questo slancio lirico, come nella violenza contro il cristianesimo, si può riconoscere quello che Nietzsche era in fondo a tutto: un campione indomito della sua razza, del suo genio sublime e smisurato, e il vindice della sua indipendenza dalla latinità erede dell'Oriente<sup>5</sup>.

1. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Bari, 1981, vol. II, pp. 600 sg.

2. Un'opinione completamente contraria Nietzsche esprime in FW 358. Qui Lutero è incluso fra «coloro che più si sono sforzati di mantenere, di conservare il cristianesimo», ma «sono diventati i suoi principali distruttori». Egli «disfece, demolì con onesto furore, là dove il vecchio ragno aveva tessuto con più cura e più a lungo». Il «vecchio ragno» è naturalmente la Chiesa cattolica.

3. Una bella sfilza ne fornisce, in una visione per la verità tutta in negativo, un passo della *Correspondance littéraire* (nov.-dic. 1764, ed. Tourneux, Paris, 1878, voi. VI, pp. 103-110,

116-123, 127-131) di F.M. Grimm, che riproduce le idee espresse in una conversazione tra Diderot, Grimm stesso e soprattutto Galiani. Riportato in: Galiani, *Dialogo sulle donne e altri scritti*, a cura di C. Cases, Feltrinelli, Milano, 1979 (1957) pp. 70 sgg.

4. In FW358 già citato (ved. nota a pag. 508), Nietzsche espone un'acuta e profonda concezione della Chiesa come «struttura di dominio», cioè come organismo politico, e precisamente come «l'ultima costruzione romana». Ma qui, in maniera caratteristica, non applica affatto, come dovrebbe, questa concezione, sembra essersene del tutto dimenticato.

5. «.. il Sud europeo è erede del profondo Oriente, c'è l'antichissima e misteriosissima Asia e della sua contemplazione» (FW 350).

**L'ANTICRISTO  
MALEDIZIONE SUL CRISTIANESIMO**

# Der Antichrist.

Versuch einer Kritik des Christenthums.

## Erstes Buch

der Unwerthung aller Werthe.

# Der Antichrist.

~~Unwerthung aller Werthe~~  
Fluch auf das Christenthum.

Titolo originario dell'*Anticristo* (in alto)  
e quello definitivo (in basso).



## PREFAZIONE

Questo libro è per i pochissimi. Forse addirittura nessuno di essi è ancora nato. Saranno quelli che comprenderanno il mio *Zarathustra*; come *potrei* scambiarmi con coloro per i quali già oggi crescono orecchie? a me appartiene soltanto il posdomani. Alcuni nascono postumi.

Le condizioni in cui mi si capisce, e allora mi si capisce *con necessità*, -io le conosco fin troppo bene. Bisogna essere nelle cose dell'intelletto probi fino alla durezza, anche soltanto per reggere alla mia serietà, alla mia passione. Bisogna essere abituati a vivere sulle montagne – a veder *sotto* di sé la miserabile chiacchiera del tempo, della politica e dell'egoismo dei popoli. Bisogna essere diventati indifferenti, non bisogna mai domandare se la verità sia utile, se essa diventi per noi una fatalità... Una predilezione della forza per quei problemi per i quali oggi nessuno ha il coraggio; il coraggio *del proibito*; la predestinazione al labirinto<sup>1</sup>. Un'esperienza delle sette solitudini. Nuove orecchie per una nuova musica. Nuovi occhi per le cose più remote. Una nuova coscienza per le verità rimaste finora mute. *Ela* volontà di un'economia in grande stile: mantenere insieme la propria forza e il proprio *entusiasmo*... Il rispetto di sé; l'amore di sé; l'assoluta libertà nei confronti di sé...

Ebbene, solamente questi sono i miei lettori, i miei giusti lettori, i miei lettori predestinati. Che cosa importa *del resto*? Il resto è semplicemente l'umanità. Bisogna essere al di sopra dell'umanità: per forza, per *altezz*a d'animo, – per disprezzo...

Friederich Nietzsche

che viviamo molto in disparte. «Né per terra né per acqua troverai la via che conduce agli Iperborei»: questo sapeva di noi già Pindaro<sup>3</sup>. Al di là del Nord, dei ghiacci, della morte – la *no-stra vita, lanostrafelicità...* Noi abbiamo scoperto la felicità, noi co-nosciamo la via, noi abbiamo trovato l'uscita da interi millenni di labirinto. Chi l'ha trovata noi? Forse l'uomo moderno? «Io non so né uscire né entrare; io sono tutto ciò che non sa né uscire né entrare»<sup>4</sup> – sospira l'uomo moderno... Di questa modernità siamo stati malati, – della pace putrida, del compromesso vile, di tutta la virtuosa sporcizia del Sì e No moderno. Questa tolleranza elargeurdi cuore che tutto «perdona» perché tutto «comprende», è per noi scirocco. Meglio vivere tra i ghiacci che tra le virtù moderne e altri venti I ' del Sud!... Siamo stati abbastanza valorosi, non abbiamo risparmiato né noi né gli altri; ma per molto tempo non abbiamo saputo da che parte dovevamo andare con il nostro valore. Ci siamo incupiti, siamo stati chiamati fatalisti. Il nostro fatum – era la pienezza, la tensione, l'ingorgo delle forze. Avevamo sete di lampi e di azioni, rimanevamo lontanissimi dalla felicità dei flaccidi, dalla «rassegnazione»... Nella :nostra aria c'era un temporale, la natura che siamo si ottenebrava -giacché non avevamo nessuna via d'uscita. La formula della nostra felicità: un Sì, un No, una linea retta, una meta..<sup>5</sup>

## 2

Che cosa è buono? – Tutto ciò che accresce nell'uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa.

Che cosa è cattivo? – Tutto ciò che proviene dalla debolezza.

Che cosa è la felicità? – Il sentimento che la potenza cresce, che una resistenza viene superata.

Non la contentezza, ma più potenza; – soprattutto non la pace, bensì la guerra; non la virtù, bensì la bravura (la fortezza nello stile rinascimentale, virtù<sup>6</sup>, virtù senza moralina)<sup>7</sup>.

I deboli e i malriusciti devono perire; prima norma del nostro amore degli uomini. E in ciò bisogna ancora aiutarli.

Che cosa è più dannoso di qualunque vizio? – La compassione dell'azione per tutti i malriusciti e i deboli – il cristianesimo...

## 3

Non che cosa debba venire al posto dell'umanità nella successione degli esseri, è il problema che io pongo qui (– l'uomo è una *fine*–), bensì quale tipo d'uomo si debba *allevare*, si debba *volere*, come tipo di valore superiore, più

degno di vivere, più certo dell'avvenire.

Questo tipo di valore superiore è già esistito abbastanza spesso; ma come un caso fortunato, come un'eccezione, mai come *voluto*. Anzi, proprio *esso* è stato il più temuto, è stato finora quasi *la* cosa terribile; – e muovendo dalla paura è stato voluto, allevato, *ottenuto* il tipo opposto: l'animale domestico, l'animale del gregge, l'animale malato uomo, – il cristiano...

4

L'umanità *non* rappresenta una evoluzione verso qualcosa di migliore, di più forte, di più elevato, nella maniera in cui lo si crede oggi. Il «progresso» è soltanto un'idea moderna, ossia un'idea falsa. L'Europeo di oggi rimane, nel suo valore, molto al di sotto dell'Europeo del Rinascimento; la continuazione dello sviluppo *non* è assolutamente, per una qualsiasi necessità, elevazione, incremento, rafforzamento.

In un altro senso, nei luoghi più diversi della terra e nelle civiltà più diverse c'è una continua riuscita di casi singoli, in cui si presenta effettivamente un *tipo superiore*: qualcosa che in relazione all'umanità nel suo insieme è una specie di superuomo. Tali casi fortunati di grande riuscita sono stati sempre possibili e saranno forse sempre possibili. E finanche intere generazioni, stirpi, popoli possono in determinate circostanze rappresentare un tale *colpo andato a segno*.

5

Non bisogna agghindare e abbellire il cristianesimo: esso ha condotto un *guerra mortale* contro questo tipo di uomo *superiore*, ha messo al bando tutti gli istinti fondamentali di questo tipo, ha distillato da questi istinti il male, *il* malvagio, – l'uomo forte come il tipico uomo riprovevole, il «reprobo». Il cristianesimo ha abbracciato il partito di tutti i deboli, gli abietti, i malriusciti, ha fatto un ideale della *contraddizione* agli istinti di conservazione della vita forte; ha corrotto la ragione stessa delle nature intellettuali più forti, insegnando a considerare i valori supremi dell'intelletto come peccaminosi, come fuorvianti, come *tentazioni*. L'esempio più lamentevole – la rovina di Pascal, che credeva alla corruzione della sua ragione a causa del peccato originale, mentre essa era corrotta soltanto dal suo cristianesimo! –

6

È uno spettacolo doloroso, raccapricciante, quello che mi si è presentato: ho tirato via la cortina che celava *la* corruzione dell'uomo. Questa parola, in bocca a me, è per lo meno protetta contro un sospetto: di contenere un'accusa morale

fatta all'uomo. Essa è intesa – voglio sottolinearlo nuovamente – *comescevera di moralina*; e ciò fino al punto che detta corruzione viene da me sentita nel modo più forte proprio là dove si è finora aspirato con la massima consapevolezza alla «virtù», alla «divinità». Io intendo la corruzione, lo si indovina già, nel senso della *décadence*. La mia affermazione è che tutti i valori in cui attualmente l'umanità riassume il suo ideale supremo, sono *valori di décadence*.

Chiamo corrotti un animale, una specie, un individuo, quando essi perdono i loro istinti, quando scelgono, quando *preferiscono* ciò che li danneggia. Una storia dei «sentimenti superiori», degli «ideali dell'umanità» – ed è possibile che debba raccontarla io – sarebbe quasi anche la spiegazione delle ragioni *per cui* l'uomo è così corrotto.

La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, di accumulo di forza, di *potenza*. Dove la volontà di potenza manca, c'è declino. La mia affermazione è che in tutti i valori supremi dell'umanità questa volontà *manca*, – che il dominio è esercitato, sotto i nomi più sacri, dai valori di decadenza, dai *valori nichilistici*.

7

Si chiama il cristianesimo la religione della *compassione*. – La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che corroborano l'energia del sentimento vitale: ha un effetto deprimente. Si perde forza quando si prova compassione. Con la compassione si accresce e si moltiplica ancora la perdita di forza che in sé già la sofferenza causa alla vita. La sofferenza stessa diventa, per la compassione, contagiosa; in determinate circostanze si può raggiungere con essa una perdita generale di vita e di energia vitale, che sta in una proporzione assurda con il *quantum* della causa (è il caso della morte del Nazareno). Questo è il primo punto di vista; ma ce n'è anche un altro, più importante. Posto che si misuri la compassione dal valore delle reazioni che essa suole provocare, allora il suo carattere, pericoloso per la vita, appare in una luce ancora più chiara. La compassione interseca in complesso la legge dell'evoluzione, che è la legge della *selezione*. Conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati della vita, dà alla vita stessa, con la folla di malriusciti di ogni specie che *mantiene* in vita, un aspetto cupo e problematico. Si è osato chiamare la compassione una virtù (in ogni morale *aristocratica* è considerata debolezza); si è andati oltre, si è fatta di essa *la* virtù, il terreno e l'origine di tutte le virtù, – però soltanto, una cosa che bisogna sempre tener presente, muovendo dal punto di vista di una filosofia che era nichilistica, che portava scritta sulla sua insegna <sup>8</sup> *la negazione della*

*vita*. Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione la vita è negata, è fatta *più degna di essere negata*, – la compassione è la *praxis*<sup>9</sup> del nichilismo. Detto ancora una volta: questo istinto deprimente e contagioso interseca quegli istinti che mirano alla conservazione della vita e all'accrescimento del suo valore; esso è sia come *moltiplicatore* della miseria sia come *conservatore* di tutto quanto è miserabile uno strumento fondamentale per l'intensificazione della *décadence* – la compassione persuade al *nulla*!... Però non si dice il «nulla»; si dice invece l'«aldilà», o «Dio», o «la vera vita», o il Nirvana, la redenzione, la beatitudine... Questa retorica innocente proveniente dal regno dell'idiosincrasia religioso-morale, appare subito *molto meno innocente*, quando si comprende *quale* tendenza si avvolga qui nel manto delle parole sublimi: la tendenza *ostile alla vita*. Schopenhauer era nemico della vita: *perciò* la compassione gli diventò virtù... Aristotele vedeva, come si sa, nella compassione uno stato morboso e pericoloso, che si sarebbe fatto bene a trattare qui e là con un purgativo: concepiva la tragedia come purgativo<sup>10</sup>. In base all'istinto vitale si dovrebbe in effetti cercare un mezzo per vibrare una stoccata a un tale morboso e pericoloso accumulo di compassione, quale si era formato nel caso di Schopenhauer (e purtroppo anche di tutta la nostra *décadence* letteraria e artistica da San Pietroburgo fino a Parigi, da Tolstoj<sup>11</sup> fino a Wagner): per farlo *scoppiare*... Niente è più malsano, in mezzo alla nostra malsana modernità, della compassione cristiana. Essere *quasi* medici, essere *quasi* inesorabili, applicare *quasi* il coltello – questo spetta a *noi*, questo è il *nostro* modo di amare gli uomini, è con ciò che *noi* siamo filosofi, noi Iperborei!

## 8

E necessario dire *ch*i consideriamo la nostra antitesi – i teologi e tutti quelli che hanno in corpo sangue teologico – tutta la nostra filosofia... Bisogna aver visto la fatalità da vicino, ancor meglio, bisogna averla vissuta in sé, bisogna essere quasi periti a causa sua, per non ammettere più qui nessuno scherzo (il libero pensiero dei nostri signori naturalisti e fisiologi è ai miei occhi uno *scherzo*, – a loro manca la passione in queste cose, il *patire*<sup>12</sup> per esse -). Quell'awelena-mento si spinge molto più in là di quel che si pensa. Io ho ritrovato l'istinto teologico della superbia dovunque ci si sente oggi «idealisti», – dovunque in forza di una superiore discendenza si accampa la pretesa di guardare alla realtà con un senso di superiorità e di estraneità... L'idealista, in tutto come il prete, ha in mano (e non soltanto in mano!) tutti i grandi concetti, egli li gioca con un benevolo disprezzo contro l'«intelletto», i «sensi», gli «onori», il «benvive-re», la «scienza»; vede cose del genere *sotto* di sé, come forze dannose e traviatrici, sulle quali lo spirito si libra in pura per-sé-ità; –

come se umiltà, castità, povertà, in una parola *lasantità*, non avessero fatto finora alla vita indicibilmente più danno di qualunque mostruosità e vizio... Il puro spirito è la pura menzogna... Finché il prete sarà ancora considerato come una specie di uomosuperiore, questo negatore, calunniatore, avvelenatore perprofessionedella vita, non ci sarà risposta alla domanda: checosela verità? Siègià capovolta la verità, quando il cosciente avvocato del nulla e della negazione è considerato come rappresentante della «verità»...

9

A questo istinto teologico io faccio la guerra: ne ho trovato traccia dappertutto. Chi ha in corpo sangue teologico, sta fin dal principio, con tutte le cose, in un rapporto obliquo e disonesto. Ilpathosche se ne sviluppa è chiamato*fede*: chiudere gli occhi una volta per tutte davanti a sé per non soffrire della vista di una falsità incurabile. Si fa per sé una morale, una virtù, una santità di quest'ottica difettosa verso tutte le cose, si collega labuonacoscienza al veder*falso*, – si esige che nessun'altraspecie di ottica possa più aver valore, dopo che si è resa sacrosanta la propria coi nomi di «Dio», «redenzione», «eternità». Ho dissotterrato l'istinto teologico ancora dappertutto: è la forma propriamentesotterraneae più diffusa di falsità che ci sia sulla terra. Ciò che per un teologo è vero,*non può non*essere falso: si ha in ciò quasi un criterio di verità. E il suo più profondo istinto di autoconservazione che gli vieta di far venire in onore la realtà o anche solo di farle prendere la parola in un qualsiasi punto. Fin dove si estende l'influsso teologico, ilgiudizio di valoreè capovolto, i concetti di «vero» e di «falso» sono necessariamente rovesciati; ciò che è più nocivo alla vita qui è chiamato «vero», ciò che la innalza, la potenzia, l'afferma, la giustifica e la fa trionfare, viene chiamato «falso»... Se accade che i teologi, passando per la «coscienza» dei principi(odei popoli), stendano la mano verso lapotenza, non dubitiamo diciò chein fondo si verifica ogni volta: è la volontà della fine, la volontànichilisticache vuole accedere alla potenza...

10

Fra i Tedeschi mi si capisce subito quando dico che la filosofia è rovinata dal sangue dei teologi. Il pastore protestante è il nonno della filosofia tedesca<sup>13</sup>, lo stesso protestantesimo è il suo*peccatum originale*. Definizione del protestantesimo: l'emiplegia del cristianesimo -edella ragione... Basta pronunciare la parola «seminario di Tübingen»<sup>14</sup> per capireche cosasia in fondo la filosofia tedesca: una teologiacamuffata... Gli Svevi<sup>15</sup> sono in Germania i migliori mentitori, mentono con innocenza... Da dove viene il

giubilo che, con l'avvento di Kant, pervase il mondo degli studiosi tedeschi, che è fatto per tre quarti di figli di pastori e docenti -, da dove viene la convinzione tedesca, che ancor oggi trova la sua eco, che con Kant cominciasse una svolta verso il *miglioramento*? L'istinto teologico nello studioso tedesco divinò *ciò che* ormai era nuovamente possibile... Era aperta una via traversa verso il vecchio ideale, il concetto di «*mondo veron*», il concetto della morale come *essenzadel* mondo (i due errori più maligni che vi siano!) erano ora di nuovo, grazie a una scepsi scaltrita e accorta, se non dimostrabili, perlomeno non più *confutabili*... La ragione, il *diritto* della ragione non arriva fino a ciò... Si era fatta della realtà una «*apparenza*»; si era fatto del mondo perfettamente *mentito*, quello dell'essere, la realtà... Il successo di Kant non è altro che un successo teologico. Kant era, al pari di Lutero, al pari di Leibniz, un inciampo in più per la in sé non saldissima probità tedesca —

## 11

Ancora una parola contro Kant come *moralista*. Una virtù deve essere una *nostra* invenzione, un *nostro* personalissimo bisogno e presidio. In ogni altro senso essa è semplicemente un pericolo. Ciò che non condiziona la nostra vita la *danneggia*. Una virtù che *venga* solo da un senso di rispetto per il concetto di «*virtù*», come voleva Kant, è dannosa. La «*virtù*», il «*dovere*», il «*bene in sé*», il bene col carattere dell'impersonalità, della validità universale – sono chimere in cui si esprime la decadenza, l'ultima estenuazione della vita, la cineseria kònigsberghese. Le leggi più profonde della conservazione e della crescita comandano il contrario: che ognuno si inventi la *propria* virtù, il *proprio* imperativo categorico<sup>16</sup>. Un popolo va in rovina quando scambia il *suo* dovere col concetto di dovere in generale. Niente rovina più profondamente, più intimamente di ogni dovere «*impersonale*», di ogni sacrificio davanti al Moloch dell'astrazione. – Che l'imperativo categorico di Kant non sia stato considerato come *pericoloso per la vital*... Soltanto l'istinto teologico lo prese sotto la sua protezione! Un'azione a cui si è costretti dall'istinto vitale ha nel piacere la prova di essere un'azione *giusta*; e quel nichilista dalle viscere cristiano-dogmatiche considerava il piacere come un' *obiezione*... Che cosa distrugge più rapidamente del lavorare, pensare, sentire senza intima necessità, senza una scelta profondamente personale, senza *piacere* come automa del «*dovere*»? Questa è addirittura la *ricetta della décadence*, finanche dell'idiotismo... Kant diventò idiota. – E questo era il contemporaneo di Goethe! Questo ragno funesto fu considerato il filosofo *tedesco*, – è ancora considerato tale!... Mi guardo bene dal dire quello che penso dei Tedeschi... Non ha visto Kant nella Rivoluzione francese il

passaggio dalla forma inorganica dello Stato a quella *organica*? Non si è egli domandato se non ci sia un fatto che non si possa spiegare in nessun altro modo che con una disposizione morale dell'umanità, sicché con esso la «tendenza dell'umanità al bene» si *dimostrata* una volta per tutte? Risposta di Kant: «questa è la rivoluzione». L'istinto fuorviato in tutto e per tutto, la contronatura come istinto, la *décadence* tedesca come filosofia - *questo è Kant!*

12

Metto da parte un paio di scettici, il tipo perbene nella storia della filosofia; ma il resto non conosce neanche i primi requisiti della rettitudine intellettuale. Fanno tutti quanti come fanno le donzelle, tutti questi grandi visionari e animali portentosi, – prendono i «bei sentimenti» già per argomenti, il «petto gonfiato» per un mantice della divinità, la convinzione per *criterio* della verità. Da ultimo ancora Kant ha tentato, con «tedesca» innocenza, di scientificizzare questa forma di corruzione, questa mancanza di coscienza intellettuale, sotto il concetto di «ragione pratica». Inventò appositamente una ragione per stabilire in quale caso non ci si debba preoccupare di una ragione, cioè quando la morale, il sublime comando «tu devi», fa sentire la propria voce. Se si considera che presso quasi tutti i popoli il filosofo è soltanto la continuazione dello sviluppo del tipo sacerdotale, questa eredità pretesca: *la coniazione di monete false di fronte a se stessi*, non sorprende più. Se si hanno compiti sacri, per esempio migliorare, salvare, redimere gli uomini, se si porta in petto la divinità, se si è portavoce di imperativi dell'aldilà, si sta, con una tale missione, già al di fuori di tutti i giudizi di valore meramente ragionati, – si è anzi già santificati da un tale compito, si è anzi già il tipo di un ordinamento superiore!... Che gliene importa a un prete della scienza! Egli sta troppo in alto per una cosa del genere! – E finora il prete ha detto *legge*! Ha stabilito il concetto di «vero» e di «falso»!...

13

Non sottovalutiamo ciò: *noi stessi*, noi spiriti liberi, siamo già una «trasvalutazione di tutti i valori», una dichiarazione *incarnata* di guerra e di vittoria su tutti i vecchi concetti di «vero» e di «falso». Le idee che hanno più valore si trovano per ultime; ma le idee che hanno più valore sono *i metodi*. *Tutti* i metodi, *tutti* i presupposti della nostra attuale mentalità scientifica hanno avuto contro di sé, per millenni, il più profondo disprezzo, a causa loro si era esclusi dal commercio con gli «onest'uomini», – si passava per «nemici di Dio», spregiatori della verità, «ossessi». Come nature scientifiche si era dei «ciandala»... Abbiamo avuto contro di noi tutto il *pathos* dell'umanità – la sua



idea di ciò che *deve* essere la verità, di ciò che *deve* essere il servizio della verità: ogni «tu devi» è stato finora rivolto *contro* di noi... I nostri oggetti, i nostri procedimenti, la nostra maniera silenziosa prudente e diffidente – tutto ciò le sembrava affatto indegno e spregevole. – Alla fine ci si potrebbe domandare, non senza qualche fondamento, se non sia stato in realtà un giusto estetico, quello che ha tenuto l'umanità in una tale lunga cecità; essa pretendeva dalla verità un effetto *pittresco*, pretendeva del pari dall'uomo della conoscenza che influisse fortemente sui sensi. Per la maggior parte del tempo la nostra *modestia* è andata contro il suo gusto... Oh, come essi lo indovinavano, questi tacchini di Dio -.

14

Oggi la pensiamo diversamente. Siamo diventati in tutte le cose più modesti. Non facciamo più discendere Fuomo dallo «spirito», dalla «divinità», lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Per noi egli è ? animale più forte, perché è il più furbo: la sua intellettualità è una conseguenza di ciò. D'altra parte ci opponiamo a una vanità che anche qui vorrebbe far risentire la sua voce: quasi che l'uomo fosse stato lo scopo recondito dell'evoluzione animale. L'uomo non è affatto il coronamento della creazione, ogni essere si trova, accanto a lui, a uno stesso grado di perfezione... E affermando ciò affermiamo ancora troppo: l'uomo, relativamente parlando, è l'animale riuscito peggio, il più malfermo, il più pericolosamente aberrante dai suoi istinti- certo, con tutto ciò, anche il *più interessante* - Per quanto riguarda gli animali, Descartes è stato il primo che, con ardimento degno di rispetto, ha osato pensare l'animale come *macchina*: tutta la nostra fisiologia si sforza di dimostrare questa tesi. Logicamente noi non mettiamo l'uomo in disparte, come faceva Descartes: quello che oggi si comprende dell'uomo in genere giunge esattamente allo stesso punto a cui giunge la comprensione di esso come macchina. Una volta si dava all'uomo il libero arbitrio, come una dote che discendeva da un ordinamento superiore; oggi gli abbiamo tolto anche la volontà, nel senso che per essa non si può più intendere una facoltà. La vecchia parola «volontà» serve solo a indicare una risultante, una specie di reazione individuale che segue necessariamente da una quantità di stimoli in parte contrastanti in parte concordanti: – la volontà non «agisce» più, non «muove» più... Una volta si vedeva nella coscienza dell'uomo, nello «spirito», la prova della sua origine superiore, della sua natura divina; per rendere l'uomo *compiuto*, gli si consigliava di ritrarre in sé i sensi, alla maniera delle tartarughe, di sospendere il commercio con le cose terrene, di deporre la spoglia mortale: allora rimaneva di lui la cosa principale, il «puro spirito». Ma anche su ciò la pensiamo ora diversamente: proprio il divenir

coscienti, lo «spirito», ci appare ora sintomo di una relativa imperfezione dell'organismo, come un tentare, tastare, cercare di afferrare, come uno sforzo nel quale si consuma senza necessità molta energia nervosa, – noi neghiamo che si possa fare qualcosa perfettamente, finché lo si fa con coscienza. Il «puro spirito» è una pura stupidaggine. Se nel calcolo non prendiamo in considerazione il sistema nervoso e i sensi, la «spoglia mortale», *sbagliamo il calcolo* – questo è tutto!...

15

Nel cristianesimo né la morale né la religione vengono in un qualunque punto a contatto con la realtà. *Solocauseimmaginarie* («Dio», «anima», «Io», «spirito», «il libero arbitrio» o anche il «non libero»); *soloeffettümmaginari* («peccato», «redenzione», «grazia», «castigo», «remissione dei peccati»). Un commercio *traesserümmaginari* («Dio», «spiriti», «anime»); una scienza *dellanaturaimmaginaria* (antropocentrica; totale mancanza del concetto di cause naturali), una *psicologiaimmaginaria* (solo fraintendimenti di sé, interpretazioni di sentimenti comuni piacevoli o spiacevoli, per esempio degli stati del *nervus sympathicus* con l'aiuto del linguaggio segnico dell'idiosincrasia religioso-morale, – «pentimento», «rimorso», «tentazione del diavolo», «la vicinanza di Dio»); una *teleologiaimmaginaria* («il regno di Dio», «il giudizio universale», «la vita eterna»). *Questomondo di pure finzioni* si differenzia con suo grande svantaggio dal mondo del sogno per il fatto che quest'ultimo *rispecchia* la realtà, mentre *esso* falsifica, svaluta e nega la realtà. Non appena fu inventato il concetto di «natura» come concetto antitetico a quello di «Dio», la parola «naturale» non poté che equivalere a «riprovevole», – tutto quel mondo di finzioni ha le sue radici nell'o-*di* per il naturale (- la realtà! -), esso è l'espressione di un profondo malessere di fronte al reale... *Ma con ciò tutto è spiegato*. Chi può avere motivi per *estromettersi fittiziamente* dalla realtà? Soltanto uno che *soffra* a causa sua. Ma soffrire della realtà significa essere una realtà *sinistrata*... Il preponderare dei sentimenti spiacevoli su quelli piacevoli è la *causa* di quella religione e morale fittizia; ma un tale preponderare fornisce la *formula* della *décadence*.

16

Alla stessa conclusione si perviene attraverso la critica del *concetto cristiano di Dio*. Un popolo che crede ancora in se stesso ha ancora il suo proprio Dio. In lui esso venera le condizioni grazie alle quali trionfa, le sue virtù, – proietta il suo piacere di sé, il suo senso di potenza in un essere che si può per questo ringraziare. Chi è ricco vuole donare: un popolo fiero ha bisogno di un Dio

perfare sacrifici... La religione, alla stregua di questi presupposti, è una forma di riconoscenza. Si è riconoscenti per se stessi: perciò si ha bisogno di un Dio. – Un tale Dio deve poter giovare e nuocere, deve poter essere amico e nemico, – lo si ammira nel bene come nel male. La castrazione *contro natura* di un Dio che ne facesse un Dio soltanto del bene, sarebbe qui al di fuori di tutto ciò che è auspicabile. Si ha bisogno del Dio cattivo altrettanto che del buono: non è, infatti, precisamente alla tolleranza, alla filantropia, che si deve la propria esistenza... Che importanza avrebbe un Dio che non conoscesse collera, vendetta, invidia, scherno, astuzia, prepotenza? e a cui non fossero note magari neanche le *ardeur* sestasianti della vittoria e dell'annientamento? Un tale Dio, non lo si comprenderebbe: a che scopo bisognerebbe averlo? – Certo, se un popolo si rovina; se sente svanire definitivamente la fede nell'avvenire, la sua speranza di libertà; se nella sua coscienza entrano la sottomissione come prima utilità, le virtù dei sottomessi come condizioni di conservazione; allora anche il suo Dio dovrà cambiare. Egli diventerà allora sornione, pavido, modesto, consiglierà la «pace dell'anima», il non-più-odiare, l'indulgenza, l'«amore» stesso verso amico e nemico. Moraleggerà costantemente, si insinuerà nella caverna di ogni virtù privata, diventerà un Dio per chiunque, diventerà un privato, un cosmopolita... Un tempo rappresentava un popolo, la forza di un popolo, tutta l'aggressività e la sete di potenza dell'anima di un popolo; adesso non sarà più che il buon Dio... In realtà non v'è altra alternativa per gli Iddii: o sono la volontà di potenza – e intanto anche saranno Iddii dei popoli – o invece l'inettitudine alla potenza – e allora diventeranno necessariamente *buoni*...

Là dove in qualunque forma la volontà di potenza declina, c'è anche ogni volta un regresso fisiologico, una *décadence*. La divinità della *décadence*, mutilata delle sue virtù e dei suoi istinti più virili, diventa ormai necessariamente il Dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli. Essi non chiamano se stessi i deboli, si chiamano «i buoni»... Si capisce, senza che vi sia ancora bisogno di accennarvi, in quali momenti della storia divenga possibile la finzione dualistica di un Dio buono e di uno cattivo. Per lo stesso istinto con cui abbassano il loro Dio a «bene in sé», i sottomessi cancellano le buone qualità nel Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro padroni *demonizzando* il loro Dio. – Il Dio *buono* altrettanto che il demonio: sono entrambi prodotti della *décadence*. – Come si può ancor oggi indulgere tanto alla scempiaggine dei teologi cristiani da decretare con loro che l'evoluzione dell'idea di Dio dal «Dio d'Israele», dal Dio popolare al Dio cristiano, compendio di ogni bene, sia

unprogresso? – Ma perfino Renan lo fa. Come se Renan avesse un diritto alla scempiaggine! Il contrario però salta agli occhi. Se i presupposti della *vita ascendente*, se tutto ciò che è forte, valoroso, imperioso, fiero, viene eliminato dal concetto di Dio, se questi si abbassa passo dopo passo a simbolo di un bastone per gli stanchi, di un'ancora di salvezza per tutti coloro che stanno per annegare, se diventa il Dio-della-povera-gen-te, il Dio-dei-peccatori, il Dio-dei-malati *par excellence*, *ene restaper* così dire il predicato di «salvatore», di «redentore» come predicato divino in genere: *di che cosa* parla una tale trasformazione? Una *tal eriduzione* del divino? Certo: «il regno di Dio» è divenuto in tal modo più grande. Una volta egli aveva soltanto il suo popolo, il suo popolo «eletto». Ma frattanto è andato, in tutto come il suo popolo stesso, in terra straniera, in vagabondaggio, da allora non se n'è stato più fermo in nessun luogo; finché è diventato di casa dappertutto, questo grande cosmopolita, – finché ha avuto dalla sua parte «il grande numero» e metà della terra. Ma il Dio del «grande numero», il democratico tra gli Iddii non è tuttavia diventato un superbo Dio pagano: è rimasto ebreo, è rimasto il Dio dei cantucci, il Dio di tutti gli angoli e i luoghi bui, di tutti i quartieri malsani del mondo intero!... Il suo regno mondano è dopo come prima un regno dei bassifondi, un ospedale, un regno del sottosuolo, un regno del ghetto... Ed egli stesso, così pallido, così debole, così *décadent*... Finanche i più pallidi tra i pallidi sono diventati signori sopra di lui, i signori metafisici, gli albi del concetto. Questi hanno tessuto le loro ragnatele intorno a lui per tanto tempo finché, ipnotizzato dai loro movimenti, egli stesso è diventato ragno, egli stesso *metaphysicus*. Ormai ha tessuto a sua volta, traendola da se stesso, la ragnatela del mondo *sub specie Spinozae*<sup>17</sup> -, ormai si è trasfigurato in un Dio sempre più sottile e pallido, è diventato «ideale», è diventato «puro spirito», è diventato «*absolutum*», è diventato «cosa in sé»... *Decadenza di un Dio*: Dio è diventato «cosa in sé»...

Il concetto cristiano di Dio – Dio come Dio dei malati, Dio come ragno, Dio come spirito – è uno dei concetti di Dio più corrotti che siano stati raggiunti sulla terra; forse, nello sviluppo discendente del tipo di Dio, rappresenta addirittura la misura del suo livello infimo. Dio degenerato a *contraddizione della vita*, invece di esserne la trasfigurazione e FetemoSì<sup>18</sup>. In Dio dichiarata l'ostilità alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio come formula di ogni denigrazione dell'«aldiquà», di ogni menzogna dell'«aldilà»! In Dio divinizzato il nulla, santificata la volontà del nulla!...

Il fatto che le razze forti dell'Europa settentrionale non abbiano respinto via da sé il Dio cristiano, non fa veramente onore alla loro attitudine religiosa, per non parlare del gusto<sup>19</sup>. Esse avrebbero dovuto farla finita con un tale morboso e decrepito prodotto della *déca-dence*. Per il fatto di non averla fatta finita con esso, pesa su di loro una maledizione: esse hanno accolto in tutti i loro istinti la malattia, la vecchiaia, la contraddizione, – da allora non hanno più creato alcun Dio! Quasi due millenni e non un solo Dio nuovo! Bensì ancor sempre e come sussistente di diritto, come un *ultimatum*<sup>20</sup> e un *maximum* della forza plasmatrice di dèi, del *creator spiritus* nell'uomo, questo Dio miserando del monotono-teismo cristiano! Questa ibrida creazione della decadenza fatta di nulla, un concetto e una contraddizione in cui hanno la loro sanzione tutti gli istinti della decadenza, tutte le viltà e le stanchezze dell'anima! -

Con la mia condanna del cristianesimo non vorrei aver fatto torto a una religione affine, che per il numero dei seguaci è addirittura superiore ad esso: il buddhismo. Come religioni nichilistiche, esse stanno insieme – sono religioni della *décadence*-, ma sono tra loro separate nel modo più singolare. Se oggi le si può *confrontare*, per questo il critico del cristianesimo è profondamente riconoscente ai dotti indianisti<sup>21</sup>. – Il buddhismo è cento volte più realistico del cristianesimo, – ha in corpo l'eredità di un metodo oggettivo e freddo nel porre i problemi, viene dopo un movimento filosofico durato centinaia di anni; quando arriva, il concetto di Dio è già liquidato. Il buddhismo è l'unica religione veramente *positivistic* che la storia ci presenti, anche nella sua teoria della conoscenza (un rigoroso fenomenalismo), esso non dice più «lotta al peccato», bensì, riconoscendo tutto il suo diritto alla realtà, «lotta al dolore». Si è già lasciato dietro – ciò lo distingue profondamente dal cristianesimo – l'autoin-ganno dei concetti morali, – sta, per usare il mio linguaggio, *al di là* del bene e del male -. I due fatti fisiologici su cui riposa e che prende in considerazione sono: *primo*, un'iperestesia della sensibilità, che si esprime nella forma di una raffinata capacità di soffrire; *secondo*, un iperintellettualismo, una troppo lunga vita passata tra i concetti e i procedimenti logici, in cui l'istinto personale è stato danneggiato a vantaggio dell'«impersonale» (due stati che almeno alcuni dei miei lettori, gli «oggettivi», come me stesso, conosceranno per esperienza). In base a queste condizioni fisiologiche si è prodotta una *depressione*. contro questa Buddha procede per via igienica. Vi contrappone la vita all'aperto, la vita errante, la moderazione e la scelta dei

cibi; la prudenza con tutte le bevande spiritose; la prudenza parimenti con tutti gli affetti che fanno ribollire la bile, che infiammano il sangue; niente *preoccupazioni*, né per sé né per gli altri. Egli vuole che si abbiano idee che o diano la pace o rasserenino – inventa mezzi per disabituarsi alle altre. Concepisce la bontà, il condursi benevolmente come qualcosa che fa bene alla salute. *Lapregghiera* è esclusa, del pari che *Vascesi*; niente imperativi categorici, niente *costrizioni* in genere; neanche entro la comunità monastica (si può tornare a uscirne). Tutti questi sarebbero mezzi per rafforzare quella iperestesia. Proprio perciò esso non richiede neanche una lotta contro coloro che pensano diversamente; da niente la sua dottrina si difende più che dal sentimento della vendetta, dell'avversione, del risentimento («non con l'inimicizia si mette fine all'inimicizia»<sup>22</sup>: ritornello commovente di tutto il buddhismo...). E ciò a ragione: proprio questi affetti sarebbero del tutto malsani in ordine a quell'intento dietetico di fondo. La fiacchezza mentale che incontra e che si esprime in una «oggettività» eccessiva (ossia indebolimento dell'interesse individuale, perdita del centro di gravità, dell'«egoismo»), egli la combatte riconducendo rigorosamente alla *persona* anche gli interessi più intellettuali. Nella dottrina di Buddha l'egoismo diventa dovere. Il «una sola cosa è necessaria»<sup>23</sup>, il «come puoi *liberarti* dal dolore», regola e delimita la dieta mentale (ci si può forse ricordare di quell'Ateniese che pari-menti faceva la guerra alla pura «scientificità», Socrate, che anche nel regno dei problemi innalzò l'egoismo personale alla morale).

## 21

I presupposti per il buddhismo sono un clima molto mite, una grande dolcezza e liberalità dei costumi, *niente* militarismo; e che siano le classi superiori e perfino dotte quelle in cui il movimento ha il suo focolaio. Si vuole come scopo supremo la serenità, la calma, la mancanza di desideri, e *siraggiunge* questo scopo. Il buddhismo non è una religione in cui semplicemente si aspiri alla perfezione: il perfetto è il caso normale.

Nel cristianesimo vengono in primo piano gli istinti dei sottomessi e degli oppressi: sono i ceti più bassi che cercano in esso il loro riscatto<sup>24</sup>. Qui la casuistica dei peccati, l'autocritica, l'inquisizione della coscienza vengono esercitate come *occupazione*, come rimedio contro la noia; qui la passione per un *potente*, chiamato «Dio», viene costantemente alimentata (con la preghiera); qui l'eccelso è reputato irraggiungibile, è reputato dono, «grazia». Qui manca anche la pubblicità; il nascondiglio, lo spazio oscuro è cristiano. Qui il corpo è disprezzato, l'igiene respinta come sensualità; la Chiesa si oppone perfino alla pulizia (il primo provvedimento cristiano dopo la cacciata dei Mori fu la

chiusura dei bagni pubblici, di cui la sola Cordova possedeva 270). Cristiano è un certo senso di crudeltà<sup>25</sup>, verso sé e gli altri; l'odio per coloro che pensano diversamente; la volontà di perseguitare. Sono in primo piano idee fosche ed eccitanti; gli stati più desiderati, chiamati con i nomi più alti, sono quelli epilettoidi; la dieta è scelta in modo da favorire i fenomeni morbosi e sovraccitare i nervi. Cristiana è la mortale inimicizia per i signori della terra, per gli «eletti», e nello stesso tempo una nascosta, segreta rivalità (si lascia loro il «corpo», si vuole *soltanto* l'«anima»...). Cristiano è l'odio per lo spirito, per l'orgoglio, il coraggio, la libertà, il libertinaggio dello spirito; cristiano è l'odio per *isensi*, per la gioia dei sensi, per la gioia in genere...

## 22

Il cristianesimo, quando abbandonò il suo primo terreno, i ceti più bassi, *ibassifondi* del mondo antico, quando si spinse tra i popoli barbari alla ricerca del potere, qui non aveva più come presupposto gli *uoministanchi*, bensì uomini intimamente inselvaticiti e laceranti, – l'uomo forte, ma fallito. La scontentezza di sé, la sofferenza di *sé non* è qui, come per il buddhista, una eccessiva eccitabilità e capacità di soffrire, ma, al contrario, un prepotente desiderio di far male, di sfogare l'interna tensione in azioni ed immagini ostili. Il cristianesimo ebbe bisogno di idee e valori *barbarici* per insignorirsi dei barbari. Tali sono il sacrificio del primogenito, la libagione del sangue nella comunione, il disprezzo dello spirito e della cultura; la tortura in tutte le forme, fisiche e morali; la pompa magna del culto. Il buddhismo è una religione per gli *uominitardi*, per le razze divenute bonarie, miti, iperintellettualizzate, che sentono troppo facilmente il dolore (l'Europa è ben lungi dall'essere matura per esso): è una riconduzione delle medesime alla pace e alla serenità, alla dieta nelle cose mentali e a un certo indurimento in quelle corporali. Il cristianesimo vuole diventare signore sugli *animali da preda*; il suo mezzo è di renderli *malati*, – l'indebolimento è la ricetta cristiana per *Yaddomesticamento*, per l'«incivilimento». Il buddhismo è una religione per la conclusione e la stanchezza della civiltà; il cristianesimo non se la ritrova neanche davanti, – in certi casi la fonda.

## 23

Il buddhismo, detto ancora una volta, è cento volte più freddo, più veritiere, più oggettivo. Esso non ha più bisogno di rendersi *decorosa*, con l'interpretazione del peccato, la sua sofferenza, la sua capacità di soffrire, – dice semplicemente quello che pensa: «io soffro». Per il barbaro invece il soffrire non è in sé niente di decoroso: egli ha bisogno di un'interpretazione

prima di confessarsi *che* soffre (il suo istinto lo spinge piuttosto a negare la sofferenza, a sopportarla in silenzio). Qui la parola «diavolo» fu un beneficio: si ebbe un nemico strapotente e terribile, – non c'era più bisogno di vergognarsi di soffrire a causa di un tale nemico.

Il cristianesimo ha sul fondo alcune finezze che appartengono al-l'Oriente. Soprattutto sa che è in sé del tutto indifferente che qualcosa sia vero, ma che è della massima importanza *in quanto* sia creduto vero. La verità e la *credenza* che qualcosa sia vero: due mondi di interessi completamente separati, quasi due mondi *contrapposti* – all'uno e all'altro si perviene per vie radicalmente diverse. Essere edotti su ciò – è cosa che in Oriente *fa* quasi il saggio. Così lo intendono i brahmani, così lo intende Platone e del pari ogni discepolo della sapienza esoterica. Se per esempio una *felicità* è riposta nel credersi redenti dal peccato, *non* occorre per ciò, come presupposto, che l'uomo sia peccatore, bensì che egli *si senta* peccatore. Ma se in genere è necessaria soprattutto la *fede*, allora occorre gettare discredito sulla ragione, sulla conoscenza, sulla ricerca: la via della verità diventa una via *proibita*. – La forte *speranza* è uno stimolante della vita di gran lunga maggiore di una qualunque felicità particolare che sopravvenga realmente. Si devono sostenere i sofferenti con una speranza che non possa essere contraddetta da alcuna realtà, – a cui non si *ponga termine* con un adempimento: una speranza di aldilà. (Proprio per questa capacità di tener buoni gli infelici, la speranza era ritenuta dai Greci il male dei mali, il male veramente *perfidio*: che era rimasto in fondo al vaso della sventura). – Affinché *Yamoresia* possibile, Dio deve essere persona; affinché anche gli istinti più bassi possano far sentire la loro voce, Dio deve essere giovane. Per la fregola delle donne bisogna spingere in primo piano un bel santo<sup>26</sup>, per quella degli uomini una Maria. Ciò presupponendo che il cristianesimo voglia dominare su un terreno dove i culti di Afrodite o di Adone hanno già determinato il *concetto* di culto. L'esigenza della *castità* rafforza la veemenza e l'interiorità dell'istinto religioso – rende il culto più caldo, più esaltato, più pieno d'anima. L'amore è lo stato in cui l'uomo vede per lo più le cose così come *non* sono. La forza di illudersi è allora al suo massimo, e così pure la forza che addolcisce, che *trasfigura*. Nell'amore si sopporta più che non in condizioni normali, si tollera tutto. Si trattava di inventare una religione in cui poter essere amati: con ciò si è al di là di tutto quanto v'è di peggio nella vita – non lo si vede più affatto. Tanto sulle tre virtù cristiane: fede, speranza e carità<sup>27</sup>. Io le chiamo i tre *accorgimenti* cristiani. Il buddhismo è troppo tardo, e in più troppo positivistico, per essere ancora accorto in questo modo. -



Tocco qui soltanto il problema dell'*nascita* del cristianesimo. La *primatesi* per la sua soluzione suona: il cristianesimo si può comprendere unicamente in base al terreno su cui è cresciuto, -*non* è un movimento di reazione contro ristinto ebraico, ne è la conseguenza logica stessa, un corollario ulteriore nella sua logica spaventosa. Nella formula del Redentore: «La salvezza viene dagli Ebrei»<sup>28</sup>. - La *secondatesi* suona: il tipo psicologico del Galileo è ancora riconoscibile, ma solamente nella sua completa degenerazione (che è insieme mutilazione e sovraccarico di tratti estranei) egli è potuto servire per ciò per cui è stato usato, per il tipo di un *Redentore* dell'umanità

Nella storia universale, gli Ebrei sono il popolo più singolare poiché, posti di fronte al problema di essere o non essere, preferirono, con una consapevolezza assolutamente sconcertante, *Tessere a ogni costo*. Questo costo era la *falsificazione* radicale di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore altrettanto che dell'esteriore. Delimitarono se stessi *contro* tutte quelle condizioni in cui fino allora un popolo poteva, *gliera dato* vivere, crearono da se stessi un concetto antitetico alle condizioni *naturali*, -hanno, in un modo irrimediabile, rovesciato l'una dopo l'altra nella *contraddizione con i relativi valori naturali* la religione, il culto, la morale, la storia, la psicologia. Incontriamo ancora una volta lo stesso fenomeno e in proporzioni incredibilmente ingrandite, benché soltanto come copia: - la Chiesa cristiana manca, a paragone col «popolo dei santi», di ogni pretesa di originalità. Proprio per ciò gli Ebrei sono il popolo *più funesto* della storia del mondo: con gli effetti prodotti hanno reso l'umanità così falsa che ancor oggi il cristiano può nutrire sentimenti antisemiti senza considerarsi *Yultima conseguenza dell'e-braismo*.

Nella mia *Genealogia della morale*<sup>29</sup> ho mostrato per la prima volta dal lato psicologico i concetti antitetici di una morale *aristocratica* e di una morale del risentimento, scaturita quest'ultima *dal Nodetto* alla prima. Ma questa è in tutto e per tutto la morale ebraico-cristiana. Per poter dire no a tutto ciò che rappresenta il movimento *ascendente* della vita, la natura ben riuscita, la potenza, la bellezza, l'affermazione di sé sulla terra, ristinto del risentimento fattosi genio dovette qui inventarsi un *altro* mondo, a partire dal quale quell'*affermazione della vita* apparisse il male, il riprovevole in sé. A conti fatti, il popolo ebraico è psicologicamente un popolo di vitalità tenacissima il quale, messo in condizioni impossibili, abbraccia volontariamente, animato dalla più profonda accortezza dell'autoconservazione, il partito di tutti gli istinti della *décadence*, -*non* in quanto dominato da essi, bensì perché intuisce in essi una potenza con la quale ci si può far valere *contro* «il mondo». Essi sono l'opposto di tutti i *décadents*: hanno dovuto *rappresentare* questi ultimi fino a sembrare di esserlo, con il *non plus ultra* del genio istrionico hanno saputo porsi

alla testa di tutti i movimenti di *décadence* (come il cristianesimo di Paolo), per farne qualcosa che è più forte di qualunque partito *affermatore* della vita. Per il tipo d'uomo che nell'ebraismo e nel cristianesimo aspira alla potenza, un tipo *sacerdotale*, la *décadence* è soltanto un mezzo; questo tipo d'uomo ha un interesse vitale a rendere l'umanità *malatae* a rivoltare, in un senso pericoloso per la vita e denigratorio per il mondo, i concetti di «bene» e «male», «vero» e «falso».

## 25

La storia di Israele è inestimabile come storia tipica di ogni *naturamentodei* valori naturali<sup>30</sup>. Accennerò a cinque fatti di essa. In origine, soprattutto al tempo dei re, anche Israele stava con tutte le cose nel rapporto *giusto*, vale a dire naturale. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza della potenza, della gioia di sé, della speranza in sé: da lui ci si aspettava vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che concedesse ciò di cui il popolo aveva bisogno – soprattutto la pioggia. Javeh è il Dio di Israele e per conseguenza Dio della giustizia: è la logica di ogni popolo che è salito in potenza e ne ha buona coscienza. Nel culto festivo si esprimono questi due lati dell'affermazione di sé di un popolo: esso è riconoscente per le grandi sorti alle quali deve la sua ascesa, ed è riconoscente per quanto attiene al circolo annuale e a ogni buon esito nell'allevamento del bestiame e nella coltivazione dei campi. – Questo stato di cose rimase l'ideale ancora per molto tempo, anche dopo che fu, in una maniera triste, abolito: l'anarchia all'interno, l'Assiro all'esterno. Ma il popolo mantenne come idealità suprema quella visione di un re che è un buon soldato e un giudice severo; soprattutto la mantenne quel profeta tipico (cioè critico e satirico del momento) che fu Isaia. – Ma ogni speranza rimase inadempita. Il vecchio Dio non poteva far più niente di ciò che poteva fare prima. Si sarebbe dovuto lasciarlo perdere. Che cosa accadde? Si cambiò il suo concetto, – *sisnatur* il suo concetto: a questo prezzo lo si conservò. Javeh, il Dio della «giustizia», – *non fu più* un'unità con Israele, un'espressione del sentimento di sé del popolo; fu ancora soltanto un Dio a condizione... Il suo concetto diventa uno strumento nelle mani di preti agitatori, che ormai interpretano ogni felicità come premio, ogni infelicità come castigo per la disobbedienza verso Dio, per il «peccato»: quella bugiardissima maniera di interpretare un preteso «ordinamento etico del mondo» con cui, una volta per tutte, il concetto naturale di «causa» ed «effetto» è capovolto. Ma una volta che, con premio e castigo, si è scacciata dal mondo la causalità naturale, si ha bisogno di una causalità *innaturale*; tutto il resto dell'innaturalità segue da sé. Un Dio che *sige* – in luogo di un Dio che aiuta, che dà consigli, che è in fondo la parola

per ogni felice ispirazione dell'animo e per la fiducia in sé... *Lamorale*, non è più l'espressione delle condizioni di vita e di crescita di un popolo, non più il suo istinto vitale più profondo, bensì è diventata astratta, è diventata il contrario della vita, -la morale come fondamentale pervertimento della fantasia, come «malocchio» che si posa su tutte le cose. *Che cosa* è la morale ebraica, *che cosa* la morale cristiana? Il caso defraudato della sua innocenza; l'infelicità insudiciata col concetto di «peccato»; il benessere come pericolo, come «tentazione»; il malessere fisiologico avvelenato dal verme della coscienza...

Il concetto di Dio falsificato; il concetto di morale falsificato: – il clero ebraico non se ne stette a ciò. L'*interistoria* d'Israele non poteva essere usata: e allora via! – Questi preti sono riusciti a produrre quel prodigio di falsificazione, di cui una buona parte della Bibbia costituisce un documento. Essi hanno *tradotto in termini religiosi* il passato del proprio popolo con uno scherno senza pari nei confronti di ogni tradizione, di ogni realtà storica, cioè ne hanno fatto uno stupido meccanismo salvifico di colpa verso Javeh e di castigo, di devozione verso Javeh e di premio. Per questo ignominiosissimo atto di falsificazione della storia noi proveremmo molto più dolore, se l'interpretazione *ecclesiastica* della storia, per millenni, non ci avesse resi quasi ottusi per le esigenze della proibizione *in historicis*. E la Chiesa fu assecondata dai filosofi: la *menzogna* «dell'ordinamento etico del mondo» attraversa tutto lo sviluppo della stessa filosofia moderna. Che cosa significa «ordinamento etico del mondo»? Che c'è, una volta per tutte, una volontà di Dio circa ciò che l'uomo deve fare e ciò che non deve fare; che il valore di un popolo, di un individuo, si misura da quanto o da quanto poco si obbedisce alla volontà di Dio; che nelle sorti di un popolo, di un individuo, la volontà di Dio si dimostra *dominante*, ossia come una volontà che castiga e premia, a seconda del grado dell'obbedienza. La *realtà* al posto di questa miseranda menzogna significa: un tipo d'uomo parassitario, che prospera soltanto a spese di tutti gli organismi sani della vita, il *prete*, abusa del nome di Dio. Egli chiama uno stato di cose in cui il prete determina il valore delle cose «il regno di Dio»; chiama i mezzi con cui si raggiunge o si mantiene un tale stato «la volontà di Dio»; misura, con freddo cinismo, i popoli, le epoche, gli individui in base al fatto che abbiano giovato o nociuto allo strapotere dei preti. Lì si guardi all'opera: tra le mani dei preti ebrei la *grande* epoca della storia di Israele<sup>31</sup> diventò un'epoca di decadenza; l'esilio, la lunga sventura si trasformarono in un *eterno castigo* per quella grande epoca – un'epoca in cui il prete non era ancora

niente... Delle possenti figure della storia di Israele, formatesi in piena libertà, hanno fatto, a seconda del bisogno, degli ipocriti e dei bigotti o «senzadio», hanno semplificato la psicologia di ogni grande avvenimento nella formula per idioti dell'«obbedienza o disobbedienza a Dio». – Un altro passo avanti: la «volontà di Dio», vale a dire le condizioni di conservazione del potere del prete, deve essere conosciuta, – a questo scopo c'è bisogno di una «rivelazione». In termini chiari<sup>32</sup>: diventa necessaria una grande falsificazione letteraria, viene scoperta una «sacra scrittura», – con tutta la pompa ieratica, con i giorni di penitenza e le grida di strazio sul lungo «peccato», essa viene resa pubblica. La «volontà di Dio» era fissata da un pezzo. Tutta la sventura sta nel fatto che ci si è allontanati dalla «sacra scrittura»... Già a Mosè la «volontà di Dio» era stata rivelata... Che cosa era accaduto? Il prete aveva, con severità, con pedanteria, fino ai grandi e piccoli tributi che gli si dovevano pagare (senza dimenticare i pezzi di carne più saporiti<sup>33</sup>; perché il prete è un divoratore di bistecche), formulato una volta per tutte *quello che voleva avere*, «quella che era la 'volontà di Dio'»... Da adesso in poi tutte le cose della vita sono ordinate in modo che il prete è *dappertutto indispensabile*; in tutti gli avvenimenti naturali della vita, la nascita, il matrimonio, la malattia, la morte, per non parlare del sacrificio («la cena»), il santo parassita interviene *persnaturalri*: nel suo linguaggio per «santificarli»... Giacché bisogna comprendere questo: ogni costume naturale, ogni istituzione naturale (Stato, ordinamento giudiziario, matrimonio, assistenza ai malati e ai poveri), ogni esigenza ispirata dal Tistinto della vita, insomma tutto quello che ha il suo valore *in sé*, viene, dal parassitismo del prete (o dell'«ordinamento etico del mondo») reso sistematicamente privo di valore, *contrapposto* al valore: esso ha bisogno successivamente di una sanzione, – c'è bisogno di una potenza *che conferisca valore*, che neghi in essi la natura e che solo così, proprio così *crea* un valore... Il prete svaluta, *dissacra* la natura: a questo prezzo si mantiene in genere. – La disobbedienza a Dio, cioè al prete, «alla legge», riceve ora il nome di «peccato»; i mezzi per «riconciliarsi con Dio» sono, come è logico, mezzi con cui la sottomissione al prete viene garantita ancora più radicalmente: soltanto il prete «redime»... Considerando la cosa psicologicamente, in ogni società organizzata su base sacerdotale i «peccati» diventano indispensabili: sono le vere maniglie del potere, il prete *vive* dei peccati, ha bisogno che si «pecchi»... Principio supremo: «Dio perdona a chi fa penitenza» in chiaro: *a chi si sottomette al prete*. -

raz/tó aveva contro di sé gli istinti più profondi della classe dominante, si sviluppò il *cristianesimo*, una forma di inimicizia mortale per la realtà che non è stata finora superata. Il «popolo santo», che per tutte le cose aveva conservato soltanto valori sacerdotali, parole sacerdotali, e che con una logica consequenzialità che può ispirare terrore aveva separato da sé come «profano», come «mondo», come «peccato» tutto quanto ancora restava di potenza sulla terra – questo popolo produsse per il suo istinto un’ultima formula, che era logica fino alla negazione di sé: negò, come *cristianesimo*, ancora l’ultima forma di realtà, il «popolo santo», il «popolo degli eletti», la stessa realtà *ebraica*. Il caso è di prim’ordine: il piccolo movimento ribelle, che viene battezzato nel nome di Gesù di Nazareth, è *ancora una volta* l’istinto ebraico, – detto alt unenti, l’istinto sacerdotale che non sopporta più il prete come re al a 1 invenzione di una forma di esistenza ancora più *astratta*, di una visione del mondo ancor *più irreali* di quella che è richiesta dall’organizzazione di una Chiesa. Il *cristianesimo* nega la Chiesa...

Non riesco a vedere contro che cosa fosse diretta la ribellione, come promotore della quale Gesù è stato inteso *o frainteso*, se non fu la ribellione alla Chiesa ebraica, intendendo la parola Chiesa esattamente nel senso in cui la intendiamo oggi. Fu una ribellione contro i «buoni e giusti», contro i «santi di Israele», contro la gerarchia della società - *non* contro la sua corruttela, bensì contro la casta, il privilegio, l’ordinamento, la formula; fu il *non credere* agli «uomini superiori», il No pronunciato contro tutto quanto era prete e teologo. Ma la gerarchia che in tal modo, anche se solo per un momento, era messa in questione, erano le palafitte su cui il popolo ebraico, in mezzo alle «acque», continuava a sussistere, *l’ultima* possibilità faticosamente conquistata di sopravvivere, il *residuo* della sua esistenza politica particolare; un attacco ad essa era un attacco al più profondo istinto del popolo, alla più tenace volontà di vivere del popolo che ci sia mai stata sulla terra. Questo santo anarchico che incitava il basso popolo, i reietti e i «peccatori», *idandola* all’interno dell’ebraismo ad opporsi all’ordine vigente con un linguaggio, se si deve prestar fede ai vangeli, che ancor oggi porterebbe diritto in Siberia, era un delinquente politico, in quanto appunto erano possibili *e* delinquenti politici in una società *assurdamente impolitica*. Ciò lo portò sulla croce: ne è prova l’iscrizione sulla croce<sup>34</sup>. Morì per colpa sua, – manca ogni ragione per affermare, anche se è stato affermato tanto spesso, che morì per colpa degli altri<sup>35</sup> -.

una tale antitesi, – se egli non era semplicemente *sentito* come questa antitesi. E qui per la prima volta tocco il problema della *psicologia del redentore*. Confesso che ho letto pochi libri con tante difficoltà come i Vangeli. Queste difficoltà sono diverse da quelle sviscerate dalla curiosità erudita dello spirito tedesco, che ha celebrato in ciò uno dei suoi trionfi più indimenticabili. E lontano il tempo in cui anch'io, come ogni giovane dotto, assaporavo con l'accorta lentezza di un raffinato filologo, l'opera dell'incomparabile Strauss<sup>36</sup>. Allora avevo vent'anni; adesso sono troppo serio per queste cose. Che cosa m'importa delle contraddizioni della «tradizione»? Come possono le leggende dei santi in genere essere chiamate «tradizione»? Le storie dei santi sono la letteratura più equivoca che ci sia; applicarvi il metodo scientifico, *quando altrimenti non sussistono documenti*, mi sembra un'impresa condannata fin dal principio – una mera oziosità erudita...

29

Quello che a me interessa, è il tipo psicologico del Redentore. Essopotrebbeinvero essere contenuto nei Vangeli nonostante i Vangeli, per quanto mutilato o sovraccarico di tratti estranei, allo stesso modo che Francesco d'Assisi è contenuto nelle sue leggende nonostante le sue leggende. Non la verità su quello che ha fatto, su quello che ha detto, su come è veramente morto; bensì la questione se il suo tipo sia in genere ancora concepibile, se esso sia «tramandato». – I tentativi che io conosco, di leggere nei Vangeli addirittura *lastoriadi* un'«anima», mi sembrano prove di una leggerezza psicologica esecrabile. Il signor Renan, questo pagliaccio *in psychologicis*, ha addotto, per spiegare il tipo di Gesù<sup>37</sup>, i due concetti *meno pertinenti* che a tal fine ci possano essere: il concetto di *genio* e il concetto di *eroe* («héros»). Ma se c'è qualcosa di antievangelico, è il concetto di eroe. Proprio il contrario di ogni lottare, di ogni sentirsi-nella-lotta è diventato qui istinto; l'incapacità di opporre resistenza diventa qui morale («non resistere al male»<sup>38</sup> è la parola più profonda del Vangelo, in un certo senso la sua chiave), la beatitudine nella pace, nella mitezza, nel non-x<sup>^</sup>pér-essere-nemico. Che cosa significa «lieta novella»<sup>39</sup>? La vera vita, la vita eterna è trovata – non viene promessa, esiste, è *in voi* come vita nell'amore, nell'amore senza detrazioni o esclusioni, senza distanza. Tutti sono figli di Dio – Gesù non pretende assolutamente niente per sé solo – come figlio di Dio ognuno è pari a ogni altro... Fare di Gesù un *eroe* -E che equivoco è addirittura la parola «genio»! Tutto il nostro concetto di «spirito», un concetto della nostra cultura, non ha, nel mondo in cui vive Gesù, assolutamente nessun senso. Parlando col rigore del fisiologo, sarebbe giusto qui usare piuttosto una parola del tutto

diversa: la parola «idiota»<sup>40</sup>. Conosciamo uno stato di morbosa eccitabilità *delsenso del tatto*, che ogni volta rifugge rabbrivendo dal toccare, dall'afferrare un oggetto solido. Ci si traduca un tale *habitus* fisiologico nella sua ultima logica – come odio istintivo per *ogni realtà*, come fuga nell'*inafferrabile*», nell'*incomprensibile*», come avversione ad ogni formula, a ogni concetto temporale e spaziale, a tutto ciò che è saldo, costume, istituzione, Chiesa, come star-di-casa in un mondo che non è toccato più da nessuna specie di realtà, in un mondo an-cera soltanto «interiore», un mondo «vero», un mondo «eterno»... «Il regno di Dio è in voi»...<sup>41</sup>

30

*L'odio istintivo per la realtà*: conseguenza di un'estrema capacità di soffrire ed irritabilità, che in genere non vuole più essere «toccata», perché sente troppo profondamente ogni contatto.

*L'esclusione istintiva di ogni avversione, di ogni inimicizia, di tutte le barriere e le distanze nel sentimento*: conseguenza di un'estrema capacità di soffrire ed irritabilità che sente ogni opporsi, ogni dover opporsi già come *pena* insopportabile (cioè come *dannoso*, come *sconsigliato* dall'istinto di conservazione) e conosce la beatitudine (il piacere) solo nel non opporre più resistenza, a nessuno più, né al male né alla malvagità, – l'amore come unica, come *ultima* possibilità di vita...

Queste sono le *due realtà fisiologiche* su cui e da cui si è sviluppata la dottrina della redenzione. Io la chiamo una sublime continuazione dello sviluppo dell'*edonismo* su una base profondamente morbosa. Suo parente prossimo, anche se con una grossa aggiunta di vitalità e forza nervosa greca, rimane l'*epicureismo*, la dottrina della redenzione del *paganesimo*. Epicuro, un *tipico décadent*: da me per primo riconosciuto come tale. – La paura del dolore, finanche del-l'infinitamente piccolo nel dolore – non può affatto finire altrimenti che con una *religione dell'amore*...<sup>42</sup>

31

Io ho dato in anticipo la mia risposta al problema. Il suo presupposto è che il tipo del Redentore ci è conservato solo con una forte deformazione. Questa deformazione ha in sé molta verosimiglianza: per varie ragioni un tale tipo non poteva rimanere puro, integro, libero da ingredienti. Devono aver lasciato tracce in lui tanto l'ambiente, in cui tale strana figura si muoveva, quanto e ancor più la storia, il *destino* della prima comunità cristiana: il tipo ne venne retroattivamente arricchito con tratti che diventano comprensibili solo in base alla guerra e ai fini di propaganda. Quello strano mondo malato in cui

ci introducono i Vangeli- unmondo, come tratto da un romanzo russo, in cui sembrano essersi dato convegno la feccia della società, le malattie nervose e l'idiozia «infantile», – deve avere in ogni caso *irrozito* il tipo; i primi discepoli in particolare dovettero prima tradurre nella propria crudezza un tale essere completamente immerso in simboli e incomprensibilità, per poterne in genere capire qualcosa, – per essi il tipo cominciò *ae istetesolo* dopo che fu riplasmato in forme più note... Il profeta, l messia, il futuro giudice, il maestro di morale, il taumaturgo, Gio\ anni Battista – altrettante occasioni di travisare il tipo... Non sottovalutiamo il *proprium* di ogni grande venerazione, specialmente settaria: essa cancella nell'essere venerato i tratti originali e le idiosincrasie, spesso spiacevolmente estranei *-non li vede neanche*. Ci sarebbe da rammaricarsi che in vicinanza di questo interessantissimo *décadent* non sia vissuto un Dostoevskij, voglio dire qualcuno che sapesse appunto sentire il fascino trascinate di una tale mescolanza di sublimità, malattia e infantilismo. Un ultimo punto di vista: il tipo, come tipo della *décadence*, *potrebbe* essere stato in realtà di una caratteristica molteplicità e contraddittorietà; una tale possibilità non può essere del tutto esclusa. Ciò nonostante, tutto ce ne dissuade. Proprio la tradizione dovrebbe essere in questo caso notevolmente fedele e oggettiva; invece abbiamo ragioni di ritenere il contrario. Intanto c'è una contraddizione tra il predicatore della montagna, del lago e dei prati<sup>43</sup>, la cui apparizione fa pensare a un Buddha su un terreno molto poco indiano, e quel fanatico dell'attacco, nemico mortale dei teologi e dei preti, che la cattiveria di Renan ha magnificato come «*le grand maitre en tronie*»<sup>44</sup>. Io stesso non dubito che l'abbondante quantità di bile (e persino *diesprit*) si sia riversata sul tipo del maestro soltanto per lo stato di eccitazione della propaganda cristiana: si conosce infatti a iosa la mancanza di scrupolo di tutti i settari nel fabbricarsi la loro *apologia* servendosi del loro maestro. Quando la comunità primitiva ebbe bisogno, contro i teologi, di un teologo che giudicasse, litigasse, si adirasse e cavillasse malignamente, *sicre* il suo «Dio» secondo la propria necessità; come pure gli mise in bocca, senza esitare, quei concetti assolutamente antievangelici di cui essa ora non poteva fare a meno: «secondo avvento», «giudizio universale», ogni sorta di aspettative e promesse temporali. -

Io mi oppongo, detto ancora una volta, a che si iscriva il fanatico nel tipo del Redentore; la parola *impérieux*, che Renan usa, *annull* il tipo già da sola. La «buona novella» è appunto che non esistono più contrasti; il regno dei cieli appartiene ai *fanciulli*; la fede che fa qui sentire la sua voce non è una fede



ottenuta lottando, – essa è qui, è fin dall'inizio, è per così dire una innocenza infantile rientrata nella sfera spirituale. Il caso della pubertà ritardata e rimasta incompiuta nell'organismo, come fenomeno conseguente alla degenerazione, è per lo meno familiare ai fisiologi. – Una tale fede non va in collera, non biasima, non si oppone: non porta «la spada»<sup>45</sup>, – non sospetta affatto fino a che punto potrebbe un giorno dividere<sup>46</sup>. Non si dimostra né con miracoli né con ricompense e promesse, nemmeno con la «Scrittura»<sup>47</sup>: è essa stessa ogni momento il suo miracolo, la sua ricompensa, la sua dimostrazione, il suo «regno di Dio». Questa fede non si formula neanche- *essavive*, rifiuta le formule. Indubbiamente il caso dell'ambiente, della lingua, della cultura precedente determina una certa cerchia di concetti: il cristianesimo primitivo maneggiasoltantoconcetti ebraico-semitici<sup>48</sup> (vi rientrano il mangiare e il bere nell'eucaristia, questo concetto così malamente abusato dalla Chiesa, come ogni cosa ebraica). Ma d si guardi dal vedervi più di un discorso figurato, semiotica, un'occasione per parabole. Proprio il fatto che nessuna parola viene presa alla lettera è per questo antirealista la condizione preliminare per poter parlare in genere. Tra gli Indiani si sarebbe servito dei concetti del Sankhya, tra i Cinesi di quelli di Laotse – senza avvertirvi alcuna differenza. – Si potrebbe, usando l'espressione con una certa tolleranza, chiamare Gesù uno «spirito libero» – egli non sa che farsi di tutto quanto è fisso: la parolauccide, tutto ciò che è fissouccide. Il concetto, *Yesperienza* «vita», quale soltanto egli la conosce, si ribella in lui a ogni specie di parola, formula, legge, credenza, dogma. Egli parla solo di ciò che è più interiore: «vita» o «verità» o «luce»<sup>49</sup> è la sua parola per ciò che è più interiore, – tutto il resto, l'intera realtà, l'intera natura, la lingua stessa, ha per lui soltanto il valore di un segno, di un simbolo. – A questo punto non bisogna assolutamente sbagliarsi, per quanto grande sia la seduzione che emana dal pregiudizio cristiano, voglio direecclesiastico. Un tale simbolismo per eccellenza sta al di fuori di ogni religione, di tutti i concetti di culto, di tutta la storia, di tutta la scienza della natura, di tutta l'esperienza del mondo, di tutte le conoscenze, di tutta la politica, di tutta la psicologia, di tutti i libri, di tutta l'arte – il suo «sapere» è appunto *lapura stoltezzanelcredere checi sia qualcosa del genere. Laculturanon gli è nota neanche per sentito dire, egli non ha bisogno di fare nessuna lotta contro di essa, – non la nega... Lo stesso vale dello Stato, di tutto l'ordinamento e tutta la società civile, dellavoro, della guerra – non ha mai avuto motivo di negare «il mondo», non ha mai sentito il concetto ecclesiastico di «mondo»... Negareè appunto ciò che per lui è del tutto impossibile. Parimenti manca la dialettica, manca l'idea del fatto che una fede, una «verità» possa essere dimostrata con ragionamenti (lesuedimostrazioni sono «luci» interiori, interiori sentimenti di piacere e affermazioni di sé, pure «dimostrazioni di*

forza»). Una tale dottrina non può nemmeno contraddire, non comprende affatto che ci sono, ci possono essere altre dottrine, non sa affatto immaginare un giudicare contrario... Dove lo troverà si rammaricherà dal profondo del cuore della «cecità», – giacché è essa che vede la «luce» – ma non muoverà nessuna obiezione...



Edvard Munch: *Friedrich Wilhelm Nietzsche* (1905)

(Oslo Kommunes Kunstsamlinger Munch-Museet).

In tutta la psicologia del «Vangelo» manca il concetto di colpa e castigo; come pure il concetto di premio. Il «peccato», qualunque distanza nella relazione tra Dio e uomo è abolita, *-proprio questa è la «lieta novella»*. La beatitudine non viene promessa, non viene collegata a condizioni: è *Xunicarealtà* – il resto è segno per parlarne...

La conseguenza di un tale stato si proietta in una *nuovapratica*, la pratica autenticamente evangelica. Il cristiano non si distingue per una «fede»: il cristiano agisce, si distingue per un *altro* agire. Non opponendo resistenza né con la parola né nel cuore a chi è cattivo con lui. Non facendo distinzioni tra stranieri e connazionali, tra Ebrei e non-Ebrei («il prossimo» è propriamente il compagno di fede, l'E-breo). Non arrabbiandosi con nessuno, non disprezzando nessuno. Non facendosi vedere nei tribunali né facendosi chiamare in giudizio («non giurare»). Non divorziando in nessun caso dalla moglie, neanche nel caso di dimostrata infedeltà della donna. – Tutto ciò è in fondo un solo principio, sono tutte conseguenze di un solo istinto -.

La vita del Redentore non fu nient'altro che *questapratica*, – anche la sua morte non fu nient'altro... Egli non aveva più bisogno di formule, di riti, per i rapporti con Dio – neanche della preghiera. Chiuse i conti con tutta la dottrina ebraica della penitenza e della riconciliazione; sa come sia soltanto la *praticadi* vita quella con cui ci si sente «divini», «beati», «evangelici» e sempre «figli di Dio». Non la «penitenza», non «la preghiera per il perdono» sono le vie che portano a Dio: *soltanto la pratica evangelica* porta a Dio, essa stessa è «Dio» – Ciò che con il Vangelo era *abolito* era l'ebraismo dei concetti di «peccato», «remissione dei peccati», «fede», «redenzione per la fede» – tutta la dottrina ebraica della *Chiesa* era negata nella «lieta novella».

Il profondo istinto di come si debba *vivere* per sentirsi «in cielo», per sentirsi «eterni», mentre comportandosi in qualsiasi altro modo *non* si sente assolutamente «in cielo»: questa soltanto è la realtà psicologica della «redenzione». – Un nuovo trasmutamento, *non* una nuova fede...

Se capisco qualcosa di questo grande simbolista, e che egli considerava realtà, «verità» soltanto le realtà *interiori*, – intendendo il resto, tutto quanto è naturale, temporale, spaziale, storico, soltanto come segno, come occasione di parabole. Il concetto di «figlio dell'uomo»<sup>50</sup> non si riferisce a una persona concreta che appartenga alla storia, a qualcosa di individuale, di unico, bensì a una fattualità «eterna», a un simbolo psicologico liberato dal concetto di

tempo. Lo stesso vale ancora una volta, e nel senso più alto, del Dio di questo tipico maestro del simbolo, del «regno di Dio», del «regno dei cieli», dei «figli di Dio». Niente è più anticristiano dell'erozzesse ecclesiastichedi un Dio come persona, di un «regno di Dio» che viene, di un «regno dei cieli» nell'aldilà, di un «figlio di Dio» seconda personadella Trinità. Tutto questo è – mi si perdoni l'espressione – un pugno nell'occhio – oh, in che occhio mai! – del Vangelo; un cinismo della storia mondiale nella derisione del simbolo... Eppure è palmare a c'ie cosa ci si riferisce con le designazioni di «padre» e di «figlio» - non palmare per tutti, lo ammetto: con la parola «figlio» è espresso Y immergersinel sentimento di una totale trasfigurazione di tutte le cose (la beatitudine), con la parola «padre» questo sentimento stesso, il sentimento dell'eternità, del compimento. – Mi vergogno di rammentare che cosa ha fatto la Chiesa di questo simbolismo: non ha essa posto una storia di Anfitrione sulla soglia della «fede» cristiana? E un dogma dell'«immacolata concezione»<sup>51</sup> per soprammercato?... Ma con ciò essa ha macchiato la concezione-.

Il «regno dei cieli» è uno stato del cuore – non qualcosa che venga «sopra la terra» o «dopo la morte». Tutto il concetto della morte naturale manca nel Vangelo. La morte non è un ponte, non è un trapasso, manca, perché appartiene a un tutt'altro mondo meramente apparente, meramente utile per i segni. L'«ora della morte» non è un concetto cristiano, l'«ora», il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono affatto per l'annunciatore della «lieta novella»... Il «regno di Dio» non è niente che si aspetti; non ha un ieri e un posdomani, non verrà tra «mille anni»<sup>52</sup> – è l'esperienza di un cuore; esiste dappertutto, non esiste in nessun luogo...

### 35

Questo «lieto nunzio» morì come aveva vissuto, come aveva insegnato – non per «redimere gli uomini», bensì per mostrare come si deve vivere. Quello che egli lasciò agli uomini è una pratica di vita: il suo contegno di fronte ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e ad ogni sorta di calunnia e di scherno, – il suo contegno sulla croce. Egli non oppone resistenza, non difende il suo diritto, non fa nessun passo per allontanare da sé l'esito estremo, ancor più, lo sfida... E prega, soffre, ama con coloro e in coloro che gli fanno del male... Le parole rivolte all'ladrone sulla croce racchiudono l'intero Vangelo. Questo è stato davvero un uomo divino, un «figlio di Dio», dice il ladrone. «Se tu senti questo – risponde il redentore – allora sei in paradiso, allora anche tu sei un figlio di Dio...»<sup>53</sup>. Non difendersi, non adirarsi, non addossare responsabilità... E però nemmeno opporre resistenza al malvagio, -amarlo...

Soltanto noi, spiritiliberati, abbiamo i presupposti per capire qualcosa che diciannove secoli hanno frainteso, – quella probità fattasi istinto e passione, che fa la guerra alla «santa menzogna» ancor più che a qualsiasi altra menzogna... Si era indicibilmente lontani dalla nostra neutralità amorevole e circospetta, da quella disciplina dello spirito con cui soltanto diventa possibile decifrare cose tanto estranee, tanto delicate; in ogni tempo si è voluto, con spudorato egoismo, trovare in esse solamente il *proprio* utile, si è edificata la Chiesa facendo il contrario del Vangelo<sup>54</sup>.

Chi cercasse segni del fatto che dietro il grande gioco del mondo muove le dita un'ironica divinità, troverebbe un non piccolo sostegno in quell'*enorme punto interrogativo* che si chiama cristianesimo. Che l'umanità se ne stia in ginocchio davanti al contrario di ciò che era l'origine, il senso, il *diritto* del Vangelo, che nel concetto di «Chiesa» essa abbia santificato proprio ciò che il «lieto nunzio» sentiva *sotto* di sé. *dietro* di sé – invano si cercherebbe una più grande forma di *ironia della storia mondiale*—

La nostra epoca va fiera del suo senso storico: come ha potuto rendersi credibile l'assurdità che all'inizio del cristianesimo fosse la *favola grossolana di un taumaturgo e Redentore*, – e che tutta la parte spirituale e simbolica fosse soltanto uno sviluppo posteriore? E il contrario: la storia del cristianesimo – cioè a cominciare dalla morte sulla croce – è la storia del fraintendimento, divenuto gradatamente sempre più grossolano, di un simbolismo *originario*. Ogni volta che il cristianesimo si propagava tra masse ancora più vaste, ancora più rozze, a cui mancavano sempre più i presupposti dai quali esso era sorto, diventava sempre più necessario *volgarizzare e imbarbarire* il cristianesimo, – esso ha ingurgitato dottrine e riti di tutti i culti *sotterranei de l'imperium romanum*, l'assurdità di ogni specie di ragione malata. Il destino del cristianesimo sta nella necessità che la sua fede stessa divenisse tanto malata, tanto abietta e volgare, quanto erano malati, abietti e volgari i bisogni che si dovevano con essa soddisfare. In quanto Chiesa, la *barbarie malata* stessa è assunta infine a potenza- la Chiesa, questa forma di inimicizia mortale di ogni rettitudine, di ogni *elevatezza* dell'anima, di ogni disciplina dello spirito, di ogni aperta e benigna umanità. -1 valori cristiani – i valori *nobili*!-, soltanto noi, spiritiliberati, abbiamo ristabilito questa che è la più grande contrapposizione di: valori che ci sia! —

- A questo punto non trattengo un sospiro. Ci sono giorni in cui sono visitato da un sentimento più nero della più nera malinconia -il~~disprezzo degli uomini~~. E per non lasciare alcun dubbio riguardo aciòche disprezzo, achidisprezzo: è l'uomo di oggi, l'uomo del quale sono fatalmente contemporaneo. L'uomo di oggi - io soffoco per il suo fiato impuro... Verso il passato io sono, come tutti gli uomini della conoscenza, di una grande tolleranza, vale a dire di una~~generosa~~padronanza di me stesso; con fosca cautela attraverso il mondo da manicomio di interi millenni, che si chiami «cristianesimo», «fede cristiana», «Chiesa cristiana», - mi guardo bene dal rendere l'umanità responsabile per le sue malattie mentali. Ma il mio sentimento si rivolta, esplode non appena mi addentro nell'epoca moderna, nellanostraepoca. La nostra epoca~~ha~~ scienza... Ciò che una volta era semplicemente malato, oggi è divenuto~~indecoroso~~, - oggi è indecoroso essere cristiani. *E qui comincia la mia nausea*, Mi guardo intorno: non è rimasta più nessuna parola di quella che una volta si chiamava «verità», noi non sopportiamo neppure più che un prete pronunzi anche soltanto la parola «verità». Anche se si ha la pretesa di onestà più modesta, oggi ~~sideva~~sapere che un teologo, un prete, un papa, con ogni frase che proferisce, non solo sbaglia ~~mamente~~, -che ormai non ha più il diritto di mentire per «innocenza», per «ignoranza». Anche il prete sa, come lo sanno tutti, che non c'è più un «Dio», un «peccatore», un «Redentore», - che «libero arbitrio», «ordine etico del mondo» sono~~menzogne~~'. - la serietà,, il profondo autosuperamento dello spirito non~~permettono~~più a nessuno di~~non~~sapere queste cose... *Tutti*i concetti della Chiesa sono riconosciuti per quello che sono: la più maligna coniazione di monete false che esista, allo scopo di~~valutare~~la natura, i valori deia natura; il prete stesso è riconosciuto per quello che è: la specie di parassita più pericolosa, il vero ragno velenoso della vita... Noi sappiamo, la nostra~~coscienza~~oggi lo sa -,*che cosa*avalgano in genere quelle sinistre invenzioni dei preti e della Chiesa,*a che cosa siano servite*; con esse è stato raggiunto quello stato di autodiffamazione delTumanità che può dare la nausea alla sua vista - i concetti di «aldilà», di «giudizio universale», di «immortalità dell'anima», quello stesso di «anima»: sono strumenti di tortura, sono sistemi di crudeltà grazie ai quali il prete è diventato padrone, è rimasto padrone... Tutti lo sanno,*E tuttavia tutto rimane così comera*. Dove è finito quell'ultimo senso di decoro, di rispetto di sé, se anche i nostri uomini di Stato<sup>55</sup>, una specie di uomini e anticristi<sup>56</sup> dell'azione da capo a piedi, altrimenti spregiudicatissimi, si dicono oggi ancora cristiani e si accostano all'eucaristia?... Un giovane principe<sup>57</sup> alla testa del suo reggimento, magnifico come espressione dell'egoismo e dell'autoinnalzamento del suo popolo, - che però,*senza*alcuna vergogna, si professa cristiano!... *Machiè* che il cristianesimo

nega? *Che cosa* significa «mondo»? Che si è soldati, che si è giudici, che si è patrioti; che ci si difende; che si è gelosi del proprio onore; che si vuole il proprio vantaggio; che si è *fieri*... Ogni pratica di ogni momento, ogni istinto, ogni valutazione che innesca *l'azione* sono oggi anticristiani. Che *aborto di falsità* dev'essere l'uomo moderno per non *vergognarsi* di dirsi ancora, ciò nonostante, cristiano! —

3958

– Torno indietro, racconto la *verastoria* del cristianesimo. Già la parola «cristianesimo» è un equivoco -, in fondo c'è stato solo un cristiano, e quello è morto sulla croce. Il «Vangelo» è *morto* sulla croce. Quello che da questo momento in poi si chiama «Vangelo», era già il contrario di ciò che quegli aveva vissuto: una «*cattiva* novella», un *Disangelo*. E falso fino all'assurdo vedere in una fede, per esempio nella fede nella redenzione ad opera di Cristo, il contrassegno del cristiano; soltanto la *pratica* cristiana, una vita come *la* *visse* colui che morì sulla croce, è cristiana... Ancora oggi una *tale* vita è possibile, per *certe* persone addirittura necessaria: il cristianesimo autentico, originario sarà possibile in tutti i tempi... Non un credere ma un fare, soprattutto un *non-fare-molte-cose*, un *altro essere*... Gli stati di coscienza, una qualunque fede, un tener-per-vero ad esempio- ogni psicologo lo sa – sono in realtà perfettamente indifferenti e di quint'ordine in confronto al valore degli istinti: a rigore, l'intero concetto di causalità intellettuale è falso. Ridurre l'essere cristiano, la qualità di cristiano a un tener-per-vero, a un semplice fenomenismo della coscienza, significa negare l'essere cristiano. *Ed in effetti non vi sono mai stati cristiani*. Il «cristiano», quello che da due millenni si chiama cristiano, è semplicemente un fraintendimento psicologico di sé. A guardare più da vicino, dominavano in lui, *nonostante* ogni «fede», *inud*istinti – *eguali istinti*! – In tutti i tempi la «fede» è stata, per esempio in Lutero, solamente un mantello, un pretesto, un *sipario*, dietro il quale gli istinti giocavano il loro gioco -, un' *accortezza* sul dominio di *certi* istinti... La «fede» io l'ho già chiamata la vera e propria *accortezza* cristiana, – si è parlato sempre della «fede», si è *fatto* sempre e solo dell'istinto... Nell'immaginario del cristiano non si trova niente che anche soltanto sfiori la realtà; al contrario abbiamo riconosciuto nell'odio istintivo per ogni realtà l'elemento propulsivo, l'unico elemento propulsivo che è alla radice del cristianesimo. Che cosa ne segue? Che anche in *psicologicis*qui l'errore è radicale, cioè determinante dell'essenza, cioè *sostanza*. Si tiri via qui un *solo* concetto, si metta al suo posto un'unica realtà – e tutto il cristianesimo rotola nel nulla! – Visto dall'alto, questo stranissimo fra tutti i fatti, una religione non solamente condizionata dagli

errori, ma addirittura inventiva e perfino geniale *solone* gli errori che danneggiano, *solone* gli errori che avvelenano la vita e il cuore, rimane uno spettacolo per gli dèi, – per quelle divinità che sono insieme filosofi e che io per esempio ho incontrato in quei famosi dialoghi di Nasse<sup>59</sup>. Nel momento in cui *la nausea* recede da loro (*eda noi!*), esse divengono grate per lo spettacolo del cristiano; il miserabile piccolo astro che si chiama terra, merita forse solo per questo caso curioso uno sguardo divino, una divina partecipazione... Cioè non sottovalutiamo il cristiano: il cristiano, falso *fino all'innocenza*, è di gran lunga al di sopra della scimmia, – in relazione ai cristiani una nota teoria sulla nostra discendenza diventa una pura gentilezza...

#### 40

Il destino del Vangelo si decise con la morte, – fu appeso alla «croce»... Solo la morte, questa morte inaspettata e obbrobriosa, solo la croce, che in generale era riservata esclusivamente alla canaglia, – solo questo orribilissimo paradosso mise i discepoli di fronte al vero e proprio enigma: «*Chi era colui? Che cosa era quello?*» – Il sentimento scosso e offeso nel più profondo, il sospetto che una tale morte potesse essere la *confutazione* della loro causa, il terribile interrogativo: «perché proprio così?» – questo stato d'animo si capisce fin troppo bene. Qui tutto *doveva* essere necessario, avere senso, ragione, suprema ragione; l'amore di un discepolo non conosce il caso. Soltanto allora si spalancò l'abisso: «*chil'ha ucciso? chiera il suo nemico naturale?*» – questa domanda guizzò fuori come un lampo. Risposta: l'ebraismo *dominante*, la sua classe più elevata. Da questo momento ci si sentì in rivolta *contro l'ordine costituito*, in seguito si vide in Gesù *un ribelle contro l'ordine costituito*. Nella sua immagine, fino allora, era mancato questo tratto guerriero, questo tratto che dice no, che fa no; ancor più, egli ne era stato l'antitesi. Manifestamente la piccola comunità *non ha* capito proprio la cosa principale, il carattere esemplare di questo modo di morire, la libertà, la superiorità *su ogni sentimento di ressentiment*. – un segno, questo, di quanto poco in genere essa capisse di lui! In sé, con la sua morte, Gesù non poteva volere nient'altro che offrire pubblicamente la prova più forte, la *dimostrazione della sua dottrina*... Ma i suoi discepoli erano lungi dal *perdonare* questa morte, – il che sarebbe stato evangelico nel senso più alto; o addirittura dall'*offrirsi* a una stessa morte in una dolce e soave pace del cuore... Tornò a galla proprio il sentimento più antievangeliico, la *vendetta*. Non era possibile che la cosa finisse con questa morte: si aveva bisogno di «rivalsa», di «giudizio» (e però che cosa può essere ancora più antievangeliico della «rivalsa», del «castigo», del «giudicare»?). Ancora una volta venne in primo piano l'attesa popolare del messia; si fissò



l'attenzione su un momento storico: verrà il «regno di Dio» per giudicare i suoi nemici... Ma con ciò si è tutto equivocato: il «regno di Dio» come atto conclusivo, come promessa solenne! Ma il Vangelo era stato proprio l'esistenza, l'adempimento, *la realtà* di questo «regno». Proprio una tale morte *era* appunto questo «regno di Dio»... Proprio allora passarono nel tipo del maestro tutto il disprezzo e l'asprezza contro i farisei e i teologi, – e con ciò *si fece* di lui un fariseo e un teologo! D'altra parte la venerazione infuriata di queste anime completamente uscite di senno non sopportò più quella parificazione evangelica di tutti di fronte al figlio di Dio che Gesù aveva insegnata: la loro vendetta fu quella di *innalzare* Gesù in maniera aberrante, di staccarlo da loro; esattamente come una volta gli Ebrei, per vendicarsi dei loro nemici, avevano staccato da sé ed elevato a grande altezza il loro Dio. Il Dio unico e il figlio di Dio unico: entrambi prodotti del *ressentiment*...

41

– E da allora in poi emerse un problema assurdo: «Come *ha potuto* Dio permettere ciò?». A questa domanda la ragione perturbata della piccola comunità trovò una risposta assolutamente, terribilmente assurda: Dio ha offerto suo figlio *in sacrificio*, per la remissione dei peccati. E di colpo fu finita per il Vangelo! Il *sacrificio espiatorio*, e nella sua forma più repellente, più barbara, il sacrificio dell'innocente per i peccati dei colpevoli! Quale raccapricciante paganesimo!- Proprio Gesù aveva abolito il concetto stesso di «colpa», – aveva negato ogni iato tra Dio e l'uomo, *aveva vissuto* questa unità di Dio e uomo come *la sua* «lieta novella»... *Enon* come privilegio! – Da ora in poi entrano gradatamente nel tipo del Redentore: la dottrina del giudizio e del ritorno, la dottrina della morte come morte sacrificale, la dottrina della *resurrezione*, con cui è fatta sparire l'intera nozione di «beatitudine», intera e unica realtà del Vangelo – a favore di uno stato *dopo* la morte!... Paolo ha logicizzato questa concezione, questa *asceità* di concezione, con quella sfrontatezza rabbinica che lo contraddistingue in tutto e per tutto, affermando: «Se Cristo non è risorto dalla morte, allora la nostra fede è vana»<sup>60</sup>. E di colpo scaturì dal Vangelo la più spregevole di tutte le promesse inaudibili, *la spudorata* dottrina dell'immortalità personale... Paolo stesso la insegnò ancora come *ricompensa*...

42

Si vede *che cosa* era finito con la morte sulla croce: un nuovo inizio, assolutamente originale, di un movimento pacifista buddhistico, di una effettiva *enon* solo promessa *felicità in terra*. Giacché questa rimane – l'ho già

rilevato – la differenza fondamentale tra le due religioni dell'*décadence*: il buddhismo non promette ma mantiene, il cristianesimo promette tutto ma *non mantiene nulla*. – Alla «lieta novella» seguì da presso la *peggiore di tutte*: quella di Paolo. In Pao-lo si incarna il tipo opposto a quello del «lieto nunzio», il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio. *Che cosa mai non ha sacrificato all'odio questo disangelista!*<sup>61</sup> Anzitutto il Redentore: lo inchiodò alla *suacroce*. La vita, l'esempio, la dottrina, la morte, il senso e il diritto di tutto il Vangelo – niente esistette più quando questo falsario ispirato dall'odio capì di che cosa soltanto poteva aver bisogno. *Nondella realtà, nondella verità storica!*... E ancora una volta l'istinto pretesco dell'Ebreo perpetrò lo stesso grande delitto contro la storia, – cancellò semplicemente l'ieri e l'avant'ieri del cristianesimo, *si inventò una storia del primo cristianesimo*. Ancor più: falsificò ancora una volta la storia di Israele, affinché apparisse come la preistoria della *suagesta*: tutti i profeti avevano parlato del *suo* «Redentore»... Più tardi la Chiesa falsificò addirittura la storia dell'umanità in modo da farla divenire la preistoria del cristianesimo... Il tipo del Redentore, la dottrina, la pratica di vita, la morte, il senso della morte, perfino il dopo della morte – niente restò intatto, niente rimase anche soltanto simile alla realtà. Paolo spostò semplicemente il centro di gravità di tutta quell'esistenza *dopo* questa esistenza, – nella menzogna del Gesù «risuscitato». Egli non poteva in fondo aver bisogno della vita del Redentore, – aveva bisogno della morte sulla croce *e di qualcos'altro ancora*... Ritenere sincero un Paolo che aveva la sua patria nella sede principale dell'illuminismo stoico, quando da un'allucinazione si imbastisce la *prova della sopravvivenza* del Redentore, o anche solamente prestar fede al suo racconto quando narra di aver avuto questa allucinazione, sarebbe una *veraniaiserie* da parte di uno psicologo: Paolo voleva il fine, *dunque* voleva anche il mezzo... Ciò che egli stesso non credeva, gli idioti tra cui gettò la *suadottrina*, lo credettero. – Il *suobisogno* era la *potenza*; con Paolo il prete volle ancora una volta pervenire alla potenza, – poteva aver bisogno solo di concetti, dottrine, simboli con cui si tiranneggiano le masse, si formano greggi. *- Quale fu la sola cosa che più tardi Maometto prese a prestito dal cristianesimo?* L'invenzione di Paolo, il suo mezzo per la tirannia sacerdotale, per la formazione dei greggi, la fede nell'immortalità *- ossia la dottrina del «giudizio»*...

Se si sposta il centro di gravità della *vita non nella vita*, ma nel-1' «aldilà» – *nel nulla*-, allora si è tolto affatto alla vita il centro di gravità. La grande menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni ragione, ogni natura

nell'istinto, – tutto ciò che di benefico, di secondo alla vita, di garante dell'avvenire è negli istinti, suscita ormai diffidenza. Vivere *in un modo* per cui vivere non ha più *sensu*, *questo* diventa adesso il «senso» della vita... A che scopo il civismo, la gratitudine ancora per origine e antenati, a che scopo collaborare, confidare, promuovere e avere di mira un qualunque bene comune?... Altrettante «tentazioni», altrettante deviazioni dalla «retta via» - «Una sola cosa è necessaria»...<sup>62</sup> Che ognuno come «anima immortale» stia a parità con ogni altro, che nella totalità degli esseri la «salvezza» di ogni individuo possa rivendicare un'eterna importanza, che piccoli baciapile e mentecatti per tre quarti possano immaginarsi che per amor loro le leggi della natura vengano costantemente *infrante* - un tale accrescimento all'infinito di ogni specie di egoismo spinto fino alla spudoratezza non potrà mai essere bollato con abbastanza disprezzo. E tuttavia il cristianesimo deve la sua *vittoria* a questa miserabile lusinga della vanità personale, – proprio con ciò esso ha guadagnato alla sua causa tutti i falliti, i sobillatori, i perdenti, tutta la feccia e la schiuma dell'umanità. La «salute dell'anima» significa, in chiari termini: «il mondo gira intorno a me»... Il veleno della dottrina: «*parità* di diritti per tutti» è stato disseminato dal cristianesimo nel modo più sistematico; dagli angoli più segreti dei cattivi istinti il cristianesimo ha condotto una guerra mortale contro ogni senso di venerazione e di distanza tra uomo e uomo, vale a dire contro il *presupposto* di ogni elevazione, di ogni crescita della cultura, – con il risentimento delle masse si è forgiata la sua *arma principale* contro di noi, contro tutto quanto v'è di nobile, lieto, magnanimo sulla terra, contro la nostra felicità sulla terra... L'«immortalità» concessa a ogni Pietro e Paolo è stata finora il più grande, il più maligno attentato a ogni *nobile* umanità. - E non sottovalutiamo la sciagura che, provocata dal cristianesimo, si è insinuata fin nella politica! Nessuno ha più oggi il coraggio di affermare diritti speciali, diritti di sovranità, un sentimento di rispetto di sé e dei suoi pari, – un *pathos della distanza*... La nostra politica è *malata* di questa mancanza di coraggio! – L'aristocraticità del sentire è stata minata nel modo più sotterraneo dalla menzogna dell'uguaglianza delle anime; e se la fede nel «privilegio del maggior numero» fa *efarà* rivoluzioni, è il cristianesimo, non se ne dubiti, sono i giudizi di valore *cristiani*, che ogni rivoluzione semplicemente traduce in sangue e crimine! Il cristianesimo è una sollevazione di tutto quanto striscia al suolo contro ciò che sta *in alto*; il Vangelo degli «umili», *rende* umili, abbassa...

– I Vangeli sono una testimonianza inestimabile della corruzione già inarrestabile *in seno* alla prima comunità. Ciò che Paolo portò a termine più

tardi col cinismo logico di un rabbino, fu tuttavia solo il processo di degradazione che aveva avuto inizio con la morte del Redentore. – Questi Vangeli non si possono leggere con abbastanza cautela; dietro ogni parola nascondono le loro difficoltà. Confesso, e mi si vorrà perdonare ciò, che proprio per questo essi costituiscono un piacere di prim'ordine per uno psicologo, – come *antitesi* di ogni corruttela ingenua, come la raffinatezza per eccellenza, come arte consumata della corruttela psicologica. I Vangeli stanno a sé. La Bibbia in genere non tollera paragoni. Si è tra Ebrei: *primopunto* di vista per non perdere qui completamente il filo. La dissimulazione di sé nella «santità», che qui diventa addirittura genio e che altrimenti, tra i libri e gli uomini, non è mai stata raggiunta neanche approssimativamente, questa coniazione di parole e gesti falsi elevato ad *arte*, non è il caso di una qualche attitudine individuale, di una qualche natura d'eccezione. Per questo ci *vuolera*zza. Nel cristianesimo, come arte di mentire santamente, l'intero ebraismo, una serissima propedeutica e tecnica ebraica plurisecolare, attinge la sua estrema maestria. Il cristiano, questa *ultima ratio* della menzogna, è ancora una volta l'Ebreo – anzi *irrevolte*... – La volontà di impiegare per principio solo concetti, simboli, atteggiamenti che sono comprovati dalla prassi del prete, l'istintivo rifiuto di ogni *altra* prassi, di ogni *altra* specie di prospettiva di valore e di utilità – questo non è soltanto tradizione, è *eredità*: è solo in quanto eredità anche opera come natura. Tutta l'umanità, le teste migliori delle epoche migliori (tranne una, che forse è solo un mostro d'umanità) si sono lasciate ingannare. Si è letto il Vangelo come *libro dell'innocenza*... Neanche un piccolo cenno alla maestria con cui qui si è recitata la commedia. – Certo, se noi *livedessimo*, anche solo di sfuggita, tutti questi strambi bigotti e santi artefatti, sarebbe finita, – e proprio perché *io* non so leggere le parole senza vedere i gesti, *l'ho fatta finita con loro*... Non sopporto in loro una certa maniera di levare gli occhi al cielo. – Per fortuna, per la stragrande maggioranza degli uomini i libri non sono che *letteratura* - Non bisogna lasciarsi ingannare: «non giudicate!»<sup>63</sup> dicono, ma mandano all'inferno tutti quelli che intralciano loro il cammino. Lasciando giudicare Dio, giudicano essi stessi; glorificando Dio, glorificano se stessi; *esigendo* proprio quelle virtù di cui sono capaci - ancor più: di cui hanno bisogno per mantenere le loro posizioni -, si danno grandi arie di battersi per la virtù, di lottare per il trionfo della virtù. «Noi viviamo, moriamo, ci sacrifichiamo *per il bene*» (la «verità», la «luce», il «regno di Dio»). In verità fanno ciò che non possono non fare. Mentre al modo delle gatte morte si barcamenano, se ne stanno rincantucciati e menano nell'ombra una vita d'ombra, si fanno di ciò *undovere*, un dovere appare la loro vita di umiltà, come umiltà essa è una prova in più di devozione... Ah, questa umile, casta, misericordiosa specie di bugiardaggine! «Per noi testimonierà la virtù

stessa»...<sup>64</sup> Si leggano i Vangeli come libri di seduzione con *la morale* - la morale è messa sotto sequestro da questa genterella, – essi sanno quanto la morale sia importante! – Con la morale l'umanità vien *menata per il naso* nel modo migliore! La realtà è che qui la più consapevole *boria degli eletti* recita la commedia della modestia. Si sono messi da una parte una voi a per tutte, dalla parte della verità, *sé stessi*, la «comunità», i «buoni e giusti» – e dall'altra il resto, «il mondo»... Questa è stata la forma più funesta di mania di grandezza che sia finora esistita sulla terra; piccoli aborti di baciapile e mentitori cominciarono a rivendicare per sé i concetti di «Dio», di «verità», di «luce», di «spirito», di «amore», di «sapienza», di «vita», quasi come sinonimi di sé, per tener lontano da sé il «mondo»; piccoli Ebrei al superlativo, maturi per ogni tipo di manicomio, rivoltarono generalmente i valori in direzione di *sé stessi*, come se il «cristiano» soltanto fosse il senso, il sale, la misura e anche il *giudizio finale* di tutto il resto... Tutta questa sciagura fu resa possibile dal semplice fatto che v'era già nel mondo una specie affine, affine per razza, di mania di grandezza, quella *ebraica*. Non appena si spalancò l'abisso tra Ebrei ed Ebrei-cristiani, a questi ultimi non rimase altra scelta che usare *contro* gli Ebrei stessi i medesimi procedimenti di autoconservazione che erano suggeriti dall'istinto ebraico, mentre gli Ebrei li avevano usati fino allora soltanto contro tutto quello che *non* era ebraico. Il cristiano è solo un Ebreo di confessione «più libera». -

4565

– Do un paio di campioni di ciò che questa gentucola si è messa in testa, di ciò che *ha messo in bocca* al suo maestro: tutte confessioni di «anime belle».

«E se vi sono di quelli che non vi ricevono e non vi ascoltano, andatevene via di là e scuotetevi la polvere dai piedi, a testimonianza contro di loro. In verità vi dico: a Sodoma e a Gomorra, nel giorno del giudizio, toccherà una sorte più sopportabile che a quella città» (*Marco, 6, 11*) – Quanto è *evangelico*!...

«E se uno scandalizzasse uno di questi pargoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli appendessero al collo una pietra da macina e lo gettassero in mare» (*Marco, 9, 42*) – Quanto è *evangelico* - col...

«Se il tuo occhio ti dà scandalo, strappalo via da te. Per te è meglio entrare nel regno di Dio con un occhio solo che avere due occhi ed essere gettato nel fuoco dell'Inferno, dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue» (*Marco, 9, 47*) – Non è che si pensi proprio all'occhio...

«In verità vi dico, ci sono alcuni qui che non assaporeranno la morte prima di aver visto arrivare con potenza il regno di Dio...» (*Marco, 9, 1*) - *Bella menzogna*, leone...<sup>66</sup>

«Chi mi vuole seguire rinneghi se stesso, si prenda la sua croce e mi segua. *Perché...*»<sup>67</sup>(*Nota di uno psicologo*. La morale cristiana è confutata dai suoi «perché»: le sue giustificazioni confutano, – questo è cristiano). (*Marco*,8,34)

«Non giudicate,*affinché* non siate giudicati. Con quella misura con cui misurerete, sarete *voi* *stessi* misurati.»(*Matteo*,7, 1) – Quale idea della giustizia, da parte di un giudice «giusto»!...

«Giacché se voi amate quelli che vi amano,*quale premio meritatè?*Non fanno forse lo stesso anche i pubblicani? E se siete amorevoli soltanto con i vostri fratelli,*che cosa fate di speciale?*Non fanno forse lo stesso anche i pubblicani?»(*Matteo*, 5, 46) – Principio del-F«amore cristiano»: alla fine esso vuol essere *benpagato*...

«Giacché se *voi* non perdonate agli uomini le loro colpe, neppure il Padre vostro che è nei cieli perdonerà le vostre» (*Matteo*, 6, 15)- Molto compromettente per il suddetto «Padre»...

«Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù»(*Matteo*,6, 33) – Tutte queste cose: cioè nutrimento, vestiti, tutto l'occorrente della vita. *Un errore*,per parlare modestamente... Subito dopo appare Dio come sarto, almeno in certi casi...

«Rallegratevi dunque ed esultate,*giacché* guarda, la vostra ricompensa sarà grande in cielo. Così infatti i loro padri fecero ai profeti»(*Luca*,6, 23) - *Spudorata*plebaglia! Si paragona già ai profeti...

«Non sapete che siete il tempio di Dio e che lo spirito di Dio abita in voi? Se qualcuno distruggerà il tempio di Dio,*Dio distruggerà lui*: giacché il tempio di Dio è sacro,*e quello siete voi*» (*Paolo*,1Cor. 3, 16) – Roba del genere non si può disprezzare abbastanza...

«Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se il mondo deve essere giudicato *davoi*,non siete forse abbastanza capaci di giudicare cose minori?»(*Paolo*,1Cor. 6, 2) -Purtroppo non è solo il discorso di un mentecatto... Questo*spaventoso impostore*continua letteralmente così: «Non sapete che noi giudicheremo gli angeli? E quanto più allora le cose del mondo!»...

«Non ha Dio mutato in stoltezza la saggezza di questo mondo? Poiché, mentre il mondo con la sua sapienza non ha riconosciuto Dio nella sua sapienza, è ben piaciuto a Dio rendere beati con prediche insensate coloro che vi credono... Non molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili sono chiamati. Bensì le cose che sono stolte davanti al mondo,*Dio le ha scelte*per confondere i sapienti; e le cose che sono deboli davanti al mondo, Dio le ha scelte per confondere le forti. E le cose ignobili di questo mondo e quelle spregevoli e quelle che non sono, Dio le ha scelte per ridurre a nulla quelle che sono. Affinché davanti a lui nessuna carne si vanti»(*Paolo*,1Cor. 20 e segg.) – Per*comprendere*questo passo, una testimonianza di primissimo ordine per la

psicologia di ogni morale dei ciandala, si legga la prima dissertazione della mia *Genealogia della morale*: in essa è stata messa in luce per la prima volta la contrapposizione tra una morale *aristocratica* e una morale dei ciandala, nata dal risentimento e dalla vendetta impotente. Paolo è stato il più grande di tutti gli apostoli della vendetta...

46

-*Che cosa ne consegue?* Che si fa bene a mettersi i guanti, quando si legge il Nuovo Testamento. La vicinanza di tanta sporcizia quasi vi ci costringe<sup>68</sup>. Noi non sceglieremmo di avere commercio con «primi cristiani» più che con Ebrei polacchi. Non che si senta il bisogno di una qualsiasi obiezione nei loro confronti... Né gli uni né gli altri mandano un buon odore. – Inutilmente sono andato in cerca, nel Nuovo Testamento, anche di un solo tratto simpatico; in esso non c'è niente che sia libero, benigno, schietto, probò. Qui non c'è stato ancora neanche un primo inizio di umanità, – mancano gli istinti di *pulizia*... Nel Nuovo Testamento ci sono soltanto istinti *cattivi*, non c'è neppure il coraggio di questi cattivi istinti. Tutto è viltà, tutto in esso è un chiudere gli occhi, un inganno di sé. Ogni altro libro diventa pulito, quando appunto si è letto il Nuovo Testamento. Per fare un esempio, io ho letto con rapimento, immediatamente dopo Paolo, quel graziosissimo, petu\_antissimo schernitore di Petronio, del quale si potrebbe dire quello che Domenico Boccaccio scrisse al duca di Parma su Cesare Borgia: «è tutto festo»<sup>69</sup> – immortabilmente sano, immortabilmente sereno e bennato... Questi piccoli bigotti, cioè, sbagliano i loro conti nella cosa principale. Attaccano, ma tutto ciò che è da essi attaccato è per ciò stesso *eccellente*. Chi è attaccato da un «primo cristiano» *non* resta insudiciato... All'inverso è un onore avere i «primi cristiani» coltro di sé. Non si legge il Nuovo Testamento senza concepire una predilezione per ciò che in esso è maltrattato, – per non parlare della «sapienza di questo mondo», che uno sfrontato fanfarone cerca invano di confondere «con predica insensata»...<sup>70</sup> Ma perfino i farisei e gli scribi traggono vantaggio da una tale sorta di avversari: devono pur aver avuto un valore, per essere odiati in una maniera così indecorosa. Ipocrisia – questo sarebbe un rimprovero che i «primi cristiani» *potrebbero* fare? – Alla fine si trattava di privilegiati: questo basta, l'odio dei ciandala non ha bisogno di altre ragioni. Il «primo cristiano» – e io temo anche l'«ultimo cristiano», *che forse arriverò ancora a conoscere* – è per profondissimo istinto un ribelle contro tutto ciò che è privilegiato, – egli vive, lotta sempre per la «*parità* dei diritti»... A guardar bene, non ha scelta. Se si vuol essere, per la propria persona, un «eletto di Dio» – o un «tempio di Dio», o un «giudice degli angeli» -, ogni altro principio di scelta, per esempio in base

alla rettitudine, allo spirito, alla virilità e alla fierezza, alla bellezza e alla libertà del cuore, è semplicemente «mondo», -*il male in sé*... Morale: ogni parola in bocca a un «primo cristiano» è una menzogna, ogni azione che egli compie è una istintiva falsità, – tutti i suoi valori, tutti i suoi fini sono perniciosi, mentre *colui che* da lui odiato, *ciò che* da lui odiato, *ha valore*... Il cristiano, il prete cristiano in special modo, è *undiscrimine dei valori*– Devo ancora dire che in tutto il Nuovo Testamento si incontra *auriunica* figura che merita di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prenderesul *serioun* affare tra Ebrei – a ciò egli non sa persuadersi. Un Ebreo in più o in meno – che importanza può avere?... Il superiore scherno di un Romano davanti al quale si fa uno spudorato abuso della parola «verità», ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parolache *ha valore*, – che è la sua critica, il suo *annientamentostesso*: «Che cos'è la verità?»...71

– Quello che *cidivide* non è che noi non ritroviamo un Dio né nella storia né nella natura e nemmeno dietro la natura, – bensì che noi sentiamo ciò che è stato venerato come Dio non come «divino», sibbene come miserando, come assurdo, come dannoso; non soltanto come errore, bensì come *delitto contro la vita*... Noi neghiamo Dio come Dio... Se questo Dio dei cristiani ci fosse *dimostrato*, sapremmo credere in lui ancora meno. – In una formula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*72 -. Una religione come il cristianesimo, che in nessun punto entra in contatto con la realtà, e che crolla subito non appena la realtà, anche in un solo punto, fa valere i suoi diritti, dev'essere logicamente nemica mortale della «sapienza del mondo», voglio dire *della scienza*, – essa approverà tutti i mezzi con cui la disciplina dello spirito, la purezza e il rigore nelle cose di coscienza dello spirito, la superiore freddezza e libertà dello spirito possono essere avvelenati, calunniati, resi *malfamati*. La «fede» come imperativo è il veto contro la scienza, -*in praxi* la menzogna a ogni costo... Paolo *capì* che la menzogna – che «la fede» era necessaria; più tardi la Chiesa capì a sua volta Paolo. Quel «Dio» che Paolo si inventò, un Dio che «confonde la sapienza del mondo» (in senso stretto le due grandi avversarie di ogni superstizione, filologia e medicina), è in verità soltanto la risoluta *decisione* in tal senso di Paolo stesso. Chiamare «Dio» la propria volontà, *thora*, è protoebraico. Paolo *vole* confondere «la sapienza del mondo»: i suoi nemici sono i *buoni* filologi e medici di scuola alessandrina -, è a loro che egli fa la guerra. In realtà non si può essere filologi e medici senza essere nello stesso tempo anche *anticristiani*. Come filologi si guarda infatti *dietro* i «libri sacri», come medici *dietro* la depravazione fisiologica del



cristiano tipico. Il medico dice «incurabile», il filologo dice «imbroglio»...

4873

– Si è veramente compresa la famosa storia che sta all’inizio della Bibbia, – della paura infernale di Dio per *lascienza*?... Non la si è compresa. Questo, che è il libro dei preti per eccellenza, comincia com’è naturale con la grande difficoltà interiore del prete: *eglicorre* solo un grande pericolo, *per conseguenza* Dio corre solo un grande pericolo –.

Il vecchio Dio, tutto «spirito», tutto gran sacerdote, tutto perfezione, passeggia nel suo giardino. Solo che si annoia. Contro la noia, anche gli Iddii lottano invano. Allora che cosa fa? Inventa l’uomo, –l’uomo è divertente... Ma guarda un po’, anche l’uomo si annoia. La misericordia di Dio, per l’unica pena che tutti i paradisi hanno in sé, non conosce limiti: egli creò subito anche altri animali. *Primosbaglio* di Dio: l’uomo trovò che gli animali non erano divertenti, – spadroneggiava tra loro, non voleva neanche essere «animale». Per conseguenza Dio creò la donna. E in realtà la donna mise fine alla noia, – ma anche ad altre cose! La donna fu il *secondosbaglio* di Dio. «La donna è per sua natura serpente, Èva»<sup>74</sup> – questo sa ogni prete; «dalla donna viene *ognisciatura* nel mondo» – anche questo sa ogni prete. «*Per conseguenza* da essa viene anche *lascienza*»... Solo tramite la donna l’uomo imparò a gustare dall’albero della conoscenza. Che cosa era accaduto? Il vecchio Dio fu preso da una paura infernale. L’uomo stesso era diventato il suo *sbagliopiù grande*, egli si era creato un rivale, la scienza rende *uguali a Dio*, – con i preti e gli dèi è finita, se l’uomo diventa scientifico! –*Morale*: la scienza è il proibito in sé, – essa soltanto è proibita. La scienza è il *primo peccato*, il germe di tutti i peccati, il *peccato originale*. *Questa soltanto è la morale*. «*Non conoscerai*»: il resto consegue da ciò. – La paura infernale di Dio non gli impediva di essere accorto. Come ci *sidifendeva* dalla scienza? Ciò divenne per molto tempo il suo problema principale. Risposta: cacciamo l’uomo dal paradiso! La felicità, l’ozio fanno venire i pensieri, – tutti i pensieri sono cattivi pensieri... L’uomo *non deve pensare*. – E il «prete in sé» inventa il bisogno, la morte, il pericolo mortale della gravidanza, ogni specie di miseria, vecchiaia, fatica, la *malattiasoprattutto*, – tutti mezzi per combattere la scienza! Il bisogno *non permette* all’uomo di pensare... E ciò nonostante! Orribile! L’opera della conoscenza si innalza, dà l’assalto al cielo, annunciando il crepuscolo degli dèi, – cosa fare? – Il vecchio Dio inventa la *guerra*, divide i popoli, fa in modo che gli uomini si annientino tra loro (i preti hanno sempre avuto bisogno della guerra...). La guerra – tra l’altro una grande *guastafeste* della scienza! – Incredibile! La conoscenza, *Xemancipazione dal prete*. cresce lo stesso, ad onta

della guerra. – E al vecchio Dio viene in mente un'ultima decisione: «l'uomo è diventato scientifico, -non ce niente da fare, si deve affogarlo!»...75

49

Mi si è capito. L'inizio della Bibbia contiene *Xinter* psicologia del prete. – Il prete conosce solo un grande pericolo, e questo è la scienza – il concetto sano di causa ed effetto. Ma la scienza prospera nel suo complesso solo in situazioni felici, – bisogna avere tempo *superfluo*, spirito *superfluo*, per «conoscere»... «*Per conseguenza* bisogna rendere l'uomo infelice» – questa è stata in ogni tempo la logica del prete. – Si indovina già *che cosa*, in conformità di questa logica, sia venuto in tal modo al mondo: – il «*peccato*»... Il concetto di colpa e di castigo, tutto l'«ordinamento etico del mondo» sono stati inventati *controla* scienza, – *control* riscatto dell'uomo dal prete... L'uomo *non* deve guardare fuori, deve guardare dentro di sé; non deve, da discente, guardare *dentro* le cose con avvedutezza e circospezione; in genere non deve affatto guardare: *deve soffrire*... E deve soffrire in modo da avere in ogni momento bisogno del prete. – Via i medici! *Ce bisogno di un Salvatore!* – Il concetto di colpa e castigo, ivi compresa la dottrina della «grazia», della «redenzione», della «remissione» - *menzogna* da cima a fondo e senza alcuna realtà psicologica – sono state inventate per distruggere il *senso causale* dell'uomo; sono l'attentato contro il concetto di causa ed effetto! – *Enon* un attentato col pugno, col coltello, colla schiettezza nell'odio e nell'amore! Bensì architettato in base agli istinti più vili, più astuti, più bassi! Un attentato *da preti*! Un attentato *da parassiti*! Un vampirismo di squallide sanguisughe sotterranee!... Se le conseguenze naturali di un'azione non sono più «naturali», ma vengono pensate come determinate da fantasmi concettuali della superstizione, da «Dio», dagli «spiriti», dalle «anime», semplicemente come conseguenze «moralì», come ricompensa, castigo, avvertimento, strumento educativo, i presupposti della conoscenza sono distrutti, - *si è perpetrato il più grande delitto contro l'umanità*-. Il peccato, sia detto ancora una volta, questa forma di autodeturpamento dell'uomo per eccellenza, è stato inventato per rendere impossibile scienza, cultura, ogni elevazione e finezza dell'uomo; il prete *domina* grazie all'invenzione del peccato -.

50

– Non posso dispensarmi, a questo punto, dal fornire una psicologia della «fede», dei «credenti», ad utile, com'è logico, proprio dei credenti. Se ancor oggi non mancano di quelli che non sanno quanto sia *indecoroso* essere «credenti» - *oun* segno di *décadence*, di una volontà di vivere spezzata -, domani

già lo sapranno. La mia voce raggiunge anche i duri d'orecchio. – Sembra, a meno che io non abbia capito male, che ci sia tra i cristiani una specie di criterio della verità che si chiama «la prova di forza». «La fede rende beati: *dunque* essa è vera». – Qui si potrebbe obiettare anzitutto che proprio il rendere beati non è dimostrato ma solo *promesso*; la beatitudine è collegata alla condizione della «fede», – *si diventerà beati* perché si crede... *Ma* effettivamente accada quello che il prete promette al credente per T«aldilà» inaccessibile a ogni controllo, con che cosa si proverebbe ciò? -La pretesa «prova di forza» è dunque in fondo a sua volta soltanto un credere che non mancherà l'effetto che ci si ripromette dalla fede. In una formula: «io credo che la fede renda beati; *-per conseguenza* essa è vera». – Ma con ciò siamo già alla fine. Questo «per conseguenza» sarebbe *Yabsurdum* stesso come criterio della verità. – Ma poniamo, con una certa accondiscendenza, che il rendere beati con la fede sia provato-*non* soltanto desiderato, *non* soltanto promesso dalla bocca alquanto sospetta di un prete: sarebbe mai la beatitudine, – parlando tecnicamente, il piacere, una prova della verità? Lo è tanto poco da fornire quasi la prova contraria e in ogni caso il massimo sospetto nei confronti della «verità», quando i sentimenti di piacere mettono bocca nella questione «che cosa è vero». La prova del «piacere» è una prova che vale *per* il «piacere», – niente di più; dove mai, per tutto Toro del mondo, sarebbe stabilito che precisamente i giudizi *ver* procurino più piacere di quelli falsi e, secondo un'armonia prestabilita, si portino dietro con necessità sentimenti gradevoli? – L'esperienza di tutti gli spiriti rigorosi, di tutti gli spiriti di costituzione profonda insegna *il contrario*. Ci si è dovuto strappare con la lotta ogni pezzetto di verità, e per questo si è dovuto abbandonare quasi tutto quello a cui sono normalmente attaccati il nostro cuore, il nostro amore e la nostra fiducia nella vita. Ci vuole per questo grandezza d'animo: il servizio della verità è il servizio più duro. – Che cosa significa mai essere *onesti* nelle cose dello spirito? Significa che si è severi contro il proprio cuore, che si disprezzano i «bei sentimenti», che ci si fa un caso di coscienza per ogni Sì e No -La fede rende beati: *per conseguenza* essa mente...

Che in certi casi la fede renda beati, che la beatitudine per un'idea fissa non basti a rendere un'idea *vera*, che la fede non sposti le montagne, *ma faccia sorgere* montagne dove non ce ne sono: un rapido giro in un *manicomio* chiarisce abbastanza le cose al riguardo. Certo *non* nei confronti del prete: giacché per istinto quello nega che la malattia sia malattia e il manicomio manicomio. Il cristianesimo *ha bisogno* della malattia, all'incirca

come la greccità ha bisogno di un eccesso di salute, – quello *direnderemalati* è il vero intento recondito dell'intero sistema di operazioni salvifiche della Chiesa. E la Chiesa stessa – non è essa il manicomio cattolico come estremo ideale? – La terra in genere come manicomio? – Uomo religioso, quale la Chiesa *lo vuole*, è un tipico *décadent*; il momento in cui una crisi religiosa si impadronisce di un popolo, è ogni volta contrassegnato da epidemie nervose; il «mondo interiore» dell'uomo religioso somiglia tanto al «mondo interiore» degli esagitati e degli esausti da potersi scambiare con esso; gli stati «supremi», che il cristianesimo ha innalzato sull'umanità come il valore di tutti i valori, sono forme epi-lettoidi, – la Chiesa ha proclamato santi *in majorem dei honorem* solo matti e grandi impostori... Mi sono permesso una volta di definire tutto il *training* cristiano di espiazione e salvezza<sup>76</sup> (che oggi si studia al meglio in Inghilterra) una *folte circulaire* recoltivata metodica-mente, com'è naturale, su un terreno a ciò già predisposto, vale a dire ammorbato da cima a fondo. Non è facoltà di nessuno divenire cristiano: non si è «convertiti» al cristianesimo, – bisogna per ciò essere abbastanza malati... Noialtri, che abbiamo il *coraggio* della salute e anche del disprezzo, come potremmo *no* in disprezzare una religione che insegna a fraintendere il corpo? Che non vuole sbarazzarsi della superstizione delle anime? Che fa un «merito» della nutrizione insufficiente? Che combatte nella salute una specie di nemico, di diavolo, di tentazione? Che si è persuasa che si possa portare in giro un'«anima perfetta» in un cadavere di corpo, e che ha avuto bisogno a tal fine di fabbricarsi un nuovo concetto di «perfezione», un'essenza esangue, malaticcia e idiotamente esaltata, la cosiddetta «santità», – santità, essa stessa solo una serie di sintomi del corpo depauperato, snervato, irreparabilmente guastato?... Il movimento cristiano, come movimento europeo, è fin dal principio un movimento collettivo di ogni genere di elementi di scarto e di rifiuto: – col cristianesimo esso mira alla potenza. *Non* esprime il declino di una razza, è un aggregato di forme di decadenza di ogni provenienza che si accalcano e si cercano. *Non* fu, come si crede, la corruzione dell'antichità stessa, dell'*nobile* antichità, ciò che rese possibile il cristianesimo: all'idiozia erudita che ancor oggi sostiene una cosa del genere non ci si potrà mai opporre con abbastanza durezza. Nell'epoca in cui gli strati malati, corrotti dei ciandala si cristianizzarono in tutto *Yimperium*, vigeva nella sua forma più bella e matura proprio il *tipo contrario*, l'aristocraticità. Ma il grande numero divenne padrone; il democraticismo degli istinti cristiani *riportò vittoria*... Il cristianesimo non era «nazionale», non era condizionato dalla razza, – si rivolgeva a ogni specie di diseredati della vita, aveva i suoi alleati dappertutto. Il cristianesimo ha alla sua base il rancore dei malati, l'istinto rivolto *contro* i sani, *controlla* salute. Tutto ciò che è ben conformato, fiero, prepotente,

soprattutto la bellezza, gli fa male agli occhi e alle orecchie. Ricordo nuovamente l'inestimabile parola di Paolo: «Quello che per il mondo è *debole*, quello che per il mondo è *insensato*, quello che per il mondo è *ignobile e spregevole*, Dio lo ha eletto»<sup>77</sup>: questa era la formula, in hoc signo ladécadencevinse. - Dio in croce - si continua a non capire i terribili pensieri che si nascondono dietro questo simbolo? - Tutto ciò che soffre, tutto ciò che è messo in croce è divino... Noi tutti siamo messi in croce, per conseguenza noi siamo divini... Noi soltanto siamo divini... Il cristianesimo fu una vittoria, un *più nobile* sentire ne fu distrutto, - il cristianesimo è stato finora la più grande sciagura dell'umanità. -

52

Il cristianesimo sta anche in contrasto con ogni *intelletto* ben fatto, - come ragione cristiana esso può usare solo la ragione malata, abbraccia il partito di tutto quel che è idiota, scaglia il suo anatema contro lo «spirito», contro la *superbia* dello spirito sano. Dal momento che la malattia fa parte dell'essenza del cristianesimo, anche lo stato tipicamente cristiano, «la fede», *deve* essere una forma morbosa, tutte le vie diritte, oneste, scientifiche che portano alla conoscenza *devono* essere rifiutate dalla Chiesa come vie *proibite*. Già il dubbio è un peccato... L'assoluta mancanza di pulizia psicologica nel prete - che si tradisce nello sguardo - è un fenomeno *conseguente* alla *décadence*, - non c'è che da osservare le donne isteriche o altrimenti i ragazzi affetti da rachitismo, per vedere con che regolarità la falsità istintiva, il piacere di mentire per mentire, l'incapacità di avere sguardi e passi diritti siano espressioni di *décadence*. «Fede» significa non-voler-sapere quello che è vero. Il pietista, il sacerdote di entrambi i sessi è falso *perché* è malato: il suo istinto *esige* che la verità non si faccia valere in nessun punto. «Ciò che rende malati è *buono*; ciò che viene dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, dalla potenza è *cattivo*». così sente il credente. *La mancanza di libertà rispetto alla menzogna* - da ciò riconosco ogni teologo predestinato. - Un altro segno distintivo del teologo è la sua *incapacità di filologia*<sup>78</sup>. Per filologia bisogna qui intendere, in un senso molto generale, l'arte di leggere bene, - il sapere, leggendo, ricevere i fatti *senza* falsificarli con l'interpretazione, *senza* perdere, per il desiderio di comprendere, la prudenza, la pazienza e la sottigliezza. La filologia come *ephexis*<sup>79</sup> nell'interpretazione, che si tratti di libri, di novità giornalistiche, di destini o di fatti meteorologici, - per non parlare della «salvezza dell'anima»... Il modo in cui un teologo, non importa se a Berlino o a Roma, interpreta un «passo della Scrittura» o una esperienza interiore, una vittoria dell'esercito nazionale, per esempio alla luce superiore dei salmi di David, è sempre talmente *ardito*, che allora un filologo fa

salta fino al soffitto. E che cosa mai dovrebbe fare, quando pietisti e altre vacche di Svevia trasformano, con l'aiuto del «dito di Dio», la misera quotidianità e il fumo delle stanzette della loro esistenza, in un miracolo di «grazia», di «provvidenza», di «esperienze salvifiche»!<sup>80</sup> Il più modesto dispendio di spirito, per non parlare di *didecoro*, dovrebbe portare questi interpreti a convincersi della perfetta puerilità e indegnità di un tale abuso della divina prestidigitazione. Se si avesse in corpo una qualunque, anche minima misura di devozione, un Dio che al momento opportuno ci cura del raffreddore o che in un attimo ci fa salire in carrozza proprio quando si scatena un acquazzone, dovrebbe essere per noi un Dio così assurdo che si dovrebbe abolirlo, anche se esistesse. Un Dio come domestico, come portalettere, come venditore di almanacchi, – in fondo una parola per la specie più stupida di tutti i casi fortuiti... La «divina provvidenza», alla quale ancora oggi crede all'incirca ogni terza persona nella «Germania colta», sarebbe un'obiezione contro Dio, quale più forte non potrebbe essere affatto pensata. E in ogni caso è un'obiezione contro i Tedeschi!...

– Che *imartiri* dimostrino qualcosa per la verità di una causa è così poco vero, che io vorrei negare che un martire in genere abbia mai avuto qualcosa a che fare con la verità. Nel tono col quale un martire getta in faccia al mondo il suo tener-per-vero, si esprime già un grado così basso di rettitudine intellettuale, una tale *ottusità* per la questione della verità, che non si ha mai bisogno di confutare un martire. La verità non è niente che uno abbia e un altro non abbia: così possono pensare sulla verità al massimo contadini o apostolici contadini alla maniera di Lutero. Si può essere sicuri che, a seconda del grado di coscienza nelle cose dello spirito, la modestia, anzi la *moderazione* diventerà su questo punto sempre più grande. In cinque cose *sapere*, e con mano delicata rifiutare di sapere *in altre*... «Verità», come intende la parola ogni profeta, ogni settario, ogni spirito libero, ogni socialista, ogni uomo di Chiesa, è una perfetta dimostrazione che non si è fatto ancora nemmeno il primo passo in quella disciplina dello spirito e in quel superamento di sé che sono necessari per trovare una qualsiasi piccola, anche piccolissima verità. – Le morti dei martiri, detto incidentalmente, sono state nella storia una grande sventura: esse *educavano*... La conclusione di tutti gli idioti, donne e popolo inclusi, che una causa è importante se per essa qualcuno affronta la morte (o addirittura, come il primo cristianesimo, provoca un'epidemia di tanatofilia), – questa conclusione è diventata un indicibile ostacolo all'indagine, allo spirito di indagine e di prudenza. I martiri

hanno fatto danno alla verità... Ancora oggi, basta una sola rudezza di persecuzione per dare un nome onorevole anche a un settarismo di per sé indifferente. – Ma come, cambia qualcosa nel valore di una causa se qualcuno perde la vita per essa? – Un errore che diventa onorevole è un errore che possiede un fascino in più: credete voi che noi daremmo l'occasione, a voi signori teologi, di farvi martiri della vostra menzogna? – Si confuta una causa mettendola rispettosamente sotto ghiaccio, – e allo stesso modo si confutano anche i teologi... Proprio questa è stata la stupidaggine di tutti i persecutori nella storia mondiale, di dare alla causa avversaria l'apparenza della rispettabilità, – di farle il dono del fascino del martirio... La donna è ancor oggi in ginocchio davanti a un errore, perché le è stato detto che qualcuno è morto per esso sulla croce. *Può essere la croce un argomento?* – Ma su tutte queste cose soltanto uno ha detto la parola di cui ci sarebbe stato bisogno da millenni, -Zarathustra,

Scrivevano segni di sangue sulla strada che percorrevano, e la loro stoltezza insegnava che la verità si dimostra col sangue.

Ma il sangue è il peggior testimone della verità; il sangue avvelena la dottrina più pura trasformandola in delirio e odio dei cuori.

E se uno per la sua dottrina si getta nel fuoco, che cosa dimostra ciò? Meglio è invero che dal proprio incendio scaturisca la propria dottrina<sup>81</sup>.

Non ci si lasci ingannare: i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La saldezza, la libertà che vengono dalla potenza e strapotenza dello spirito si dimostrano con la scepsi. Per tutto quanto è fondamentale in fatto di valore e disvalore, gli uomini della convinzione non vengono affatto in considerazione. Le convinzioni sono carceri: non si vade abbastanza lontano, non si vede sottodi sé. Ma per poter intervenire su valore e disvalore, bisogna vedere cinquecento convinzioni sottodi sé, -dietro di sé... Uno spirito che vuole qualcosa di grande, e che vuole anche i mezzi a ciò occorrenti, è necessariamente uno scettico. La libertà da ogni specie di convinzioni appartiene alla forza, il poter guardare liberamente... La grande passione, il fondamento e la potenza del suo essere, ancora più illuminati, ancora più dispotici di quanto lo è egli stesso, prendono al loro servizio tutto il suo intelletto; gli tolgono gli scrupoli; gli danno perfino il coraggio di mezzi nient' affatto santi; in determinate circostanze gli concedono convinzioni. La convinzione come mezzo: molte cose si conseguono solo grazie a una convinzione. La grande passione ha bisogno, si serve di convinzioni, non si

sottopone ad esse, – essa si sa sovrana. Viceversa, il bisogno di fede, di qualcosa di assoluto nel Sì e nel No, il carlylismo, se mi si vuol perdonare questa parola<sup>82</sup>, è un bisogno della *debolezza*. L'uomo della fede, il «credente» di ogni specie è necessariamente un uomo dipendente, – un uomo tale, che non sa porre *stesso* come fine, che in genere non sa porre scopi in base a se stesso. Il «credente» non appartiene a *se stesso*, può essere solo mezzo, è destinato ad essere *usato*, ha bisogno di qualcuno che lo usi. Il suo istinto attribuisce il massimo onore a una morale della spersonalizzazione: ad essa lo persuade tutto, la sua accortezza, la sua esperienza, la sua vanità. Ogni specie di fede è essa stessa espressione di spersonalizzazione, di estraneamento da sé... Se si considera come sia necessario per i più un elemento regolatore che li vincoli e li fissi dall'esterno, e come la costrizione e in un senso superiore la *schiavitù* sia l'unica e l'ultima condizione con cui prospera l'uomo di volontà debole e specialmente la donna, allora si comprenderà anche la convinzione, la «fede». L'uomo della convinzione ha in essa la sua spina dorsale. *Non* vedere molte cose, in nessun punto essere imparziale, essere in tutto e per tutto un partito, avere in tutti i valori un'ottica rigida e necessaria – soltanto ciò fa sì che una tale specie d'uomo sussista in genere. Ma con ciò essa è l'opposto, *Xantagonista* del verace, – della verità... Al credente non è dato di avere in genere una coscienza per la questione di «vero» e «falso»; essere onesto su *questo* punto sarebbe subito una rovina. Il condizionamento patologico della sua ottica fa del convinto un fanatico – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – il tipo opposto a quello dello spirito forte, divenuto *libero*. Ma gli atteggiamenti grandiosi di questi spiriti *malati*, di questi epilettici dell'idea, agiscono sulle grandi masse, – i fanatici sono pittoreschi, l'umanità sta a guardare i gesticolamenti più volentieri che a sentire i *ragionamenti*...

– Ancora un passo nella psicologia della convinzione, della «fede». Già molto tempo fa fu da me proposta alla meditazione la questione: se le convinzioni non siano nemiche della verità più pericolose delle menzogne (*Umano, troppo umano*, I, af. 483). Questa volta vorrei fare la domanda decisiva: sussiste in genere un contrasto tra menzogna e convinzione? – Tutti quanti credono di sì; ma che cosa non credono tutti quanti! – Ciascuna convinzione ha la sua storia, le sue preformazioni, i suoi tentativi e fallimenti: essa *diventa* convinzione dopo che a lungo *non* lo è stata, dopo che ancora più a lungo lo è stata *stento*. Ma come, tra queste forme embrionali della convinzione non potrebbe esserci anche la menzogna? –



Talvolta c'è bisogno soltanto di un cambiamento di persona: nel figlio diventa convinzione ciò che nel padre era ancora menzogna. – Io chiamo menzogna il *non voler* vedere qualcosa che si vede, il *non voler* vedere qualcosa *così* come lo si vede; se la menzogna ha luogo davanti a testimoni o senza testimoni, non viene in considerazione. La menzogna più abituale è quella con la quale si mente a se stessi; il mentire agli altri è relativamente il caso eccezionale<sup>83</sup>. – Ora questo *non-vol-er-vedere* ciò che si vede, questo *non-vol-er-vederlo-così* come lo si vede, è quasi la prima condizione per tutti coloro che, in un qualunque senso, sono un *partito*: l'uomo di parte diventa mentitore per necessità. La storiografia tedesca, per esempio, è convinta che Roma era il dispotismo e che i Germani hanno portato nel mondo lo spirito della libertà: che differenza c'è tra questa convinzione e una menzogna? Ci si può ancora meravigliare – se d'istinto tutte le fazioni e anche gli storici tedeschi hanno in bocca le grandi parole della morale, – che la morale *sopravviva* quasi grazie al fatto che l'uomo di parte di ogni genere ne ha bisogno ogni momento? – «Questa è la *nostra* convinzione: noi la professiamo davanti a tutti, viviamo e moriamo per essa, – rispetto per chiunque abbia convinzioni!» -Cose del genere le ho sentite anche dalla bocca di antisemiti. E il contrario, miei signori! Un antisemita non diviene punto più rispettabile per il fatto di mentire per un principio... I preti, che in tali cose sono più sottili e capiscono benissimo l'obiezione insita nel concetto di convinzione, cioè di bugiardaggine per principi *perché* funzionale, hanno ereditato dagli Ebrei l'accortezza di infilar dentro a questo punto l'idea di «Dio», di «volontà di Dio» e di «rivelazione di Dio». Anche Kant, col suo imperativo categorico, era sulla stessa via: in ciò la sua ragione divenne *pratica*<sup>84</sup>. -Ci sono questioni in cui la decisione su verità e falsità *non* spetta all'uomo; tutte le questioni supreme, tutti i supremi problemi di valore sono al di là della ragione umana... Comprendere i limiti della ragione -*questo* soltanto è veracemente filosofia... A che scopo Dio diede all'uomo la rivelazione? Avrebbe fatto Dio qualcosa di superfluo? L'uomo non *sada* se stesso che cosa sia bene e che cosa male, per questo Dio gli ha insegnato la sua volontà... Morale: il prete *non* mente, – la questione «vero» o «falso» in tali cose, di cui : preti parlano, non permette affatto di mentire<sup>85</sup>. Per mentire infatti si dovrebbe poter decidere *che cosa* qui è vero. Ma ciò appunto l'uomo *non può* in tal modo il prete è solo il portavoce di Dio. – Un tale sillogismo pretesco non è per niente esclusivamente ebraico e cristiano: il diritto di mentire e l'*accortezza* della «rivelazione» appartengono al tipo di prete, ai sacerdoti della *décadence* altrettanto che ai sacerdoti del paganesimo (i pagani sono tutti coloro che dicono sì alla vita, per i quali «Dio» è la parola per il grande Sì a tutte le cose). – La «legge», la «volontà di Dio», il «libro sacro»,<sup>1</sup> «ispirazione» – sono soltanto parole per esprimere le

condizionalle quali il prete perviene alla potenza, con le quali mantiene la sua potenza, – questi concetti si trovano alla base di tutte le organizzazioni sacerdotali, di tutte le strutture di potere sacerdotali o filosofico-sacerdotali. La «santa menzogna» è comune a Confucio, al codice di Manu, a Maometto, alla Chiesa cristiana; non manca in Platone. «La verità esiste»: ciò significa, dovunque lo si sente dire, *il prete mente...*

– Alla fine quel che conta è a qualescoposi menta. Che nel cristianesimo gli scopi «santi» non sussistano, è *lamia* obiezione ai suoi mezzi. Solo scopi *cattivi*, avvelenamento, denigrazione, negazione della vita, il disprezzo del corpo, la degradazione e l'autodiffamazione dell'uomo coll'idea di peccato, – *per conseguenza* anche i suoi mezzi sono cattivi. – Con un sentimento opposto leggo il codice di Manu, un'opera incomparabilmente spirituale e superiore, che sarebbe un peccato contro lo *spirito* anche solo nominare in uno stesso respiro con la Bibbia. Lo si indovina subito: esso ha una vera filosofia dietro di sé, *insé*, non semplicemente una giudeina<sup>86</sup> maleodorante di rabinismo e superstizione, – dà qualcosa da mettere sotto i denti anche allo psicologo più viziato. *Pernondimenticare* la cosa principale, la differenza fondamentale da ogni specie di Bibbia: le classi *superiori*, filosofi e guerrieri, mantengono il potere sulla moltitudine; valori aristocratici dappertutto, un senso di compiutezza, un dir sì alla vita, un trionfante compiacimento di sé e della vita, – il *sole* brilla su tutto il libro. – Tutte le cose in cui il cristianesimo sfoga la sua insondabile volgarità, la procreazione per esempio, la donna, il matrimonio, vengono qui trattate seriamente, con rispetto, con amore e fiducia. Come si può in realtà mettere nelle mani dei fanciulli e delle donne un libro che contiene questa espressione abietta: «per il meretricio, abbia ognuno la propria donna e ognuna il proprio uomo: è meglio sposarsi che soffrire di libidine»?<sup>87</sup> E si può essere cristiani finché la nascita dell'uomo sia cristianizzata, ossia *insozzata* dal concetto di *immaculata conceptio*... Non conosco nessun libro in cui siano dette alla donna tante cose tenere e amabili come nel codice di Manu; queste vecchie barbegrigie e santi hanno un modo di essere gentili con le donne che forse non è stato superato. «La bocca di una donna – è detto in un punto – il seno di una ragazza, la preghiera di un bimbo, il fumo del sacrificio sono sempre puri». In un altro passo: «non c'è niente di più puro della luce del sole, dell'ombra di una vacca, dell'aria, dell'acqua, del fuoco e del respiro di una ragazza». In un ultimo passo forse – anche una santa menzogna -: «tutte le aperture del corpo al di sopra dell'ombelico sono pure, tutte quelle al di sotto sono impure. Solo in una ragazza l'intero corpo è

Si coglie in flagrante *Yempietà* dei mezzi cristiani se per una volta si misura la finalità cristiana sulla finalità del codice di Manu, – se si porta alla viva luce questo grandissimo contrasto di finalità. Al critico del cristianesimo non rimane risparmiato di rendere il cristianesimo *disprezzabile*. – Un tale codice, come quello di Manu, nasce come ogni buon codice: riassume l'esperienza, la prudenza e la morale sperimentale di lunghi secoli, conclude, non crea più niente. Il presupposto per una codificazione di questo tipo è di rendersi conto che i mezzi per conferire autorità a una verità conquistata lentamente e a caro prezzo sono fondamentalmente diversi da quelli con cui la si dimostrerebbe. Un codice non racconta mai l'utilità, le ragioni, la casuistica della preistoria di una legge\* appunto con ciò perderebbe il tono imperativo, il «tu devi», il presupposto perché vi si obbedisca. Proprio in questo sta il problema. – A un certo punto dell'evoluzione di un popolo, il suo strato più avveduto, cioè che guarda all'in-dietro e in avanti, dichiara conclusa l'esperienza secondo la quale si doveva – ossia *si poteva* – vivere. Il suo scopo va nel senso di portare a casa il raccolto più ricco e completo possibile dai tempi dell'esperimento e della *cattiva* esperienza. Ciò che pertanto ora va soprattutto evitato è l'ulteriore continuazione dell'esperimento, la persistenza dello stato fluido dei valori, la verifica, la scelta, l'esercizio della critica dei valori all'infinito. A ciò si contrappone un doppio muro: in primo luogo *la rivelazione*, cioè l'affermazione che la ragione {*Ver-nunfi*} di quelle legginon è di origine umana, *non* è stata cercata e trovata lentamente e fra mosse sbagliate, bensì, in quanto di origine divina, è stata meramente partecipata, intera, perfetta e senza storia, come un dono, come un miracolo... In secondo luogo, *la tradizione*, ossia l'affermazione che la legge sussiste già da tempi antichissimi, che revocarla in dubbio sarebbe una mancanza di *pietas*, un delitto contro gli antenati. L'autorità della legge si fonda con le seguenti tesi: Dio *Yha data*, gli antenati *Yhanno vissuta*. – La ragione superiore di un tale procedere sta nell'intento di respingere la coscienza passo dopo passo lontano dalla vita riconosciuta, giusta (vale a dire *dimostrata* da un'enorme e setacciata esperienza), in modo da attingere il perfetto automatismo dell'istinto, – questo presupposto di ogni tipo di maestria, di ogni tipo di perfezione nell'arte del vivere. Istituire un codice come quello di Manu significa consentire a un popolo di diventare in avvenire maestro, di diventare perfetto, – di ambire alla suprema arte del vivere. *A tal fine esso deve essere reso inconscio*. E questo lo scopo di ogni santa menzogna. -*Uordinamento delle caste*, la legge suprema, dominante, è solo la sanzione di

*unordinamento naturale*, di una legge di natura di prim'ordine, sulla quale nessun arbitrio, nessuna «idea moderna» ha potere. In ogni società sana si differenziano, condizionandosi a vicenda, tre tipi con diversa gravitazione fisiologica, ciascuno dei quali ha la sua propria igiene, il suo proprio dominio di lavoro, il suo proprio senso della perfezione e della maestria. La natura, *non* Manu, separa gli uni dagli altri coloro in cui prevale l'intelletto, coloro in cui prevale la forza dei muscoli e del temperamento e i terzi che non eccellono né nell'u-na né nell'altra cosa, i mediocri, – questi ultimi come il gran numero, i primi come il fiore. La casta più elevata – io la chiamo *pochissimi* – in quanto perfetta ha anche i privilegi dei pochi: fra cui c'è quello di rappresentare la felicità, la bellezza e la bontà sulla terra. Soltanto agli uomini più spirituali è consentito di accedere alla bellezza, *al* bello; solo presso di loro la bontà non è debolezza. *Pulch-rum est paucorum hominum*<sup>89</sup> – il bene è un privilegio. Niente per contro può essere loro meno consentito che delle cattive maniere o uno sguardo pessimistico, un occhio che *imbruttisca*-, o addirittura un'indignazione per l'aspetto complessivo delle cose. L'indignazione è il privilegio del ciandala; il pessimismo parimenti. «*Il mondo è perfetto*<sup>90</sup> – così parla l'istinto dei più spirituali, l'istinto che dice sì: l'imperfezione, il *sotto-di-noi* di ogni specie, la distanza, il *pathos* della distanza, il ciandala stesso fanno ancora parte di questa perfezione». Gli uomini più spirituali, come i *più forti*, trovano la loro felicità là dove altri troverebbero la loro perdita: nel labirinto, nella durezza con sé e con gli altri, nell'esperimento; il loro piacere sta nel costringere se stessi; l'ascetismo diventa in loro natura, bisogno, istinto<sup>91</sup>. Il compito difficile vale per loro come privilegio, giocare con pesi che schiacciano gli altri è una *ricreazione*... La conoscenza -una forma di ascetismo<sup>92</sup>. – Essi sono la specie di uomini più rispettabile. Ciò non esclude che siano la più allegra, la più amabile. Dominano, non perché vogliono, ma perché *sono*, non hanno la facoltà di essere secondi. – I *secondi*, questi sono i custodi del diritto, i tutori dell'ordine e della sicurezza, questi sono i nobili guerrieri, questo è il *re* innanzi tutto, come suprema formula di guerriero, giudice e depositario della legge. I secondi sono gli esecutori dei più spirituali, appartengono ad essi come quelli a loro più vicini e tolgono loro il *lavoro più materiale* del governare – sono il loro seguito, il loro braccio destro, la loro migliore discepolanza. – In tutto questo, detto ancora una volta, non c'è niente di arbitrario, niente che sia stato «fatto»; ciò che è diverso, quello è stato fatto, – ma allora è stato fatto anche un guasto alla natura... L'ordinamento delle caste, *la gerarchia*, formula soltanto la legge suprema della vita stessa, la separazione dei tre tipi è necessaria per la conservazione della società, per rendere possibili tipi superiori e massimi, – la *disuguaglianza* dei diritti è la condizione prima perché vi siano in genere dei diritti. – Un diritto è un

privilegio. Nel proprio modo di essere ognuno ha anche il suo privilegio. Non sottovalutiamo i privilegi dei *mediocri*. La vita che sale in *altezz*a diventa sempre più dura, – aumenta il freddo, aumenta la responsabilità. Un’alta cultura è una piramide: può ergersi solo su un terreno vasto, ha come primissimo presupposto una mediocrità fortemente e sanamente consolidata. Il mestiere, il commercio, l’agricoltura, la *scienza*<sup>93</sup>, la maggior parte dell’arte, in una parola tutto il complesso delle attività professionali, è compatibile assolutamente solo con una mediocrità delle capacità e dei desideri: attività del genere sarebbero fuori posto tra le eccezioni, l’istinto richiesto per esse contrasterebbe tanto con l’aristocraticismo quanto con l’anarchismo. Per essere una pubblica utilità, una ruota, una funzione, ci vuole una destinazione naturale; *non* la società, ma la specie di *felicità* di cui soltanto i più sono capaci, fa di loro macchine intelligenti. Per il mediocre, essere mediocre è una felicità; la maestria in una sola cosa, la specializzazione, sono un istinto naturale. Sarebbe assolutamente indegno di uno spirito profondo vedere nella mediocrità in sé già un’obiezione. Essa è addirittura la *prima* necessità perché possano esservi eccezioni; un’alta cultura è condizionata da essa. Se l’uomo d’eccezione maneggia proprio i mediocri con dita più delicate che non sé e i suoi pari, ciò non è meramente cortesia del cuore, – è semplice-mente il suo *dovere*... Chi odio io nel modo migliore tra la plebaglia di oggi? La plebaglia socialista, gli apostoli dei ciandala, che minano l’istinto, il piacere, il sentimento per cui l’operaio si appaga del suo piccolo essere, – che lo rendono invidioso, che gli insegnano la vendetta... Il torto non sta mai nella disuguaglianza dei diritti, sta nella pretesa alla «*parità*» dei diritti... Che cosa è *attivo*? Ma l’ho detto già: tutto quello che proviene dalla debolezza, dall’invidia e dalla *vendetta*. – L’anarchico e il cristiano sono di una stessa origine...

E in effetti fa una differenza per quale scopo si menta: se con ciò si conservi o si *distrugga*. Tra *cristiano* e *anarchico* si può istituire un’equazione perfetta: il loro istinto, il loro scopo è rivolto solo alla distruzione. Basta leggere la storia per trovare la dimostrazione di questa tesi: essa la contiene colà chiarezza spaventosa. Abbiamo appena imparato a conoscere una legislazione religiosa il cui scopo era di «eternare» una grande organizzazione della società, condizione suprema perché la vita *prosperasse*, ma il cristianesimo ha trovato la sua missione nel mettere fine appunto a una tale organizzazione, *perché in essa la vita prosperava*. In quella il ricavato di ragione di lunghe epoche di esperimento e di incertezza doveva essere investito nell’utilità più lontana e si doveva portare a casa il raccolto più grande, più abbondante e più completo

possibile; in questo, all'inverso, il raccolto è stato nottetempoavvelenato...<sup>94</sup>Quello che esistevaaere perennius<sup>95</sup>,*Vimperium romanum*, la più grandiosa forma di organizzazione in condizioni difficili che sia stata raggiunta finora, a paragone della quale ogni prima e ogni dopo è frammento, acciarpatura, diletantismo, – quei santi anarchici si son fatti una «devozione» del fatto di distruggere «il mondo», cioè*Vimperium romanum*, finché non è rimasta pietra su pietra, – finché gli stessi Germani e altri zotici se ne sono potuti impadronire... Il cristiano e l'anarchico: entrambi*décadents*, entrambi incapaci di far altro che dissolvere, avvelenare, far intristire,*succhiare sangue*, entrambi espressioni dell'istinto dell'*W/omortale* per tutto ciò che sta, che esiste in grande, che ha durata, che promette avvenire alla vita... Il cristianesimo è stato il vampiro dell'*Hmperium romanum*, ha disfatto in una notte l'immensa impresa dei Romani di conquistare il terreno per una grande civiltà*che avesse tempo*. ~ Non lo si intende ancora? L'*imperium romanum* che noi conosciamo, che la storia della provincia romana ci insegna a conoscere sempre meglio, questa mirabile opera d'arte in grande stile, era un inizio, la sua costruzione era calcolata per*dar provadi sé* nei millenni, – fino ad oggi non si è mai costruito in questo modo, non si è neanche soltanto sognato di costruire in pari misura*sub specie aeterni*!– Questa organizzazione fu abbastanza salda per sopportare i cattivi imperatori: i casi personali non devono avere niente a che fare in tali cose, –*primoprincipio* di ogni grande architettura. Ma essa non fu abbastanza salda contro la specie*più corrottadi* corruzione, contro il*cristiano*... Questo segreto verminaio che nella notte, nella nebbia e nell'ambiguità si è avvicinato strisciando a tutti gli individui e ha succhiato via da ognuno la serietà per le cose*vere*, l'istinto per le*realtà* in genere, questa banda vile, effeminata e dolciastra ha, passo dopo passo, alienato le «anime» a questa immensa costruzione, – quelle nature preziose, quelle nature virili e nobili, che nella causa di Roma sentivano la loro stessa causa, la loro stessa serietà e la loro stessa*fierezza*. Questa soppiattoneria da baciapile, la clandestinità da conventicola, idee fosche, come inferno, come sacrificio dell'innocente, come*unio mystica* nella bevanda del sangue, soprattutto il fuoco lentamente attizzato della vendetta, della vendetta dei ciandala –*tutto questosi* impossessò di Roma, la stessa specie di religione a cui già Epicuro aveva fatto la guerra nelle sue forme preesistenti. Si legga Lucrezio per comprendere*che cosa* Epicuro combattè,*nonil* paganesimo, bensì «il cristianesimo», voglio dire la corruzione delle anime con l'idea della colpa, del castigo e dell'immortalità. – Combattè i culti*sotterranei*, tutto il cristianesimo latente, – negare l'immortalità era allora già una vera*redenzione*. –Ed Epicuro avrebbe vinto, ogni spirito rispettabile nell'impero romano era epicureo:*ma allora apparve Paolo*... Paolo, l'odio dei ciandala per Roma, per «il mondo»,

divenuto carne, divenuto genio, l'Ebreo, l'Ebreoerrante<sup>96</sup> per eccellenza... Ciò che egli divinò fu come, con l'aiuto del piccolo movimento settario cristiano in disparte dall'ebraismo, si potesse provocare un «incendio universale», come, col simbolo di «Dio in croce», si potesse stringere insieme, facendone un'enorme potenza, tutto quanto stava sotto, tutto quanto era segretamente in rivolta, l'intera eredità delle macchinazioni anarchiche nell'impero. «La salvezza viene dagli Ebrei»<sup>97</sup>. Il cristianesimo come formula per battere - e per assommare i culti sotterranei di ogni specie, quelli di Osiride, della grande Madre, di Mitra per esempio: nell'aver intuito ciò consiste il genio di Paolo. In questo il suo istinto era così sicuro che, facendo spietatamente violenza alla verità, egli mise in bocca e non soltanto in bocca al «Salvatore» di sua invenzione le idee con cui quelle religioni dei ciandala affascinarono - che fecedì lui qualcosa che anche un sacerdote di Mitra poteva comprendere... Fu questo il suo momento di Damasco: capì che avevabisognodella fede nell'immortalità per svalutare «il mondo», che l'idea dell'«inferno» si sarebbe alla fine impadronita di Roma, - che conl'«aldilà» siuccide la vita... Nichilista e cristiano: due cose che si conciliano tra loro, e non soltanto si conciliano...

Tutto il lavoro del mondo antico fattoinvano: non ho parole per esprimere il mio sentimento su una cosa così mostruosa. - E considerando che il suo lavoro era un lavoro preparatorio, che erano state appunto soltanto gettate, con granitica coscienza di sé, le fondamenta per un lavoro di millenni, tutto ilsensodel mondo antico ne risultavanificatol... A che i Greci? A che i Romani? - Tutti i presupposti per una civiltà colta, tutti imetodiscientifici erano già presenti, era stata già stabilita la grande, incomparabile arte di leggere bene - questo presupposto per la tradizione della cultura, per l'unità della scienza; la scienza della natura, in alleanza con la matematica e la meccanica, si trovava sulla via di gran lunga migliore, - ilsenso dei fatti, l'ultimo e il più prezioso di tutti i sensi, aveva le sue scuole, la sua tradizione già vecchia di secoli! Si capisce questo? TuttoYessenzialeper mettersi al lavoro era già stato trovato: - i metodi, bisogna dirlo dieci volte,sonola cosa essenziale, anche la più difficile, anche quella che ha contro di sé per più tempo le abitudini e pigrizie<sup>98</sup>. Quello che oggi, con un'indicibile tirannia esercitata su noi stessi - perché, in qualche modo, abbiamo tutti ancora in corpo i cattivi istinti, quelli cristiani -, siamo riusciti a riconquistarci, uno sguardo libero di fronte alla realtà, la mano cauta, la pazienza e la serietà nelle cose più piccole, tutta la rettitudinedella conoscenza - esisteva già! Già più di due millenni fa!Eper soprammercato il buon gusto e la finezza del tatto!Noncome addestramento del cervello!

Non come educazione «tedesca» con maniere da zotici! Sibbene come corpo, come gesto, come istinto, – in una parola come realtà... *Tutto invano*!. Dall'oggi al domani, nient'altro che un ricordo! – Greci! Romani! La nobiltà dell'istinto, il gusto, la ricerca metodica, il genio dell'organizzazione e dell'amministrazione, la fede, la *volontà* rivolta al futuro degli uomini, il grande Sì a tutte le cose divenuto visibile come *imperium romanum*, visibile per tutti i sensi, il grande stile divenuto non più soltanto arte, bensì realtà, verità, *vita*... E non seppellito, dall'oggi al domani, da una catastrofe naturale! Non calpestato dai Germani e altri invasori dai piedi pesanti! Bensì distrutto da vampiri scaltri, occulti, invisibili, esangui! Non vinto, – solo dissanguato!... La smania di vendetta nascosta, la piccola invidia diventata *padrone*! Tutto quanto è miserabile, sofferente di sé, infestato da cattivi sentimenti, tutto il *mondo da ghetto* dell'anima, si ritrova di colpo al *vertice*!. -Basta leggere un qualunque agitatore cristiano, per esempio sant' Agostino<sup>99</sup>, per comprendere, *perfiutare* che tipi sudici sono in tal modo pervenuti al vertice. Si sbaglierebbe di grosso se si presupponesse una qualsiasi mancanza di intelligenza nei capi del movimento cristiano: – oh, sono accorti, accorti fino alla santità, questi signori Padri della Chiesa! Quel che a loro manca è qualcosa di assolutamente diverso. La natura li ha trascurati, – ha dimenticato di dar loro una sia pur modesta quantità di istinti rispettabili, decorosi, *puliti*... Detto tra noi, non sono neanche uomini... Se l'Islam disprezza il cristianesimo, ha mille volte ragione di farlo: l'Islam ha come presupposto dei veri uomini...

Il cristianesimo ci ha defraudato del raccolto della cultura antica, più tardi ci ha di nuovo defraudato della cultura dell'*Tslam*<sup>100</sup>. Il mondo meraviglioso della cultura moresca della Spagna, *a noi* in fondo più affine, per i nostri sensi e il nostro gusto più eloquente di Roma e della Grecia, è stato *calpestato* -non dico da che razza di piedi- perché? Perché doveva la sua nascita ad istinti nobili, ad istinti virili, perché diceva sì alla vita, per di più con le preziosità rare e raffinate della vita moresca!... I crociati combatterono più tardi qualcosa davanti a cui avrebbero fatto meglio a prostrarsi nella polvere, – una cultura rispetto alla quale il nostro stesso secolo XIX potrebbe apparire molto povero, molto «tardo». Certo, essi volevano far bottino: POriente era ricco... Si sia allora spregiudicati! Le crociate – una superiore pirateria e niente più! – La nobiltà tedesca, la nobiltà vichinga in fondo, era con ciò nel suo elemento: la Chiesa sapeva fin troppo bene con che cosa *sitiene* la nobiltà tedesca... La nobiltà tedesca, sempre gli «Svizzeri» della Chiesa, sempre al servizio di tutti i cattivi istinti della Chiesa, – *maben pagata*... Che la Chiesa abbia dovuto



combattere la sua guerra di mortale inimicizia contro ogni cosa nobile sulla terra proprio con l'aiuto delle spade tedesche, del sangue e del coraggio tedeschi! A questo punto c'è una quantità di questioni dolorose. La nobiltà tedesca *manca* quasi nella storia della cultura superiore: la ragione si indovina... cristianesimo, alcol – i due *grandi* mezzi di corruzione... In sé non dovrebbe infatti esserci scelta tra l'Islam e il cristianesimo, non più che tra un Arabo e un Ebreo. La decisione è data, nessuno ha più qui la libertà di scegliere. O uno è un ciandala o uno *non* lo è... «Guerra al coltello con Roma! Pace, amicizia con l'Islam»: così senti, così *fece* quel grande spirito libero, il genio tra gli imperatori tedeschi, Federico II<sup>101</sup>. Ma come, un Tedesco deve essere un genio, deve essere uno spirito libero per poter avere sentimenti *decorosi*? – Non comprendo come un Tedesco abbia mai potuto nutrire sentimenti *cristiani*...

61

A questo punto è necessario accennare a un ricordo ancora cento volte più penoso per i Tedeschi. I Tedeschi hanno defraudato l'Europa dell'ultima grande messe di cultura che l'Europa avrebbe potuto raccogliere, – quella del *Rinascimento*. Si capisce finalmente, *si vuole capire che cosa* era il Rinascimento? *La trasvalutazione dei valori cristiani*, il tentativo, intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con tutto il genio, di portare alla vittoria i *valori contrari*, i *valori aristocratici*... Finora non c'è stata *che questa* grande guerra, finora non c'è stata nessuna messa in questione più decisiva di quella del Rinascimento, – *il mio problema* è il suo problema non c'è neanche mai stata una forma *di attacco* più radicale, più diretta, sferrata in modo più rigoroso su tutto il fronte e in direzione del centro! Attaccare nel punto decisivo, nella sede del cristianesimo stessa, mettere qui sul trono i *valori aristocratici*, voglio dire *introdurli* negli istinti, nei bisogni e desideri più profondi di coloro che vi seggono... Vedo davanti a me una *possibilità* di un incanto e di un fascino multicolore assolutamente ultraterreni: – mi sembra che essa brilli con tutti i brividi di una raffinata bellezza, che in essa sia all'opera un'arte così divina, così diabolicamente divina, che si può cercare invano per millenni una seconda possibilità del genere; vedo uno spettacolo così pieno di senso e insieme così mirabilmente paradossale, che tutte le divinità dell'Olimpo avrebbero avuto l'occasione di una risata immortale – *Cesare Borgia come papa*... Mi si capisce?... Ebbene, *questa* sarebbe stata la vittoria alla quale *io solo* oggi anelo -: in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato*! Che cosa accadde invece? Un monaco tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo monaco, con in corpo tutti gli istinti vendicativi di un prete disgraziato, si ribellò a Roma *contro* il Rinascimento... Invece di capire con la

più profonda gratitudine il prodigio che si era prodotto, il superamento del cristianesimo nella sua sede-, il suo odio seppe trarre da questo spettacolo solo il suo nutrimento. Un religioso pensa solo a se stesso. – Lutero vide la corruzione del papato, mentre proprio il contrario si poteva toccare con mano: sul seggio papale non sedeva più l'antica corruttela, il peccatum originale, il cristianesimo! Bensì la vita! Bensì il trionfo della vita! Bensì il grande Sì a tutte le cose elevate, belle, temerarie!... E Lutero restaurò la Chiesa: l'attaccò... Il Rinascimento divenne un avvenimento senza senso, un grande invano! Ah, questi Tedeschi, quanto non ci sono già costati! Invano – questa è stata sempre l'opera dei Tedeschi. – La Riforma; Leibniz; Kant e la cosiddetta filosofia tedesca; le guerre di liberazione<sup>102</sup>; il Reich – ogni volta un «invano» per qualcosa che esisteva già, per qualcosa di irripetibile... Sono i miei nemici, lo proclamo, questi Tedeschi: disprezzo in loro ogni specie di sporcizia nelle idee e nei valori, diviltà di fronte a ogni onesto Sì e No. Essi hanno, da quasi un millennio, ingarbugliato e confuso tutto quello che hanno toccato con le loro dita, hanno sulla coscienza tutte le mezze cose – ridotte a tre ottavi! – di cui l'Europa è malata, – hanno anche sulla coscienza il genere di cristianesimo più sporco che ci sia, il più incurabile, il più inconfutabile, il protestantesimo... Se non si riuscirà a farla finita col cristianesimo, la colpa sarà dei Tedeschi...

– Con ciò sono giunto alla conclusione e pronuncio il mio giudizio. Io condanno il cristianesimo, elevo contro la Chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state formulate dalla bocca di un accusatore. Essa è per me la più grande di tutte le corruzioni pensabili, essa ha avuto la volontà di arrivare all'ultima corruzione possibile. La Chiesa cristiana non ha lasciato niente che non sia stato toccato dalla sua depravazione, ha fatto di ogni valore un disvalore, di ogni verità una menzogna, di ogni rettitudine un'abiezione dell'anima. Si osi ancora parlarmi dei suoi benefici «umanitari»! Eliminare una qualsiasi situazione di pena andava contro il suo più profondo interesse – essa viveva delle situazioni di pena, creava situazioni di pena, per eternare/... Il verme del peccato, per esempio: soltanto la Chiesa ha arricchito l'umanità di questa situazione di pena! L'«uguaglianza delle anime davanti a Dio», questa falsità, questo pretesto per i rancori di tutti gli abietti, la carica esplosiva di questa idea, che è diventata infine rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza di tutto l'ordine sociale – è dinamite cristiana... Benefici «umanitari» del cristianesimo! Coltivare l'umanità per trarne una contraddizione di sé, un'arte della profanazione di sé, una volontà di mentire a

ogni costo, una ripugnanza, un disprezzo di tutti gli istinti buoni e onesti! – Queste sarebbero per me le benedizioni del cristianesimo! – Il parassitismo come *unicaprassi* della Chiesa; col suo ideale clorotico, col suo ideale della «santità», succhia fino all'ultima goccia ogni sangue, ogni amore, ogni speranza di vita; l'aldilà come volontà di negare ogni realtà; la croce come segno di riconoscimento per la congiura più sotterranea che ci sia mai stata, – contro la salute, la bellezza, la sana e robusta costituzione, il valore, lo spirito, la *bontà* dell'anima, *contro la vita stessa*...

Questa eterna accusa al cristianesimo, voglio scriverla su tutti i muri dovunque ci sono muri, – ho caratteri per far vedere anche i ciechi... Chiamo il cristianesimo l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto di vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, *piccino*, – lo chiamo l'unica immortale macchia d'infamia dell'umanità...

E si computa il *tempoda* quel *dies nefastus*, dal primo giorno in cui comincio questa fatalità, – dal *primogiorno* del cristianesimo! *Perché non invece dall'ultimo?* – *Da oggi?*<sup>103</sup> – Trasvalutazione di tutti i valori!...<sup>104</sup>

### Legge contro il cristianesimo

Data nel giorno della salvezza, il primo giorno dell'anno Uno (il 30 settembre 1888 della falsa cronologia)

#### *Guerra mortale al vizio: il vizio è il cristianesimo*

*Prima tesi.* – Viziosa è ogni specie di *contronatura*. Il tipo d'uomo più vizioso è il prete: egli *insegna* la *contronatura*. Contro il prete non ci sono ragionamenti, c'è il carcere.

*Seconda tesi.* – Ogni partecipazione a un servizio divino è un attentato al buon costume. Si deve essere più duri contro i protestanti che contro i cattolici, più duri contro i protestanti liberali che contro i protestanti di stretta osservanza. Il carattere delittuoso dell'essere cristiani aumenta nella misura in cui ci si avvicina alla scienza. Il delinquente dei delinquenti è quindi il *filosofo*.

*Terza tesi.* – Il luogo maledetto in cui il cristianesimo ha covato le sue uova di basilisco sia raso al suolo e sia il deterrente di tutta la posterità come luogo *scellerato* della terra. Vi si allevino serpenti velenosi.

*Quarta tesi.* – La predica della castità è un incitamento pubblico alla *contronatura*. Ogni disprezzo della vita sessuale, ogni insudicia-mento di essa

col concetto di «impurità» è il vero e proprio peccato contro lo spirito santo della vita.

*Quinta tesi.* – Chi mangia alla stessa tavola con un prete sia bandito: chi fa ciò si scomunica dall'onesta società. Il prete è il *nostrociandala*, – sia proscritto, affamato, scacciato in ogni specie di deserto.

*Sesta tesi.* – La storia «sacra» sia chiamata col nome che merita: *storiamaledetta*; si usino le parole «Dio», «Salvatore», «Redentore», «Santo» come insulti, come segni d'infamia.

*Settima tesi.* -Il resto segue da dō.

*L'Anticristo*

1. Cfr. FP4[55]novembre1882-febbraio1883:«Labirinto. Un uomo labirintico non cerca mai la verità, bensì sempre e soltanto la sua Arianna, qualunque cosa voglia farci ere-dere».

2. Presso i Greci nome di un popolo mitico che si trovava «all'esterno nord». Era arnato da Apollo e noto per la sua pietà, longevità e felicità. ESCHILO, *Le coefore*, 373-374, parla di «felicità iperborea».

3. PINDARO (518-438 a.C.), *Pitiche*, X, 29-30.

4. Locuzione tedesca che indica il non sapere a che partito appigliarsi.

5. Cfr. GD, «Sentenze e frecce», 44, eJGB,*Prefazione, in fine*.

6. In italiano nel testo, termine preso da Machiavelli.

7. Cioè una virtù *£* cui non è frammischiata la morale, immaginata questa come una sostanza chimica. La «moralina» è costruita sul modello di «giudeina» del § 56, termine forgiato da P. de Lagarde e ripetuto in § 6.

8. Letteralmente: «portava sul suo scudo». «*Schild*»= insegna e scudo. Ma «*im Schilde führen*», portare sullo scudo, significa metaforicamente «tramare».

9. *Praxis* è la pratica e lo strumento per essa. *Lapraxis* di un medico, per esempio, è, oltre all'attività professionale, anche la clientela e l'ambulatorio.

10. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1449b27-28; 1453b1 sgg.

11. Nietzsche lavorò molto su *Ma religione* di Tolstoj.

12. *Leidenschaft*= passione; *Leiden*= patire.

13. Feuerbach aveva detto: «La filosofia è una teologia camuffata». Più oltre Nietzsche lo applica alla filosofia tedesca.

14. Vi studiarono Schelling, Hegel e Hölderlin.

15. Tübinga è in Svevia. Schelling e Hegel, a cui Nietzsche pensa soprattutto, erano svevi. I Tedeschi del nord ironizzano volentieri sugli Svevi.

16. Cfr. JGB 39, 211, 212.

17. Sul modello dell'espressione di Spinoza *sub specie aeternitatis* (dal punto di vista dell'eternità). È degna di nota questa rappresentatività attribuita a Spinoza, sia pure di un Dio divenuto *metaphysicus*, cioè elaboratore di aride analisi.

18. Esempio classico delle conseguenze a cui Nietzsche è condotto dal neopaganesimo e dalla astoricità della sua visione. Non vede la vita come un arco, una parabola che muove dai valori naturali per sfociare in quelli spirituali, sia nell'uomo sia in quel grande individuo storico in cui il cristianesimo segue e compie, contrapponendovisi, la civiltà classica. Il valore che nella sua visione intemporale (povera) acquistano queste cose è lontano dal, quando non è il contrario del, valore e significato che esse hanno nella loro dimensione storica, ossia nelle loro relazioni con il presente e il passato.

19. In FW 132 Nietzsche aveva detto: «Contro il cristianesimo decide oggi il nostro gusto, non più i nostri ragionamenti». Cfr. anche JGB 43, in cui egli fa valere il giudizio personale contro quello universale, che pretende alla validità *erga omnes*.

20. *Ultimatum*, a differenza di *maximum*, non fa parte del latino classico. E un termine latino moderno forgiato nel linguaggio diplomatico.

21. Nietzsche pensa qui certamente anche al suo ex compagno di scuola e amico Paul Deussen, che gli aveva offerto il proprio *Sistema del Vedanta* (1883).

22. Cfr. H. Oldenberg, *Buddha*, Berlin 1897, p. 337.

23. Cfr. Luca, 10, 42. Cfr. anche FW 290 e *infra* § 43.

24. La concezione del cristianesimo come rivolta degli schiavi non è di alto profilo. Nietzsche avrebbe potuto vedere nel cristianesimo almeno la rivolta dello schiavo Uomo contro la crudeltà della vita e della natura, a cui nessuna affermatività può porre rimedio. Interessante notare al riguardo ciò che il suo amico insospettabile Franz Overbeck, che in fatto di cristianesimo era anche uno specialista e uno tra i maestri di Nietzsche, scrive a Peter Gast il 13 marzo 1889, dopo aver trascritto *L'Anticristo*: «... il cristianesimo viene trattato come Marsia da Apollo». Nega l'equazione nietzschiana cristiano = anarchico e afferma che il movimento pacifista buddhistico, che secondo Nietzsche fu avviato da Gesù, rimase nel cristianesimo in misura maggiore di quanto pensa Nietzsche. Più in generale, trovando *Anticristo* «parecchie cose smisuratamente violente e sovranamente ingiuste». Sottolinea tuttavia che «questo *Anticristo* resta un monumento unico» e che, riguardo a Gesù, «tutti i tentativi finora fatti di fare una figura umana appaiono ridicolmente astratti e mere illustrazioni della dogmatica razionalistica» rispetto al ritratto che ne dà Nietzsche. In questo ritratto «dall'originalità del personaggio balza fuori anche la sua natura di uomo».

25. Nietzsche allude qui a Novalis, citato in MA 142.

26. 14[117] primavera 1888: «... che cosa piace a tutte le donne pie, vecchie e giovani? Risposta: un santo con belle gambe, ancora giovane, ancora idiota...».

27. Cfr. I Cor., 13, 13.

28. *Giovanni*, 4, 22. Cfr. FPio[182] autunno 1887.

29. Nella prima dissertazione.

30. La fonte di Nietzsche è JULIUS WELLHAUSEN (1844-1918), *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Prolegomeni alla storia di Israele), che Nietzsche studiò e annotò nell'autunno-inverno 1887-1888 (BN). Ma le sue fonti non storiche sono soprattutto Tolstoj, in particolare per l'idea del primo cristianesimo come moto anarchico, e Dostoevskij, in particolare per P<idiotismo> di Gesù.

31. L'epoca della monarchia, dal 1020 al 722 a.C. per il regno del Nord o al 587 a.C. per il regno del Sud.

32. Nel testo: *Auf deutsch* (In tedesco).

33. Allusione alle prescrizioni della religione (specie del *Levitico*), che riservano per il sacrificio i migliori pezzi dell'animale (i quarti anteriori).
34. INRI, cioè *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum* (*Giovanni*, 19, 19).
35. Qui Nietzsche appare chiaramente fuori strada. Gesù non era un mestatore, un «delinquente politico», proprio perché era Fautore della più grande rivoluzione, religiosa ma subito divenuta anche politica, che la nostra storia ricordi. Essa pose termine a una civiltà e ne inaugurò un'altra. Aver visto qui una rivoluzione che, nei termini indicati, non c'era, significa non aver visto quella che, in termini ben più profondi e grandiosi, c'era.
36. David Friedrich Strauss (1808-1874), autore di una *Vita di Gesù*, che Nietzsche lesse a Bonn nel 1864. Per impulso di Wagner, Nietzsche attaccò Strauss nella prima Inattuale (1873).
37. Nella *Vie de Jésus* (1863), prima parte della *Histoire des origines du christianisme* (1863-1883). Per questa opera Renan perse la cattedra di ebraismo presso il Collège de France. Nietzsche lesse anche questa *Vie de Jesus* a Bonn nel 1864.
38. *Matteo*, 5, 38. Anche in *Ma religion* di Tolstoj.
39. Evangelo significa appunto «lieta novella».
40. Queste tre parole furono eliminate dall'Archivio Nietzsche. Furono ripristinate da J. Hofmiller nel 1931.
41. *Luca*, 17, 20.
42. Profondo ma non completo. C'è un meccanismo ben noto per cui, di fronte all'ostacolo, la psiche debole tende, per quieto vivere, a spostare l'ostacolo contro se stessa. Ma è anche vero che molte cose egregie e forti hanno la loro prima scaturigine in una debolezza. La filosofia stessa, come ricerca e amore dell'eternità (tipici di Nietzsche), può considerarsi nella sua origine una debolezza o una pigrizia, che vorrebbe sistemare le cose una volta per tutte per non doverle affrontare sempre di nuovo. Ma si possono vedere come debolezza le opere di Platone, di Aristotele e di Nietzsche stesso?
43. Riferimento al «Sermone della montagna» (*Matteo*, 5), tenuto «sull'altra riva del lago di Tiberiade» (*Giovanni*, 6, 1) alla gente seduta sui prati. (*Matteo*, 14, 19).
44. Citazione da RENAN, *Vie de Jésus*, ed. XX, Paris 1867, P. 347.
45. *Matteo*, 10, 34.
46. *Luca* 12, 51-53.
47. Come invece sostenevano San Paolo e Lutero, distinguendola dalla fede fondata sulle opere.
48. Cfr. J. WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums* (Resti del paganesimo arabo), Berlin 1887, p. 106 (BNt. Nietzsche studiò e annotò anche quest'opera).
49. Per esempio *Giovanni*, 14, 6.
50. Espressione corrente nei «vangeli» per designare Gesù.
51. Ma il dogma dell'«immacolata concezione» non riguarda il concepimento di Gesù, anche se secondo il vangelo e la credenza comune dei cristiani Gesù fu partorito da una vergine per opera e virtù dello Spirito Santo; riguarda la nascita di Maria esente dal «peccato originale».
52. Allusione alle dottrine millenaristiche alle cui al § 3 1.
53. Anche questo passo [«Le parole.... figlio di Dio»] era stato soppresso dall'Archivio

Nietzsche e fu ripristinato da J. Hofmiller.

54. Nietzsche aveva trascritto da *Ma reigioni* Tolstoj: «Se non si capisce che la Chiesa è non solo la caricatura del cristianesimo, bensì *laguerra organizzata contro il cristianesimo...*». Ma poi aveva sviluppato questo motivo nei §§ 37 e 38 in modo del tutto autonomo.

55. Trasparente allusione a Bismarck.

56. Traduciamo con «anticristi dell'azione», con la minuscola riduttiva, *Aniichnsten der Tat*, che altri traducono con «anticristiani dell'azione». Gli interpreti si pongono un gran problema circa la parola *Antichrist*, perché letteralmente essa significa anticristiano. Ma è un falso problema, perché il nome del personaggio biblico, gran nemico di Cristo, non si declina. *Antichristē* semplicemente il tedesco per il greco *Antikristos*.

57. Guglielmo II, salito al trono nel giugno 1888 all'età di 29 anni. La parola «giovane» era stata soppressa dall'Archivio Nietzsche per riguardo al sovrano regnante.

58. Nietzsche usa «Dysangelium», di contra a «Evangelium», sui modello di «suoarrexoc» (annunciatore di cattive notizie), usato da Nonno di Panopoli (V secolo), autore delle *Dionisiache*.

59. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», § 19 e note 62.

60. Cfr. I Cor., 1 s, 14.

61. Contrapposto a «evangelista»; cfr. nota 58.

62. Luca, 10, 42.

63. Matteo, 7, 1.

64. Cfr. 2 Cor., 1, 12.

65. Per alcune citazioni di questo paragrafo, fatte a memoria, Nietzsche aveva lasciato uno spazio bianco tra parentesi, riservandosi di aggiungerci le fonti. Le fonti sono state integrate.

66. Il «leone» è l'animale simbolico dell'evangelista Marco. La frase è modellata su «Ben ruggito, leone», da Shakespeare, *Sogno di una notte di mezza estate*, I 1, 256.

67. Il seguito è: «... chi vuol salvare la propria vita la perderà».

68. Cfr. JGB, «Contro il Nuovo Testamento», § 52; GM, Terza dissertazione, § 22; FP 10[181] autunno 1887.

69. In italiano nel testo (festo = solido).

70. Riferimento, in I Cor., 1, 19, a *Isaia*, 29. 14.

71. Cfr. *Giovanni*, 18, 38.

72. Il Dio creato da Paolo è la negazione di Dio.

73. Per questo paragrafo, cfr. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, cit., pp. 310-336, contrassegnate da sottolineature e segni di approvazione di Nietzsche.

74. *Ibidem*, p. 324. Serpente tentatore.

75. Allusione burlesca al «diluvio universale».

76. Cfr. GM, Terza dissertazione, § 21.

77. Cfr. I Cor., 1, 27.

78. Cfr. *Aurora*, 84.

79. Sospensione del giudizio.

80. Tipo Jung-Stilling, eli cui Nietzsche conosceva la celebre autobiografia.

81. Cfr. Za II, «Dei preti», *in fine*.
82. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», § 12.
83. Cfr. JGB, 68.
84. Secondo Nietzsche, Kant tradì se stesso smentendo, in base all' autonomia della morale, le coraggiose conclusioni scettiche della ragion pura.
85. Gast manipulò questo punto per renderlo più chiaro.
86. Cfr. § 2 e nota 7.
87. Cfr. *I Cor.*, 7, 2-9.
88. Cfr. JACOLLIOT, *op. cit.*, pp. 225-226.
89. Cfr. ORAZIO *satire* 1 9, 44.
90. Cfr. Za IV, «Al meriggio». Coincidenza con Spinoza, che afferma: «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa», *Etica*, II, definizione 6.
91. Non confondere l'ascetismo come ginnastica della volontà dall'ascetismo come fine, cioè come negazione della vita, quale è criticato in particolare in GM, Terza dissertazione.
92. Dichiarazione che merita di essere notata per la sua forza e capacità di illuminare sull'irriducibilità per altri impegni di chi si mette sulla via della conoscenza.
93. Sulla scienza, in particolare sulla sua inferiorità rispetto alla filosofia, cfr. JGB, 204, 206 e 211.
94. Riferimento a Matteo, 13, 21-30, «parabola del grano e della zizzania».
95. Cfr. ORAZIO, *Odi* III, 30, 1.
96. Il tedesco ha: «*der ewige Jude*», l'eterno Ebreo. L'«eterno Ebreo» è il nostro «Ebreo errante».
97. Cfr. *Giovanni*, 4, 22. Cfr. sopra § 24 e nota 28.
98. Memorabile, sull'importanza dei metodi, il FP 15[51] primavera 1888: «Non la vittoria della scienza è ciò che distingue il XIX secolo, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza».
99. Qui Nietzsche scrive «... *den heiligen Augustin*», Sant'Agostino, invece che sole Augustin, secondo l'uso «riformato». Da Nizza a Overbeck, il 31 marzo 1885; «Ho letto per distrarmi le *Confessioni* di S. Agostino, con grande rincrescimento che tu non fossi con me. Oh, questo vecchio retore! Come è falso e storce gli occhi! Quanta ho riso! (p. es. sul furto commesso in gioventù, in fondo una marachella da studenti). Che falsità psicologica! (p. es. quando parla della morte del suo migliore amico, col quale era *un'anima sola*: 'mi risolsi a continuare a vivere, affinché in questo modo il mio amico non morisse del tutto'. Una cma del genere è un'ipocrisia nauseante). Vale uguale zero. *Platonismo plebeizzato*, ciò vuol dire: un modo di pensare inventato per la più alta aristocrazia delle anime, adattato a nature di schiavi. Del resto con questo libro si guarda nel ventre del cristianesimo: e io vi assisto con la curiosità di un medico e fisiologo radicale».
100. Sull'Islam Nietzsche aveva letto lavori di Julius Wellhausen.
101. È l'imperatore di Germania (1194-1250), da non confondere con l'altro Federico II, il re di Prussia detto Federico il Grande (1712-1786). Il primo fu soprannominato «l'Anticristo». Ma difese l'ortodossia e usò tolleranza verso le altre religioni, specie l'Islam.
102. Le guerre di resistenza contro Napoleone. Suscitarono nei Tedeschi un forte sentimento nazionale.



103. Il 30 settembre 1888, giorno in cui Nietzsche termina *L'Anticristo*.

104. Queste ultime quattro righe furono censurate dall'Archivio Nietzsche nella prima edizione dell'*Anticristo* (Kögel 1895).

UMANO, TROPPO UMANO

*Sigle usate nelle note*

~~G~~**T** *nascita della tragedia*

~~H~~**U** *l'utilità e il danno della storia per la vita*

~~D~~**S** *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*

~~S~~**E** *hopenhauer come educatore*

~~M~~**A** *ano, troppo umano, I*

~~W~~**S** *ciandante e la sua ombra*

~~M~~**U** *rorora*

~~F~~~~U~~**S** *erzo, malizia e vendetta*

~~J~~~~A~~**I** *li là del bene e del male*

~~G~~**M** *ealogia della morale*

~~F~~**A** *mmmento/i postumo/i*

*Ecce homo*

~~(B)~~~~N~~ *della biblioteca di Nietzsche*

## INTRODUZIONE

### 1. *Umano, troppo umano* in *Ecce homo*...

Quando devo parlare di Nietzsche, io non faccio l'errore che, secondo Mazzino Montinari, fanno molti: di non prendere sul serio «da migliore e più attendibile biografia di Nietzsche che mai sia stata scritta», *Ecce homo*<sup>1</sup>. Anzi, comincio sempre da quella. E così farò anche questa volta. Perché – ed è la ragione per cui è la migliore – in essa sono dette le cose essenziali in stile essenziale. Per questo le altre biografie, nei casi migliori, non fanno che svolgere ciò che è detto da Nietzsche o aggiungervi complementi e supplementi, per quanto importanti. Trattandosi di *Umano, troppo umano*, *Ecce homo* ci fornisce subito la definizione essenziale: «*Umano, troppo umano* è il monumento di una crisi»<sup>2</sup>. Una crisi, si sa, interrompe una continuità. Dunque non ha ragione Curt Paul Janz, autore di quella che a noi sembra la più bella biografia di Nietzsche, dopo o accanto all'autobiografia appunto<sup>3</sup>, quando nega tale interruzione. Ma la cosa va sfumata. Janz ben riconosce che *Umano, troppo umano* segna per Nietzsche una «svolta»: «nella sua opera, come ampliamento tematico ed esaltazione dei suoi mezzi espressivi, e nella sua vita, come verifica e nuovo schieramento degli amici e degli ammiratori»<sup>4</sup>. Però nega «la tesi secondo cui Nietzsche [...] avrebbe creato una frattura, aperto un periodo creativo del tutto nuovo e in effetti abbandonato o capovolto tutto quanto aveva scritto fino ad allora»<sup>5</sup>. Secondo Janz, «se per ottenere una tripartizione del suo breve periodo creativo si pone una cesura con *Umano, troppo umano*, si introduce in questo processo evolutivo continuo e profondamente coerente una tensione o addirittura una frattura, comunque una forzatura che non è possibile accordare con l'immagine storico-biografica di Nietzsche e che non promuove l'intendimento di *Umano, troppo umano* né della sua opera complessiva»<sup>6</sup>. Ci spiace contraddire un autore a cui dobbiamo

tanto insegnamento e godimento, ma F«ampliamento tematico» e F«esaltazione dei suoi mezzi espressivi», specie se collegati coi cambiamenti frattanto sopravvenuti nel clima culturale, come avviene in questo caso, nonché la «verifica» e il «nuovo schieramento di amici e ammiratori», dicono sulla «svolta» troppo poco; mentre, d'altra parte, non c'è bisogno di parlare di apertura di un «periodo creativo del tutto nuovo» e di «abbandono e capovolgimento di tutto quanto già scritto» per giustificare la crisi, svolta e frattura insieme, che *Umano, troppo umano* effettivamente rappresentò. Non comprendiamo come ciò possa non accordarsi con l'immagine storico-biografica di Nietzsche e ostacolare la comprensione di *Umano, troppo umano*, dal momento che a noi sembra sia vero proprio il contrario. La frattura, del resto, è comprovata da quello che segue: «Con quel libro», dice Nietzsche (§ 1), «mi liberai da ciò che *non faceva parte* della mia natura». È chiaro dunque che fino ad allora egli era stato aggiogato a un carro che non era il suo. «Qui», egli continua, «l'espressione 'spirito libero' non vuol essere intesa in nessun altro senso che in questo: uno spirito *divenuto libero*, che ha ripreso possesso di se stesso. Il tono, il suono della voce sono completamente cambiati». Se non è crisi, se non è frattura questa... «Si troverà il libro avveduto, freddo, in certi casi duro e beffardo», dice ancora Nietzsche. E queste sono tutte caratteristiche nuove, «voltairiane»; e sono caratteristiche di superficie, di emersione, rispetto a quelle «abissali» e romantiche di prima: passione, fideismo, metafisica, mito, genialità, idealismo, trasporto, abbandono. Molto importante quello che viene dopo: «Una certa intellettualità di gusto *scelto* sembra mantenersi costantemente al di sopra di una corrente più passionale che scorre sul fondo». Sembra una reminiscenza del finale dell'aforisma 271 di *Opinioni e sentenze diverse*, in cui è detto:

...la filosofia di Platone ricorda gli anni medi della trentina, in cui una corrente fredda e una calda sogliono ribollire l'una sull'altra, sicché si formano polveri e delicate nuvolette e, in circostanze favorevoli e sotto i raggi del sole, un incantevole arcobaleno.

La corrente passionale, che prima scorreva in superficie e ora scorre sul fondo, rimane. Riemergerà nella terza fase della tripartizione di cui parla Janz, quando Nietzsche farà sfociare la scepse nel naturalismo selvaggio e proclamerà che la ragione non è altro che l'affinamento degli istinti. Dunque ridarà la preminenza all'istinto. È in fondo questo fatto, che in Nietzsche sono presenti fin dal principio tutti gli elementi, che egli poi organizza e svolge in una spirale di forme sempre nuove, dando la prevalenza ora a un elemento ora a un altro, che fa dire a Janz e agli altri che pensano come lui, specie a quelli che conoscono bene Nietzsche, come per esempio Thomas Mann, che Nietzsche è sempre il medesimo e che nelle sue opere c'è continuità e coerenza, e mai

frattura. Mann sostiene infatti che «nei rapporti di Nietzsche con Wagner non c'è alcuna frattura, per quanto si dica e si voglia», e che Nietzsche «restò discepolo di Schopenhauer anche quando l'aveva rinnegato da molto tempo»<sup>7</sup>. Ma ciò significa che allora il distacco di Nietzsche da Wagner e da Schopenhauer non c'è mai stato, che è una pura invenzione o malignità degli interpreti. E però, delle sue gravi e multiformi conseguenze, che cosa facciamo?

L'osservazione è ad ogni modo importante anche perché fa riflettere sulla struttura dell'aforisma nietzschiano. Esso è un ibrido, una mescolanza di *esprit de géométrie* e di *esprit de finesse* (come tutta la sua opera); più in particolare è una scepsti, che prosegue idealmente quella kantiana, non senza aver prima neutralizzato le correzioni che, insieme alla sua radicalizzazione, Schopenhauer aveva ritenuto di apportarvi; ma è anche la poetizzazione della scepsti kantiana, un po' come il *De rerum natura* è la poetizzazione della filosofia di Epicuro, e ciò sia come evidenziazione del dramma che essa rappresenta (basta pensare al suicidio di von Kleist), sia perché essa non è fine a se stessa, come nei sofisti antichi ma, attraverso appunto «la corrente passionale che scorre sul fondo», si collega al dionisismo, cioè funziona come un'arma di difesa dell'affermazione tragica, basata su un filiale amore della vita che non giudica e non calcola (ma che, per intemperanza sistematica, finisce, ahinoi, col «rinnegare lo spirito a favore della vita bella, forte e spregiudicata», col «benedire la vita in tutta la sua falsità, durezza e crudeltà», come dice Thomas Mann<sup>8</sup>). Con la grande eccezione di *Così parlò Zarathustra*, che è un'affermazione diretta del moralismo e della poesia di Nietzsche e dunque la grande eccezione positiva, tutte le altre sue opere resteranno scettiche, negative, illumineranno «i bassifondi dell'ideale» sul modello, stabilito una volta per tutte, di *Umano, troppo umano*. Qui, infatti, come dice Nietzsche, «un errore dopo l'altro viene tranquillamente messo in ghiaccio»: qui si congela il «genio», lì il «santo», lì ancora l'«eroe», poi la «fede», la «convinzione», la «compassione», e quasi dovunque la «cosa in sé».

Col secondo paragrafo comincia, sempre in *Ecce homo*, una di quelle geniali descrizioni dei propri processi formativi o creativi, di cui le opere di Nietzsche offrono più d'un esempio. Esse sono vere e proprie discese nell'officina della natura, che non valgono certo solo per Nietzsche ma costituiscono, per così dire, la «storia ideale eterna» della crisi fatale tra maestro e discepolo; o, volendola vedere dal punto di vista del discepolo, del risveglio dell'originalità. Questa è comunque una descrizione della crisi, il cui fulcro è costituito, in via immediata, dalla rottura dei rapporti con Richard Wagner. Le due grandi dipendenze di Nietzsche erano state: Schopenhauer prima e Wagner poi, e a tutt'e due egli aveva innalzato monumenti. Ma liberarsi di Schopenhauer era

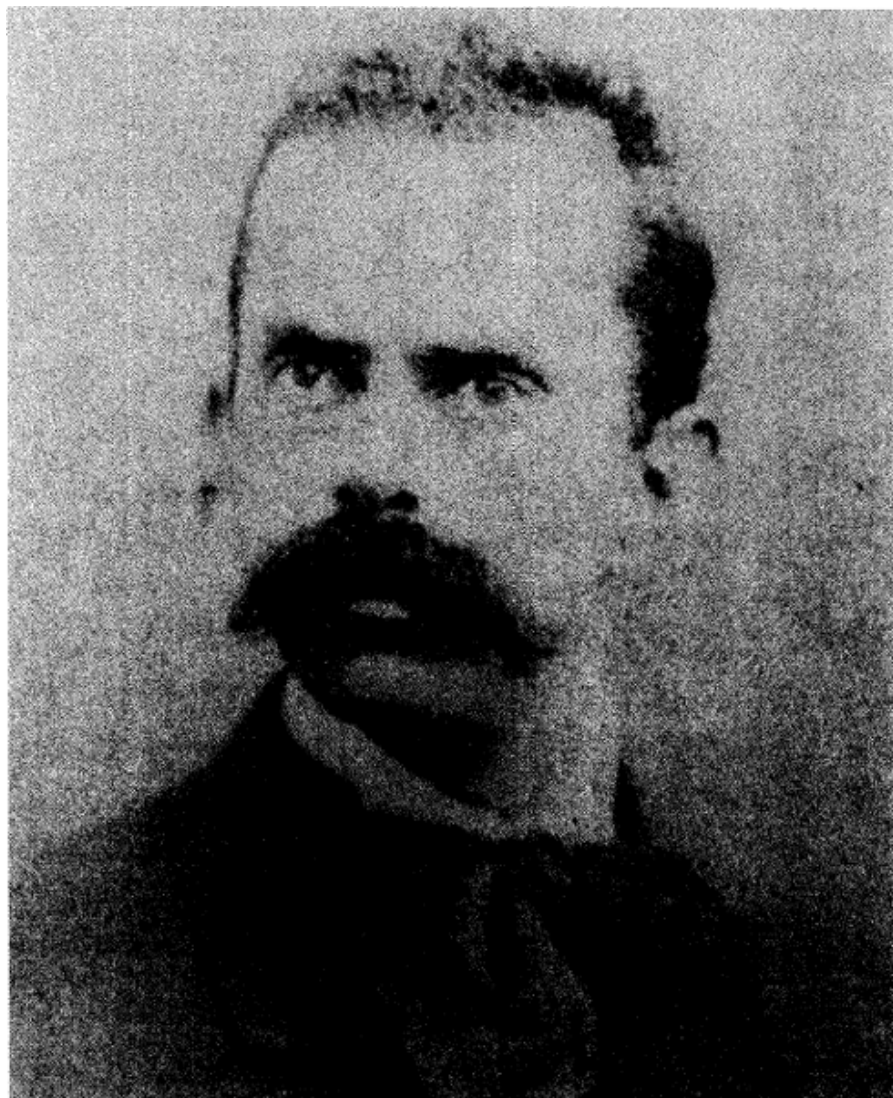
stato, dal punto di vista esistenziale, molto più semplice che liberarsi di Wagner. Con Schopenhauer, infatti, vi erano solo rapporti intellettuali, con la conseguente venerazione, senza la complicazione dei rapporti personali. Con Wagner, invece, i rapporti spirituali si erano incarnati e radicali nel modo più profondo e ramificato, per lo slancio e la dedizione con cui Nietzsche vi era entrato e per l'adeguata risposta che Wagner non gli aveva fatto mancare. Questi rapporti, che fin dall'inizio erano stati un'esplosione di venerazione da un lato e di affettuoso accoglimento e ricambio di stima dall'altro, si erano ben presto trasformati in amicizia e in sodalizio, cioè in un groviglio di carne e sangue oltre che di anima e spirito, così intenso, che non si sarebbe mai potuto sperare in un suo scioglimento meno che drammatico. Uno dei modi di rendersi lo scioglimento meno difficile eri di concepire la rottura non come rottura, ma come un intervento su se stesso, un distogliersi da quei rapporti per l'insorgere di un'insopprimibile esigenza unilaterale. E proprio così fa Nietzsche, con un'intenzione che, in quanto tendente a risparmiare l'amico e in fondo a salvare l'amicizia nella diversità, può essere apprezzata. Nel paragrafo 3 egli scrive:

Ciò che allora si decise in me non fu tanto una rottura con Wagner – avvertii un'aberrazione generale del mio istinto, di cui il singolo passo falso, che si chiamasse Wagner o cattedra di Basica, non era che un segno.

E questo è detto certo sinceramente. Il fatto però che Wagner e la cattedra di Basilea fossero le cause stesse dell'aberrazione e i principali ostacoli al suo ritorno a se stesso, attesta che essi non erano meri segni. E quindi che urgeva liberarsene. Ma questo non era possibile senza una lotta, e la lotta si fa efficacemente se si può sfruttare un'avversione, se non proprio un odio. Neanche l'avversione mancò. Ad essa si arriva, per vie traverse, in questo paragrafo 3. Nel paragrafo 2, infatti, Nietzsche, che fra l'altro aveva avuto ultimamente storie antipatiche coi wagneriani, se la prende in primo luogo con questi. Li accusa di avere tanto travolto e stravolto Wagner che egli, al primo festival di Bayreuth, nell'estate del 1876, *non lo riconosce più*. Ma poi, nel paragrafo 3 appunto, dopo aver descritto la crisi in cui egli si era improvvisamente venuto a trovare, dà addosso a Wagner stesso. Lo fa collegando l'attività filologica, scelta a suo dire senza «nessuna vocazione» e «contro il proprio destino», al «bisogno di *anestetizzare* un senso di fame e di desolazione con il ricorso a un'arte narcotica – per esempio l'arte di Wagner». GM dà dunque dell'«anestetico» e del «narcotico». Sembra, in tal modo, che a Wagner arrivi per caso. Ma certo non è così. Non è neanche vero che per la filologia egli non avesse *nessuna* vocazione. Egli era certo anche e soprattutto altro, ben altro; ma se non avesse avuto attitudine alla filologia, come avrebbe

fatto ad acquistarsi quei meriti per i quali Ritschl gli procurò, in condizioni così straordinarie, la cattedra a Basilea? Questa cattedra tanto vituperata, ricordiamolo, gli diede poi da vivere, e dunque libertà creativa, per il resto della vita, certo molto anche col soccorso immarcescibile di Overbeck. Al suo sapere, comunque, dice Nietzsche significativamente, mancavano le «realità»: al loro posto c'erano le «idealità», di cui egli dice però che non sapeva che farsi. È questa una notazione importante, perché ciò che da ora in poi costituirà sempre più il carattere saliente di Nietzsche pensatore e anche di Nietzsche poeta, rispetto per esempio al suo modello Hölderlin, è la concentrazione sulle «realità», ossia sulle cose che veramente contano per gli uomini, quelle che riguardano la loro condizione sulla terra e il loro destino di gioia e dolore. Non che l'arte di Wagner non fosse o non si potesse chiamare, volendo, anche anestetica o narcotica; ma, guarda caso, questa era una delle caratteristiche dell'arte nuova dei tempi nuovi, cioè di un'arte innovatrice e rivoluzionaria, con un senso pregnante anche rispetto a grandi compositori come Brahms e Verdi, e perciò era tutto il contrario di un caso isolato. Che Brahms e Verdi fossero più sani, più «classici», derivava appunto dal fatto che continuavano il passato ma non innovavano se non entro la sua scia, mentre il fatto che Wagner fosse sensuale, sessuale, morboso, violento, estetizzante e mitizzante, derivava appunto dal suo vivere e sperimentare i tempi nuovi. Che poi questi tempi fossero quelli della *décadence*, per usare la parola di Nietzsche, non toglie merito a Wagner. Perché l'artista non può che esprimere la propria epoca, della quale non è certo responsabile (cosa che in parte almeno è vera anche per Nietzsche). La connotazione generale di quest'epoca era l'estetismo, e l'estetismo è lo stadio intermedio tra sanità (classicità) ed estinzione: nella natura e nella storia precorre la morte, è l'ultima fioritura, l'ultima esplosione di vitalità prima della fine, basta pensare all'esplosione di colore delle foglie in autunno (per Thomas Mann, invece, l'estetismo è vicino alla barbarie<sup>9</sup>). D'altra parte Nietzsche è tutt'altro che libero dall'estetismo, anche se non ci sembra che abbia ragione Thomas Mann di qualificarlo come «l'esteta più completo, più radicale che la storia dello spirito conosca», con tutto quel che segue<sup>10</sup>. Il paragrafo, ad ogni modo, si chiude in pura malignità. Nietzsche moltiplica il proprio caso «sfortunato» per quello di «un gran numero di giovani» che «sono condannati a decidersi prematuramente e poi a *deperire* sotto un peso che non riescono più a scrollarsi di dosso... Sono questi coloro che hanno bisogno di Wagner come *oppiaceo* – si dimenticano, si sbarazzano di se stessi per un momento... Ma che dico! *Per cinque o sei ore!*».





Friedrich Nietzsche

Nietzsche non aveva avuto bisogno di Wagner come oppiaceo. Ne aveva avuto bisogno come formatore e come risvegliatore delle sue energie. Ne aveva avuto bisogno, cioè, per fare ed esaurire l'esperienza della generazione precedente «scaricandola» dal suo massimo rappresentante, prima di potere, una volta tornato a se stesso arricchito e maturo, lanciare la fase successiva, la fase successiva della *décadence* da lui ritenuta contraria alla *décadence*. Su questo «sfruttamento» del maestro, Nietzsche sorvola nell'aforisma 266 (*Gli impazienti*) del *Viandante e la sua ombra*, trattando della psicologia di colui che, secondo lui per non aspettare la propria

maturazione, si getta nelle braccia di un maestro, rimanendone poi asservito. Nietzsche ha capito della sua epoca tali e tante cose, da far dire a Karl Lowith che l'analisi della *décadence* è il suo capolavoro. Ed effettivamente l'acutezza e la profondità della sua fenomenologia della *décadence* trovano riscontro solo nell'acutezza e nella profondità dell'analisi del tramonto dell'Occidente da parte del suo seguace Oswald Spengler. Naturalmente Nietzsche non aveva coscienza di tutto questo, a cui noi accediamo grazie al senno di poi. Egli, semplicemente, amando la musica di Wagner, aveva amato anche il suo autore, quando lo aveva conosciuto, così come, amando la filosofia di Schopenhauer, ne aveva amato altresì l'autore. Aveva amato Wagner senza riserve, non certo pensando di «sfruttarlo» per poi separarsene, cioè di «sedurlo e abbandonarlo». Ma così sono gli amori, che sembrano eterni e assolutamente disinteressati: sono alimentati da interessi segreti e si muovono insensibilmente, ma continuamente (come Machiavelli dice degli Stati), finché cambiano o si estinguono o si capovolgono in odio. Così è il vero amore, che è sempre più dell'amore (*l'amour c'est beaucoup plus que amour*). Spesso gli amori si capovolgono in contrarietà e ostilità al modo della clessidra, che svuotatasi da una parte ha bisogno di essere capovolta per svuotarsi dall'altra. È un processo naturale, oggettivo, in fondo banale, governato da leggi meccaniche. Ma che, passando attraverso gli uomini, si accende di tutti gli ardori, si colora di tutti i colori e vibra di tutte le vibrazioni dei sentimenti umani, cioè si trasforma in passioni, drammi e tragedie. È la storia di Pompeo e Cesare o, rovesciando il rapporto di età, di Cesare e Bruto: una tragedia sovrastata dall'impellenza storica di rompere il «sacro» involucro repubblicano che, decrepito e corrotto, minacciava asfissia a Roma nella sua massima spinta espansionistica. Ed è la storia di Wagner e Nietzsche, Pompeo e Cesare della loro epoca (come Croce disse di sé e Gentile), rappresentanti di due fasi diverse e contrastanti di essa: Wagner della fase morbida, morbosa, estetizzante, mitizzante, neo-medioevale e neo-romantica della *décadence*; Nietzsche, di trentun anni più giovane, della reazione a tale fase, come esaltazione dell'individuo (*absolutus*), della forza e della vitalità, fino al superuomo, «in cui le qualità specifiche della vita, ingiustizia, menzogna, sfruttamento, sono le più grandi»<sup>11</sup>. Innumerevoli furono e sono a tutt'oggi le discussioni su ragioni e torti dell'uno e dell'altro in questa crisi del loro settennale sodalizio. Esattamente come quelle su ragioni e torti di Cesare e Pompeo. Ma a tutte queste discussioni dà un taglio netto la fatalità storica, nella sua semplicità e brutalità. Perché veramente *as flies to wanton boys so tue are for the gods*, come le mosche siamo noi esseri umani sensibili, sofferenti e deperibili, attraverso cui le forze storiche fanno il loro corso inarrestabile e indifferente. Dove non è neanche esclusa l'ironia, «l'ironia della sorte» appunto. Essa volle infatti che Nietzsche si illudesse di combattere la decadenza mentre la accelerava, secondo una legge che, con stupefacente lucidità, è da lui stesso proclamata<sup>12</sup>. Come, tuttavia, la separazione da Wagner e in genere dal suo passato era stata, nella sua intenzione, un ritorno a se stesso e non una deliberata rottura con il suo grande amico e sodale, così, anche quando la rottura si fu consumata, egli rimase disponibile per una rappacificazione, sempre più incalzato com'era dal dolore e dalla nostalgia. Ne restano varie testimonianze. Tra queste, una delle meno conosciute è il suo improvviso viaggio in Sicilia del 1882 (in una nave di cui era il solo passeggero). In questo viaggio Nietzsche era mosso, non dalla

smania di abbandonarsi alla deboscia omosessuale, come qualche critico malevolo ha tentato, senza alcuna prova, di dimostrare, ma dalla speranza di incontrare Wagner, che allora vi si trovava (prima a Palermo e poi a Messina appunto), per proporgli, verosimilmente, quell'amicizia nella diversità che poi celebrò nel famoso aforisma intitolato *Amicizia stellare*<sup>13</sup>. Se però la riconciliazione non avvenne, non fu solo per l'invincibile risentimento di Wagner, ma anche per l'indisponibilità di Nietzsche a muoversi più di tanto oltre il limite ormai segnato. La spiegazione migliore di tutta questa storia, con la sua fatalità, si trova, in forma impersonale, nell'aforisma 629 di *Umano, troppo umano*. Nietzsche era consapevole di aver compiuto un gesto tutt'altro che gratuito, e alla fine ebbe a compiacersi e a vantarsi di non aver ceduto o dovuto cedere alla tentazione. In ciò gli fa eco autorevolmente Thomas Mann, che attribuisce a questo distacco un'importanza storica per la cultura occidentale, cosa che del resto è o dovrebbe essere evidente a tutti. Certo, se si considera che l'avanzamento prodotto da Nietzsche rispetto a Wagner e a Schopenhauer, intesi come esponenti della cultura metafisica e mitica precedente, è consistito in sostanza in un'intensificazione e accelerazione della crisi autodistruttiva dell'Occidente, si fa fatica a vederne l'importanza, anche se si ammette, teoricamente, che l'accelerazione, mediante il compimento spirituale, di una crisi autodistruttiva sia, in mancanza di altri rimedi, come in questo caso, il solo progresso possibile, ma pur sempre un progresso (come la volontà del nulla è pur sempre una volontà). Certo Nietzsche non è solo ciò, e l'altra faccia di questo Giano bifronte è, come diremo, di altissimo valore spirituale. Nel paragrafo 5 c'è un'altra definizione di *Umano, troppo umano*: «monumento di una rigorosa autodisciplina». Con esso, dice Nietzsche, «decretai in me la fine repentina di ogni 'nobile imbroglio' e 'idealismo', dei 'bei sentimenti' e altre effeminatezze». Il paragrafo 6 è invece una micro-inattuale su Paul Ree, una figura che è all'origine di *Umano, troppo umano*, nel senso che contribuì certamente, col suo *Sull'origine dei sentimenti morali*, a far prendere a Nietzsche il suo nuovo indirizzo. Ree viene esaltato nell'aforisma 37 di *Umano, troppo umano*, poi sminuito (Nietzsche era stato accusato di réalismo), non senza imbarazzo, nella *Prefazione*, 7, della *Genealogia della morale*, e infine immolato in *Ecce homo*. Dotato di grande intelligenza e «pericolosa» umanità (la sua morte fu forse un suicidio), generoso, assiduo, soccorrevole, fu per Nietzsche un amico dolce, prezioso (più di Erwin Rohde). Ma lo fu pure per Lou Salomé, con cui alla fine anche convisse (non si sa in che termini), sicché incorse nell'ostracismo che Nietzsche, deluso, diede a lei. Con Rée Nietzsche non fu giusto, per le stesse ragioni per cui non lo fu con Schopenhauer e Wagner, cioè per averne ricevuto troppo e per esserne, in tal modo, stato dipendente.

## 2. ... e nelle due prefazioni del 1886

A riprova e a magnificazione di tutto quanto sopra detto, abbiamo, per una volta, una seconda e più ampia interpretazione autentica, quella di un secondo *Ecce homo*, di un *mini-Ecce homo* prima di *Ecce homo*: le due *prefazioni* a *Umano, troppo umano* e a *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra* (oltre ad aforismi illuminanti, come *Opinioni e sentenze diverse*<sup>74</sup> e 357,

*Il viandante e la sua ombra* 329). Nietzsche scrisse queste prefazioni nel 1886, quando unificò le ultime due parti, uscite separatamente, in un volume unico, e le tre parti in un'opera unica: *Umano, troppo umano*, volume I e volume II.

Nella *Prefazione a Umano, troppo umano* Nietzsche comincia, paragrafo 1°, col difendere la propria sregolatezza con le ragioni del proprio genio, fra cui in particolare la necessità di battere moneta falsa per poter poi arrivare alla sua veridicità. Continua, nel secondo, spiegando l'invenzione *ad usum delphini* della nozione di «spirito libero» in totale assenza di spiriti liberi, che egli comunque spera si formino. Essi dovrebbero nascere, dice – evidentemente come lui stesso – da una *grande separazione*. Di questa si parla nel terzo paragrafo, dove essa è riferita sempre, impersonalmente, allo «spirito libero»; ma si tratta naturalmente sempre della sua separazione da Wagner, ir primo luogo, e poi anche da Schopenhauer e da tutto ciò che lo teneva incatenato con le catene della gratitudine e della venerazione. Ma ecco che già qui viene fuori, come reazione a una remissività e dedizione senza freni, un'esagerazione nel senso opposto. Lo spirito libero in divenire, la «giovane anima», egli dice:

fa a brani ciò che lo affascina. Con una risata cattiva capovolge le cose che trova velate, risparmiare da un qualche pudore: vuol provare come esse appaiano *quando* sono messe a testa in giù. Per capriccio, per puro gusto del capriccio, rivolge adesso il suo favore a quanto finora è stato in cattiva fama; s'aggira, curioso e tentatore, intorno alle cose più proibite. Sullo sfondo della sua agitazione, del suo vagabondaggio – poiché è sempre in cammino, inquieto e senza meta come in un deserto – incombe il punto interrogativo di una curiosità sempre più pericolosa. «Non si possono capovolgere *tutti* i valori? Ed è forse bene il male? e Dio solo un'invenzione e una finezza del Diavolo? È forse tutto in ultima analisi falso?».

In questo passo sono enunciati tutti quelli che sono i peccati di Nietzsche e del suo amorale sperimentalismo, i suoi eccessi libertari, chiamiamoli così, di cui si era già macchiato, visto che a suo stesso dire ne era accusato (§ 1). Ma di essi soprattutto si macchierà sempre più, per sviamento e dismisura, e, per le conseguenze occasionate, storicamente parlando, in modo sempre più grave. Certo, «tali pensieri lo seducono e lo conducono sempre più lontano», com'egli dice. Ma in senso tutto positivo, come ritiene lui, o in senso molto anche negativo, come sembra a noi? È anche per questo, infatti, che la solitudine, *mater saeva cupidinum* (seconde Thomas Mann egli l'ha esagerata esteticamente<sup>14</sup>), «lo circonda e lo stringe, sempre più minacciosa, soffocante, attanagliante». Lo opprime cioè più di quello che sarebbe normale, perché detto suo allontanarsi è eccessivo e in quanto tale illegittimo. A nessuno è dato capovolgere *tutti* i valori, fare del male il bene e concepire Dio come una finezza del diavolo, credere che tutto sia falso ecc. Se si prescinde dalle fatali

spinte storiche che, incarnate e spiritualizzate in lui, sono le principali responsabili del suo troppo conseguente radicalismo, il suo più grave errore è dovuto proprio all'eccessività con cui reagisce alla propria dipendenza, al balzo spropositato che fa nel contrario, in una indipendenza, cioè, amorale e selvaggia, che salta tutti i limiti di umanità e di civiltà per attingere una brutale naturalità, il testo *homo-natura*, come presunta meta ultima e insuperabile perché origine di ogni altra cosa. Questo itinerario, che porta in apparenza alla più grande libertà, «che apre la via a molti e opposti modi di pensare» (§ 4), che «dà allo spirito libero la pericolosa prerogativa di poter vivere d'ora innanzi *per esperimento* e di potersi offrire all'avventura»; la «pallida e delicata luce e felicità solare», la «libertà da uccello», l'«orizzonte da uccello», la «petulanza da uccello», la «terza cosa in cui si sono combinati curiosità e delicato disprezzo» (*ibid.*), non sono un itinerario di libertà, ma un itinerario obbligato, necessitato, sotterraneamente imposto dalla deriva storica. All'uomo semplicemente sano, non a quello della «grande salute», che in Nietzsche è solo l'alternarsi di morbose e sempre più ampie oscillazioni di esaltazione e di abbattimento, non è dato svincolarsi del tutto dai legami dell'amore e dell'odio, del sì e del no, del bene e del male, del vero e del falso; non è dato «sgusciare, scansare, volar via, rivolar via, rivolare in alto» (*ibid.*), ossia volteggiare nella gratuità. Questa presunta scioltezza o «solutezza» non è che dissolutezza. L'uomo non vive mai nell'arbitrio, nel vuoto, ma sempre e solo tra la necessità interiore e la necessità esteriore, e solo l'obbedire alla prima lo libera, la seconda lo rende schiavo. Se non obbedisce alla prima, non diventa libero, come crede, ma cade inevitabilmente, anche se non se ne rende conto, in preda alla seconda, che qui è la cruda necessità della natura. È appunto in contrasto con la dissolutezza, e con la debolezza che quest'ultima comporta, che a Nietzsche o alla «giovane anima» accade poi di ribaltarsi nelle «cose vicine e prossime» e scoprirne con rapimento «la lanugine e l'incanto che hanno frattanto rivestito» (§5).

A poco a poco anche si chiarisce al convalescente il senso di quella separazione (§ 6): è il maturare per l'indipendenza, e questa è, stavolta, certamente cosa ottima, a parte la fondata ma pericolosa idea della gerarchia. Perché pericolosa? Perché in natura la gerarchia esiste e si fa valere comunque, anche se non percepita, per tutti gli esseri viventi e per le loro specie. Esiste come fatto di organizzazione e autoregolazione. Ma quando ci si concentra su di essa, quando la si estrapola e la si porta in primo piano, quando ci si impegna per farla valere e prevalere, si finisce col mettere in moto meccanismi angusti e rigidi, ed essa diventa un'oppressione. Lo si intuisce già dal paragrafo settimo, in cui l'idea della gerarchia ritorna accompagnata dai suoi primi sviluppi pericolosi, in quanto stacca lo spirito libero dagli altri che non sono

spiriti liberi né lo diventeranno, come pure dal se stesso che egli era stato, prima di diventarlo.

Il paragrafo ottavo recita:

Per nessuno psicologo o aruspice sarà anche solo per un momento un mistero a qual punto dell'evoluzione testé descritta appartenga (o sia *collocato*) il presente libro.

E questo ormai è chiaro anche a chi non è né psicologo né aruspice. Quanto all'altro problema che qui si solleva, in realtà per accompagnare con un buon augurio la nuova edizione: come mai un libro attuale come *Umano, troppo umano*, che era in giro ormai da dieci anni, proprio in Germania fosse «letto nel modo più negligente, ascoltato nel modo peggiore», cioè non avesse successo: Nietzsche, tenuto conto della «risposta così ammodo» che riceve a tale domanda, dice che la sua filosofia gli consiglia di tacere, «tanto più che in certi casi [...] solo tacendo si rimane filosofi».

Il filosofo, comunque, quando parla, è detto nel paragrafo primo della *Prefazione* al volume secondo, deve parlare solo dei suoi superamenti. Ecco perché, dice Nietzsche – passando dall'impersonale al personale – in questa e nelle altre sue opere (precedenti) si parla solo dei suoi superamenti: «dentro ci sono lo', con tutto ciò che mi fu nemico, *ego ipsissimus*». Ma per i suoi superamenti ci vollero sempre «tempo, guarigione, lontananza, distanza», sicché i suoi scritti, dice, salvo un'eccezione [lo Zarathustra], si possono tutti retrodatare. È l'occasione, per lui, per ripercorrere l'itinerario delle sue opere e dei loro retroscena, in particolare, dopo una citazione della *Nascita della tragedia*, delle *Considerazioni inattuali*, per approdare infine a *Umano, troppo umano*, il libro che, tra le sue opere, ebbe la gestazione più lunga e con cui egli conquistò per la prima volta «la serenità necessaria per poter parlare di lunghi anni intermedi di intima solitudine e privazione. In questo secondo volume, egli dice,

spira qualcosa della quasi ilare e curiosa freddezza dello psicologo, che ancora fissa successivamente per sé e *appunta* per così dire con qualche spillo una quantità di cose dolorose, che egli ha *sotto* di sé, che egli ha *dietro* di sé: qual meraviglia se, in un lavoro così pungente e scabroso, scorre talvolta anche un po' di sangue, se nel compierlo lo psicologo ha sangue sulle dita e non sempre soltanto sulle dita? (§ 1)

Le due parti che costituiscono questo volume, spiega poi, sono la continuazione e il raddoppiamento dell'«autotrattamento *antiromantico*» contro il suo «temporaneo ammalarsi della forma più pericolosa di romanticismo». Entrambe le parti insegnano una «dottrina di salute» da raccomandare come «*disciplina voluntatis*». Nel terzo paragrafo si espone il

motivo principale della «grande separazione», che ormai non è più considerata, evidentemente, come un fatto unilaterale, bensì come un deliberato distacco: l'abbattersi di Wagner davanti alla croce cristiana. L'avvilimento e il risentimento di Nietzsche per questo fatto è enorme. Egli lo prende come un'offesa personale, al punto che si è equivocato sui motivi di questa offesa immaginandone altri, e su ciò egli scriverà poi il violento capitolo «Degli apostati» in *Così parlò Zarathustra*. In questo paragrafo confessa tut~a la sua delusione e il suo dolore. E ne indica altresì le singolari conseguenze. Il paragrafo 4 è una lucida, geniale disamina di che cos'è e di come opera una vocazione. Nel paragrafo 5 si segnala invece il contrasto del tono sereno del libro con il grave stato in cui versa l'autore. In questo libro «parla», dice Nietzsche, «uno che soffre e rinuncia come se *non* soffrisse e *non* rinunciasse». Vi si mantiene «l'equilibrio, la serenità, addirittura la gratitudine verso la vita». Vi si lotta contro l'offuscamento della visione della vita ad opera del dolore, contro la «tendenza antiscientifica di ogni pessimismo romantico ad interpretare e a gonfiare singole esperienze personali in giudizi generali, anzi in condanne universali». La descrizione che segue della situazione personale di Nietzsche e del suo tipo di vita non ci sembra però la migliore, come invece, evidentemente, sembra a lui, perché ogni vivere senza ancoraggi umani, come il suo, rischia a dir poco lo scivolamento nella gratuità. In questa è peggio, infatti, Nietzsche non mancò di scivolare. Nel paragrafo 6, ad ogni modo, egli si fa una «buona» domanda: «Sarebbe stata la mia vicenda – la storia di una malattia e di una guarigione [...] – solo una mia vicenda personale?». Quel che egli ha qui in mente è la ricezione del suo libro, che, uscito dieci anni prima, era caduto quasi nel vuoto. Ma noi vogliamo interpretare questa domanda in senso molto generale, come una domanda che ogni scrittore che parli di sé deve farsi, perché nel campo dell'arte e della filosofia le cose private non significano nulla, e solo se simboleggia una vicenda universale la vicenda dell'autore vi entra legittimamente. Per quella di Nietzsche non vi sono dubbi: nel bene e nel male, con quella sua vicenda personale egli sarebbe divenuto ben presto il vessillifero di un nuovo credo e di una nuova dottrina, per sé e per tutta la sua epoca. Infine, nel paragrafo 7, Nietzsche chiarisce la differenza tra il pessimismo romantico, il «pessimismo dei rinunciatari, dei falliti, dei vinti» e quella «volontà di tragicità e di pessimismo, che è segno in pari misura di rigore e di forza dell'intelletto». «Dietro una mie volontà», dice, «stanno il coraggio, la fierezza, il desiderio di un *grande nemico*».

### 3. L'aforisma

Con *Umano, troppo umano* si installa nella produzione di Nietzsche una grande novità formale: l'aforisma. Le opere precedenti erano state scritte in

forma di trattato, come *ha nascita della tragedia*, o di trattateli, come le *Considerazioni inattuali* (per limitarci alle principali). Da *Umano, troppo umano* in poi Nietzsche scrive in aforismi il grosso delle sue opere, cioè, oltre alle due parti del secondo volume, *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra: Aurora, La gaia scienza, Al di là del bene e del male* e ancora il *Crepuscolo degli idoli*. È un mare di aforismi che, sebbene siano affiancati da opere scritte in altre forme, talvolta non molto dissimili (*Così parlò Zarathustra, Genealogia della morale, L'Anticristo, Il caso Wagner, Nietzsche contra Wagner, Ecce homo, I ditirambi di Dioniso*<sup>15</sup>), costituiscono la parte prevalente della sua opera. Sul perché di questo cambiamento, di questa scelta stilistica, si sono dette e si dicono molte e svariate cose. Le ragioni addotte più frequentemente sono il carattere non sistematico del pensiero di Nietzsche e la malattia, che lo obbligava alla brevità.

Per quanto riguarda la prima cosa, è da dire che, sebbene i sistemi siano presentati normalmente in trattati e non in frammenti, il carattere sistematico o no di un pensiero non dipende dall'estensione e in genere dalla forma della sua esposizione, bensì dalla sua natura intrinseca. Dire che il pensiero di Nietzsche non è sistematico equivale a dire che non è filosofico (infatti non lo è). Perché la filosofia è sistematica per definizione, e il fatto che sia espressa in aforismi non significa che non lo sia. Lo si può vedere facilmente se si prendono come esempio gli *Aforismi per l'introduzione alla filosofia della natura* di Schelling, che è, nonostante la forma aforistica, un'opera prettamente sistematica (essa, sia consentito dirlo, sembra proseguire e quasi superare Spinoza, dell'invidia per il quale Schelling avrebbe, secondo Cassirer, molto sofferto). Ciò non si può invece predicare per gli aforismi di Nietzsche, i quali, certo, trovano l'unità nella persona dell'autore, come si dice (inadeguatamente, dato che per forza gli scritti di un autore promanano da una sola persona) o anche, come si può dire, nel suo sistema. Sì, abbiamo detto «sistema». Perché di un sistema Nietzsche non è illegittimo parlare. Sempreché si tenga però presente che non si tratta di un sistema filosofico, bensì di un sistema di altro tipo. Ma di quale altro tipo può essere questo sistema di cui è legittimo parlare? È un sistema morale o se si preferisce moralistico, che si irradia coerentemente, nella sua sconcertante varietà, apparente discontinuità e incoerenza formale, da una ricerca morale, che è il senso di tutta l'opera di Nietzsche (e per questo non siamo d'accordo con Mann). Questa ricerca è fondata su un principio di lealtà verso la vita, che si ribella a tutte le slealtà della storia e costituisce l'unità del sistema. Quindi essa procede soprattutto per eliminazione, pescando i suoi oggetti, uno dopo l'altro, dal campo vastissimo e varissimo della storia e della civiltà. È in questo senso che Nietzsche è un *Kulturitiker*, non certo nel senso di un «critico della società



borghese», come spesso si dice. E il suo pensiero non è in primo luogo contemplazione e costruzione, ma polemica e critica storica. Giustamente nota quindi Janz:

Nietzsche non ha l'indole del pensatore contemplativo che in tutta calma, allacciando un pensiero all'altro, costruisce il suo sistema in vista di un unico fine conoscitivo. Il suo profondo sconvolgimento non gli fa più trovar pace [...] e perciò diffida di tutto quanto sembri possedere od offrire pace e sicurezza, e cerca di coinvolgerlo nella propria irrequietezza<sup>16</sup>.

Del fatto che il pensiero contenuto nei frammenti non fosse frammentario, ebbe forte anche se non chiara consapevolezza Nietzsche stesso. Egli ribadì l'unità e la coerenza del suo pensiero in varie occasioni. Per esempio in *Opinioni e sentenze diverse* 127 dice:

Una cosa detta con brevità può essere il frutto e il raccolto di molte cose pensate a lungo; ma il lettore [...] vede in tutto ciò [...] qualcosa di embrionale, non senza un cenno di biasimo per l'autore, che gli ha messo in tavola per pranzo, col resto, simili cose non finite di crescere, non maturate.

E nell'aforisma 128:

Credete dunque che sia opera frammentaria, perché ve la si dà (e si deve dare) a pezzi?

Infine nel frammento postumo 7[192] fine 1880:

Sono aforismi! Sono aforismi? Coloro che me lo rimproverano sono pregati di riflettere un poco e poi di scusarsi con se stessi. Per me non ho bisogno di una parola.

In che senso un aforisma di Nietzsche può essere sistematico, ce lo spiega poi Nietzsche stesso nella *Genealogia della morale*. Alla fine della *Prefazione* (§ 8) egli dice:

...Un aforisma coniato e fuso a regola d'arte, per il fatto di essere stato letto non è ancora «decifrato»; anzi, proprio allora deve avere inizio la sua *interpretazione*, per la quale occorre un'arte dell'interpretazione. Nella terza dissertazione del presente libro ho offerto un modello di quello che in un tale caso chiamo «interpretazione». Questa dissertazione è preceduta da un aforisma, ed essa stessa ne è il commento.

E che commento! La più grandiosa delle tre dissertazioni di cui si compone quest'opera *grandiosissime*, come la definì Strindberg. E grandiosamente, forse troppo, esso dimostra anche la sistematicità dell'aforisma nietzschiano, una sistematicità, chiaramente, non filosofica, ma psicologica e storica, e più



La malattia. Sull'aforisma, come «la novità del libro», Janz scrive:

... resta ancora da chiedersi se Nietzsche trovasse nell'aforisma la forma davvero congeniale alla sua natura [...]. Indubbiamente era la forma più idonea al modo di lavorare imposto dalla malattia. Ciò nonostante, il libro non si dissolve in un'aggregazione incoerente di annotazioni aforistiche.

Era l'aforisma la forma più idonea al modo di lavorare imposto dalla malattia? Sembra proprio di sì, dato ciò che Nietzsche comunica a Kòselitz nella lettera del 5 novembre 1879:

Il terreno dell'equivoco è così vicino in questo scritto; la brevità, il dannato stile telegrafico al quale mi costringono la testa e la vista, ne sono la causa<sup>17</sup>.

Già la lettera al medesimo del 5 ottobre 1879 diceva qualcosa che va nel senso di questa necessità:

Tutto [...] è stato pensato *in cammino* e abbozzato a lapis in 6 piccoli taccuini: ogni volta che mi mettevo a trascrivere mi sentivo male. Una ventina di catene di pensieri, *lunghe* e purtroppo veramente essenziali, ho dovuto lasciarle perdere, perché non ho avuto mai il tempo di tirarle fuori da quel terribile guazzabuglio di annotazioni scarabocchiate a lapis [...] ma i minuti e i quarti d'ora di 'energia del cervello' di cui Lei parla, io devo raccogliermi a fatica, anzi rubarli a un cervello sofferente<sup>18</sup>.

Non senza fondamento, dunque, Janz afferma:

A malincuore Nietzsche si piega alla necessità della forma breve dell'aforisma, e l'inquieto trascorrere da un oggetto all'altro, che sovente è così sconcertante, si dimostra una conseguenza dell'unico modo a lui possibile di lavorare: ogni cosa è colta al volo, si tratta di brevi verbali dei monologhi che andava conducendo nelle sue lunghe passeggiate solitarie<sup>19</sup>.

Abbiamo visto a che cosa era dovuto il trascorrere da un oggetto all'altro. Comunque possiamo dire che sì, l'aforisma è la forma più idonea al modo di lavorare imposto dalla malattia, ma non, secondo la domanda e poi l'affermazione di Janz («a malincuore»), la forma liberamente scelta per la sua congenialità. D'altra parte, però, Janz aveva già annoverato tra i benefici che la malattia ebbe per Nietzsche quello di «scompaginare la sua mente quando egli si trovò di fronte al compito, sia pure autoimpostosi, ma per lui impossibile data la natura del suo filosofare, di comporre un'opera filosofica fondamentale»<sup>20</sup>. Cioè aveva già riconosciuto l'incompatibilità del filosofare di Nietzsche con un capodopera sistematico, il che in qualche modo prepara all'aforisma asistematico, anzi antisistematico. Resta ancora la domanda: Nietzsche ha scelto l'aforisma per le ragioni indicate da Janz? Ciò che dice

nella lettera del 5 novembre sembra confermarlo. Ma si noti che la frase non si riferisce direttamente all'aforisma, inoltre ha un che di estemporaneo, sicché non sembra giustificare tutto questo significato. D'altronde Nietzsche ha talmente insistito sulle caratteristiche e i pregi dell'aforisma, che è giocoforza riconoscervi il frutto di una libera scelta. A parte l'apprendistato all'epigramma come stile con Sallustio di cui parla nel *Crepuscolo degli idoli*<sup>21</sup>, la più netta enunciazione al riguardo si ha in questo stesso libro, «scorribande di un inattuale», 51:

L'aforisma, la sentenza [...] sono le forme dell'«eternità»; la mia ambizione è di dire in dieci frasi ciò che ogni altro dice in un libro – ciò che ogni altro *non* dice in un libro.

Nel frammento postumo 35 [31] del maggio-luglio 1885 aveva già detto:

I libri più profondi e inesauribili avranno certo sempre qualcosa del carattere aforistico e repentino dei *Pensieri* di Pascal. Le valutazioni e le forze che danno l'*impulso* sono molto al di sotto della superficie; ciò che ne viene fuori è Ferretto.

E nel frammento postumo 37 [5] del giugno-luglio 1885:

Nei libri di aforismi come i miei stanno, tra e dietro i brevi aforismi, tante cose lunghe proibite e catene di pensieri; tra cui parecchie cose che potrebbero riuscire piuttosto problematiche a Edipo e alla sua Sfinge. Saggi non ne scrivo: i saggi sono per gli asini e i lettori di riviste. E tanto meno «discorsi».

È ancora interessante notare il discorso che Nietzsche fa nella *Gaia scienza*, 381. Egli non vuole, dice, che la vivacità del suo temperamento (oltre alla sua ignoranza) gli impedisca di essere comprensibile per gli amici:

... non dalla vivacità, sebbene essa mi costringa ad afferrare velocemente una cosa, per poter in genere afferrarla. Giacché io faccio coi problemi profondi come con un bagno freddo: presto dentro, presto fuori. Che in tal modo non si tocchi il fondo, non si scenda abbastanza in profondità, è una superstizione di coloro che hanno paura dell'acqua [...] rimane veramente una cosa non compresa e non conosciuta per il fatto di essere, semplicemente, presa al volo, adocchiata e fulminata? Bisogna per forza prima accovacciarsi sopra? averla covata come un uovo? [...] Per lo meno ci sono verità di particolare ritrosia e delicatezza, di cui non si può venire in possesso altrimenti che in maniera repentina – che bisogna *prendere di sorpresa* o lasciar perdere... Infine la mia brevità ha anche un altro valore: in mezzo a problemi come quelli che mi occupano, devo dire molte cose brevemente, affinché vengano udite ancor più brevemente. Come immoralisti bisogna cioè guardarsi dal corrompere l'innocenza, voglio dire gli asini e le zitelle di entrambi i sessi, che dalla vita non hanno nient'altro che l'innocenza.

Come si vede, Nietzsche scelse l'aforisma per tutta una serie di ragioni. Le

quali contribuiscono a far chiaro che il suo pensiero, anche se era moralmente sistematico, cioè profondo, rimaneva teoreticamente frammentario, cioè si limitava agli «effetti» e non coglieva l'unità profonda dei fenomeni. Esso era talmente intrecciato con la sua esperienza personale (col suo divenire morale), da spingerlo talvolta alla disperazione. Perché in tal modo non era più comunicabile se non a quelli che avessero le stesse esperienze, cioè a nessuno. Il 2 luglio 1885 scrive a Franz Overbeck:

Ma la mia «filosofia», se ho il diritto di chiamare così ciò che mi tormenta fin nelle radici del mio essere, non è più comunicabile [...]. A volte ho il desiderio ardente di tenere un convegno segreto con te e con Jacob Burckhardt, più per chiedervi come riuscite a superare questa difficoltà che per raccontarvi delle novità<sup>22</sup>.

Ma ciò che non era comunicabile come filosofemi, ben lo era come moralità o verità morali, e Nietzsche, di moralità, ne ha comunicate tantissime e grandissime. La soluzione di questo problema risiede evidentemente nel suo tipo di ingegno. Egli, l'abbiamo detto, non era un filosofo con base concettuale, ma un moralista con base poetica, applicato alla filosofia. Di ciò però non si rendeva conto (come non se ne sono mai resi conto gli interpreti). Anzi si ingannava su se stesso e solo verso la fine della sua vita sana rinunciò, senza scuotimenti e sofferenze, all'aspirazione al *Hauptwerk*, al capodopera sistematico. Le idee esposte nei 372 pezzi che nell'autunno del 1887 riunì provvisoriamente sotto il titolo *La volontà di potenza*, come progettata opera sistematica, dice Janz,

non recano nulla di sostanzialmente nuovo, e soprattutto nessuno sviluppo sistematico che indichi in una volontà di potenza un movente primigenio del mondo, come ad esempio la *philia* e il *neikos* (amore e odio) di Empedocle; o lo *spermatikòs logos* degli stoici o, più vicina a lui, la «volontà» di Schopenhauer. Né si può parlare di una trasvalutazione di *tutti* i valori; Nietzsche resta ancorato allo stesso materiale tematico che aveva già elaborato in *Al di là del bene e del male*<sup>23</sup>.

La ricerca morale di Nietzsche non è, come sistema *sui generis*, inferiore a nessun sistema teoretico, la sua grandezza di moralista-poeta non è inferiore a quella di qualunque filosofo. Ma come sistema appunto, cioè organismo totalitario, il suo escludeva ogni altro, soprattutto un sistema teoretico. L'aver voluto, a dispetto (ma veramente all'insaputa) di ciò, tentarlo, soprattutto l'aver esteso sistematicamente, cioè l'aver assolutizzato ciò che, provenendo da un moralista, era valido solo per un luogo e per un'epoca, come egli stesso dice nell'aforisma 5 delle *Opinioni e sentenze diverse*, lo ha portato a tutti quegli eccessi che avrebbero trovato in seguito puntuali quanto mostruose applicazioni: segno che perfino gli errori teoretici sono (misteriosamente)

comandati, nei grandi, dalla loro epoca, di cui sono le antenne. L'opera di Nietzsche, dice Richard Blunck, «è un'azione la cui purezza e necessità non può venir turbata né annullata da alcun suo effetto, per quanto equivoco o addirittura terrificante»<sup>24</sup>. Qual è questa azione? È quella della *veracità*, che, come dice Blunck, «non è una virtù della scienza classificatrice o dell'intelletto ordinatore, bensì della personalità morale, della forza di cuore, dello spirito impavido e instancabile»<sup>25</sup>. Ad essa è intrinseco lo sdegno per ogni forma di falsità, ipocrisia, imbroglio, disonestà, sporcizia morale, sicché, applicata a tutte le forme della filosofia, della religione, della morale, delle istituzioni e dei costumi, scatena un cataclisma mai visto, che semina distruzione e devastazione, ma che è rivoluzionario amore della verità e irrinunciabile pretesa della dignità e dell'indipendenza umana. La veracità nietzschiana muove dalla vita che scorre in continue trasformazioni e creazioni, dice ancora Blunck, come verità suprema, e si rifiuta di astrarre da essa per ricercare un qualunque in sé; non conosce altra legge che se stessa, né altra possibilità che quella di un combattimento perpetuo e implacabile; ma nello stesso tempo è una garanzia contro ogni scivolone nel «troppo umano», a cui la condannerebbe l'abbraccio di un partito o l'adesione a una fede. Per Nietzsche

ogni conoscenza, ogni pensiero, ogni opera può [...] essere soltanto l'espressione dell'intera personalità e deve servire alla sua estensione ed elevazione, non a volatilizzarla e dissolverla nel regno delle idee<sup>26</sup>.

Questa azione cominciò con *Umano, troppo umano*.

\*\*\*

## IL CONTESTO BIOGRAFICO

Si usa datare il rovesciamento di posizione di Nietzsche attuato con *Umano, troppo umano* dalla delusione che egli ebbe assistendo alle rappresentazioni wagneriane al festival di Bayreuth nell'estate del 1876. In realtà la «liberazione» dal passato schopenhaueriano e wagneriano, l'aveva già avuta prima. Il 14 aprile 1876, infatti, aveva scritto a Ronde: «Sto molto meglio in salute e interiormente mi sento molto più libero, più ricco di speranza, restituito ai miei progetti e alle mie mete – dopo un periodo difficile, quasi insostenibile, in cui ho disperato di tutto». E il 15 aprile a von Gersdorff: «Ho ritrovato la 'buona coscienza' di aver fatto finora tutto quanto potevo per rendermi libero e di aver reso con ciò un autentico servizio anche agli altri». Lo stesso giorno, ancora a Romundt: «... ho ritrovato me stesso. Voglio dire la fiducia nei miei fini... Da quando sono stato restituito a me stesso venero una

cosa sola ogni giorno e ogni ora: l'affrancamento e l'insubordinazione morale, e odio ogni infiacchimento e scetticismo».

È vero tuttavia che l'esperienza di Bayreuth – il triste spettacolo della mondanizzazione di Wagner a cui ebbe ad assistere – fu per lui decisiva, nel senso che lo spinse a scrivere, a Klingenberg nella foresta bavarese, dove si rifugiò per una settimana (non due, come dice in *Ecce homo*) in un cattivo stato di salute, «tutta una serie di severe osservazioni psicologiche», come dice, sotto il titolo *Il vomere*, che sarebbero passate poi in *Umano, troppo umano*. Il 12 agosto Nietzsche tornò a Bayreuth, dove conobbe due wagneriani, il pittore e scrittore Reinhart von Seydlitz e Louise Ott nata von Einbrod. Col primo si svilupparono notevoli rapporti di amicizia; con la seconda un'amicizia affettuosa che solo per la «resistenza» di Nietzsche non divenne amore. A lei Nietzsche accenna in *Ecce homo* come all'«affascinante parigina» che cercò di consolarlo in quella circostanza e che a Bayreuth sembrò potesse divenire la sua compagna. Frattanto il suo grande amico Franz Overbeck si sposa e viene con la moglie a Bayreuth, dove convengono anche von Gersdorff, Rohde e Ree: una rara riunione di amici!

Il 27 agosto Nietzsche torna a Basilea con E. Schuré e Paul Rée. «Si fece buio intorno a me, quando Lei lasciò Bayreuth», scrive il 30 agosto a Louise Ott. «Lei può prendere in mano questa lettera senza timore», prosegue. «Noi vogliamo tener fermo alla purezza dello spirito che ci ha fatti incontrare e rimanerci fedeli nel bene. Penso a Lei con un tale affetto fraterno, che potrei voler bene a Suo marito solo perché è Suo marito» ecc. «Le sue parole, che mi suonano così nobili, pure e leali, non potevano che penetrare a fondo e con forza nel mio cuore. Sono stata così felice!» è la vibrante risposta di Louise. Che continua: «Com'è bello che ora si possa arrivare fra noi a una sana, schietta amicizia, così che possiamo pensare l'uno all'altra in tutta spontaneità, senza che la coscienza ce lo proibisca [...] Ma non posso dimenticare i Suoi occhi; il Suo profondo sguardo affettuoso è sempre posato su di me, come allora [...] Sì, certo! Mi mandi le Sue opere – debbo imparare a conoscere meglio il mio caro amico [...] Ma in questo invio non faccia menzione della Sua e della mia lettera – Tutto quanto è accaduto finora rimarrà fra di noi – è il nostro sacrario, *per noi due soli*». Firmato: La Sua nuova sorella Louise.

Ella gli scrive ancora l'8 settembre: «Mio caro amico, come troverò le parole per esprimere la gioia che ho provata nel ricevere il Suo bel libro? [...] Ho sentito tanto calore in cuore che non ho potuto fare a meno di piangere, eppure non era altro che felicità! [...] Vorrei leggere la Sua opera con Lei e ad ogni passo che non mi è chiaro fermarmi e chieder Le spiegazione». Intoppa, poverina, nel terribile anticristianesimo di Nietzsche. E dolcemente, innocentemente gli si oppone, quasi chiedendo femminilmente venia: «Sa, Lei,

che sono cristiana? Trovo la mia Bibbia un libro bello, puro, grande [...]. – Lei pensa che l'influsso del cristianesimo sia e rimanga negativo? Fin dall'infanzia non ho sentito dire che bene della mia religione – [...] Perché non crede in quel che Cristo ha promesso e predicato? Caro signor Nietzsche, Lei ha un animo troppo nobile per ridere di me – anche se mi trova puerile – perciò io voglio essere sempre franca e aperta con Lei. Il Suo scritto su Wagner mi ha già allargato lo sguardo e rifletto molto su tutto quanto vi ho trovato, tuttavia credo che solo a grandi studiosi e a singoli spiriti particolarmente dotati sia concesso di sentirsi felici e appagati della sola filosofia, senza la religione. Crede Lei a una vita eterna dell'anima? Accolga *tutta la mia sincera* amicizia. Louise».

«Questa nuova amicizia», risponde Nietzsche imbarazzato, «è come il vino nuovo, molto piacevole, ma un po' pericoloso, forse. Almeno per me. Ma anche per Lei, se penso in quale *libero pensatore* Lei si è imbattuta! In un uomo che non desidera altro che perdere ogni giorno una credenza rassicurante, che cerca e trova la sua felicità in questa liberazione ogni giorno più ampia dello spirito!». Poi parla d'altro e infine chiede se «non c'è un buon ritratto di una certa bella donnina bionda». Nonostante che Nietzsche, come si vede, la tenga a bada, Louise intuisce il bisogno che egli ha di lei e fa una grande *avance*: gli scrive che vorrebbe essere una fata benefica per poter donargli la salute con la sua bacchetta magica, che vorrebbe venire a trovarlo e consolarlo nella sua solitudine. Vorrebbe mandargli nella stanza un raggio di sole che lo rendesse allegro e felice. Non è sempre *Raccordi* con le sue idee, ma è sicura che loro si troverebbero d'accordo, al di là di tutte le divergenze, nella gioia di rivedersi. Se lui non verrà a Parigi, lei gli farà visita a Basilea *dans la saison des fleurs*. Si augura un «arrivederci», perché non dovranno più perdersi, e si firma *Votre petite soeur Louise Ott*.

Nietzsche le risponde il 16 dicembre: «Spero, mia riverita amica, che Lei mi voglia ancora bene, benché io Le sia debitore da così lungo tempo di notizie sul mio soggiorno e la mia salute». A tutti gli amici capita come a lei, aggiunge, perché i suoi mali non gli consentono di curare la corrispondenza. «Anche oggi faccio solo uno strappo alla regola e anche per questo temo di dover pagare il fio. Ma è tale il desiderio di sentire qualcosa da Lei... magari notizie dettagliate – mi dia questa gioia natalizia!». Vuole «strapparle qualche riga – anzi *tante* righe». Le chiede di scrivere un breve romanzo da fargli leggere. «Forse è un suggerimento folle: e allora mi dica che ha riso di me: mi farà piacere sentirlo». Fu questo, evidentemente, il punto di debolezza massima di Nietzsche. Louise gli scrive ancora il 21 gennaio 1887 (poi la corrispondenza si diraderà e si perderà): è stata malata e ora può capire quali siano le sue sofferenze. Ha riso della sua proposta di scrivere un romanzo: non è capace di avere una sola idea.



«No, no, amico, Lei non conosce la *vera* Louise... – quella che Lei ama è una creazione della Sua bella e calda immaginazione».

Facciamo un passo indietro. Dopo aver dettato a Peter Gast, a Basilea, gli aforismi del *Vomere*, la prima raccolta ordinata che andrà a far parte di *Umano, troppo umano*, Nietzsche aveva soggiornato con Ree, dal 1° ottobre, a Bex, nel Vallese, per quella che un anno dopo Ree chiamerà la luna di miele della loro amicizia. Già a Basilea Rée aveva letto ad alta voce per Nietzsche, la cui vista era peggiorata, vari libri. Ora Nietzsche scrive appunti su una nuova, progettata considerazione inattuale intitolata «Lo spirito libero». Da Bex i due passano a Ginevra. Qui Albert Brenner, un discepolo di Nietzsche, si unisce a loro. Insieme devono andare a Sorrento per un lungo soggiorno organizzato da Malwida von Meysenbug. Non avviene invece l'incontro previsto con l'amico, direttore d'orchestra, Hugo von Senger. Tramite quest'ultimo, Nietzsche aveva fatto una proposta di matrimonio a Mattoide Trampedach dopo averla appena conosciuta, proposta che era stata rifiutata (la Trampedach si sposerà invece proprio con Senger). Nietzsche si mette in viaggio per Genova con Brenner la sera del 19 ottobre. Rée partirà solo il 20 mattina e arriverà a Genova a mezzanotte. In treno Nietzsche fa la conoscenza della baronessa Claudine von Brevern e di Isabella von Pahlen, dirette a Roma. Soprattutto alla giovane von Pahlen Nietzsche fa una così grande impressione, che ella gli rimarrà legata per il resto della vita e anche dopo la morte. Il 23 ottobre Nietzsche si imbarca a Genova su una nave che fa sosta a Livorno. Qui fa un'escursione a Pisa, forse per unirsi a Ree che aveva proseguito il viaggio in treno. E chi incontra a Pisa? Nuovamente Isabella von Pahlen. Visitano insieme la città. Alla stazione però, dove incontrano Rée, questi prende in disparte la signorina e le rimprovera di tenere Nietzsche in uno stato di eccitazione che fa male alla sua salute, nelle cattive condizioni in cui si trova. Nietzsche parla a Isabella della selezione programmata della specie, del matrimonio, del dovere dello Stato di impedire il matrimonio alle persone inidonee e finisce con un monologo, come ella racconta, che diventa determinante per la sua vita.

Il viaggio per nave prosegue a tre, Nietzsche, Rée e Brenner, fino a Napoli. Vi arrivano, dopo una traversata di tre giorni, la notte del 25 ottobre. Vengono condotti a terra da rematori poco rassicuranti, contro i quali Brenner prepara il pugnale sotto il mantello. Ma loro stessi, dice, stanchi com'erano, avevano l'aria poco rassicurante. Alloggiano alla *Pension allemande*. Il giorno dopo Malwida von Meysenbug li scarrozza a Posillipo. Così il 28 ottobre ella descrive alla figliastra Olga questa scarrozzata: «L'altro ieri sera percorsi Posillipo in carrozza coi miei tre signori; c'era una luce divina, veramente fiabesca, sul Vesuvio maestose nubi temporalesche dal cui fiammeggiare, tra un cupo color rosso e nero, si levava un arcobaleno, la città risplendeva come

se fosse stata fatta di oro puro, dall'altra parte il mare si stendeva color blu profondo [...] Era così meraviglioso che i signori erano ebbri di piacere. Non ho mai visto Nietzsche così vivace. Rideva dalla gioia».

Tutti insieme partono per Sorrento. Si stabiliscono nella Villa Rubinacci. I tre uomini hanno tre ampie stanze a pianterreno, Malwida ha la sua al primo piano. La sera vanno in visita dai Wagner, che sono alloggiati all'hotel Victoria poco distante. Ci andranno altre cinque volte. Wagner si arrabbia perché non hanno preso una *dépendance* del suo albergo. Ma, commenta Malwida, era più caro e saremmo stati meno liberi. Ancora più libera ella si sentì quando i Wagner partirono. Li accompagnò a Napoli e stette con loro due giorni. Ma poi si congedò per lettera e con un mazzo di fiori, per non sentir dire ancora una volta che Wagner «era fuori di sé». Anche Nietzsche e i suoi amici si sentirono più liberi, se Rée, scrivendo alla madre di Nietzsche per conto dell'amico, dice: «I Wagner sono partiti ieri, il che è davvero un bene, in quanto specialmente la sera si è più liberi e si va a letto presto». Durante il periodo in comune c'era stata infatti parecchia vita di società. «C'erano tutti, compresi i ragazzi. Wagner era molto contento, giocava coi figli e si godeva il bel paesaggio», scrive Brenner. I Wagner restituivano le visite e si facevano gite in comune. Il 31 ottobre si fece una gita a dorso d'asino a Deserto, per celebrare il compleanno di Malwida (28 ottobre). Ma secondo il biografo Charles Andler, in questi ultimi incontri, accettati sempre da Nietzsche *avec aisance*, questi scrutava il maestro con sguardo inquisitore. E le pagine più crudeli di *Umano, troppo umano* sul genio nell'arte, egli le avrebbe pensate e scritte dopo queste ultime conversazioni con Wagner. Nietzsche avrà sfruttato così quello che si può chiamare il tiro giocatogli dal destino, di farlo incontrare e fargli fare, per un'ultima volta, vita comune con Wagner proprio quando e là dove era fuggito per allontanarsi da lui e dal suo mondo. Dopo questa separazione Nietzsche e Wagner non si incontreranno più e sulla loro amicizia calerà definitivamente il sipario. Nei suoi diari Cosima non parla delle visite di Nietzsche, salvo qualche scarso accenno, né, nelle sue lettere, Nietzsche, a sua volta, non parla dei Wagner se non per necessità.

Già prima dei Wagner avevano lasciato Nietzsche, in modo altrimenti definitivo, tre persone a lui care: il latinista Franz Dorotheus Gerlach, spentosi il 31 ottobre a Basilea; la nonna di Nietzsche, Wilhelmine Oehler, morta il 3 novembre, e il grande filologo Friedrich Ritschl, deceduto tra l'8 e il 9 novembre. Ritsehl era stato maestro di Nietzsche all'università di Lipsia e gli aveva poi procurato, senza esami e concorsi, la cattedra a Basilea. Con lui c'era stata una divergenza a proposito della *Nascita della tragedia*, che non gli era piaciuta, ma Nietzsche gli era rimasto affezionato e fu molto scosso dalla sua morte.

La Villa Rubinacci, che oggi non c'è più, si trovava «un po' fuori Sorrento», come scrive Brenner ai suoi, «nella parte dove vi sono soltanto giardini e ville e case di giardinieri. Tutta questa zona è come un convento. Le stradine sono strette e formate da due muri che corrono su entrambi i lati ad altezza d'uomo; su di essi si levano cipressi, fichi, aranci e tralci di vite in ghirlande, che fanno bella cornice alla striscia azzurra del cielo. [...] Un piccolo aranceto ci divide dal mare: dal boschetto bisogna scendere quasi a perpendicolo, giacché Sorrento è costruita sopra una rupe. [...] Abbiamo due grandi terrazze, che guardano sul mare e sui monti. [...] Alle 8 Nietzsche, il dottor Rée ed io prendiamo il caffè [ma Nietzsche getta Brenner dal letto già alle 6.30]. All'una pranziamo, poi si cena alle 7 e si va a letto presto». Più tardi specifica: «dalle 9 alle 10 Nietzsche detta», «dalle 10 alle 11 passeggiata, dalle 11 alle 12 pandette. Fino alle 3, pranzo con siesta. Poi, fino alle 5, passeggiata o, quando piove, studio». In una passeggiata fatta da Nietzsche con Malwida lungo il mare, il 1° gennaio 1887, nasce l'idea di fondare una specie di convento laico, magari proprio lì a Sorrento, una «comunità di spiriti liberi», detta anche «scuola degli educatori» o «*université libre*». Lo scopo è di avviare adulti dei due sessi a un libero sviluppo della vita dello spirito, affinché spargano poi nel mondo i semi di una nobile cultura, e le donne in particolare diventino paladine dell'emancipazione. Nietzsche e Rée insegneranno e la sorella di Nietzsche provvederà all'amministrazione per una quarantina di persone.

Il soggiorno nella Villa Rubinacci era dunque così organizzato. La mattina ciascuno poteva isolarsi per pensare o scrivere nella propria stanza. Si prendevano i pasti in comune. Il pomeriggio era dedicato alle passeggiate, che si facevano isolatamente o insieme (si fecero anche gite a Capri, a Massa Lubrense, a Castellammare e in altre località). Dopo cena, spesso, si facevano letture in comune. Era di solito Rée a leggere per tutti. Furono letti: Burckhardt, Erodoto, Tucidide, Platone, Voltaire, Diderot, Rémusat, Ranke, Lope de Vega, Calderón, Michelet, Daudet, Ruffini, Turgenev, Abelardo» Renan, il Nuovo Testamento, A. Herzen, Mainländer ecc. Un libro che influenzò Nietzsche fu *Pensiero e realtà* di Afrikan Spir. Talvolta Nietzsche improvvisava al pianoforte per gli amici. Malwida scriveva un romanzo, Rée le *Origini dei sentimenti morali*, Brenner una novella e inoltre, sotto dettatura di Nietzsche, gli aforismi di *Umano, troppo umano*.

Il 28 Nietzsche fa un bagno di mare. Secondo Rée, l'acqua era più calda di quella del Mare del Nord a luglio. In una lettera a Overbeck dell'11 novembre, Nietzsche dice che a Sorrento ha avuto quattro attacchi; scrivendo a Kösefitz il 14, sembra invece che stia bene. Dice che il pomeriggio vogliono visitare in barca tutte le grotte della costa. Anche nei mesi seguenti è tutta un'alternanza di salute e malattia. Non riuscendo a leggere, Nietzsche consulta per gli occhi il

prof. Schiess. Questi trova il fenomeno preoccupante se non scomparirà in fretta. Il 14 febbraio viene consultato anche il prof. Schròn dell'università di Napoli. Questi toglie a Nietzsche la paura che si tratti di un tumore. Secondo il medico era una nevralgia che poteva durare anche qualche anno, ma che poi sarebbe scomparsa. Già il 13 Nietzsche era andato a Napoli con gli amici per visitare la città e per il Carnevale. I quattro amici visitarono il museo archeologico. Nietzsche disse che in nessun posto del mondo si poteva studiare l'antichità greca come lì. Poi andarono a mangiare ostriche a Santa Lucia e a berci su l'Asti spumante, quindi a Posillipo a godersi il tramonto. Nietzsche disse che quella vista gli faceva venire in mente, come sola musica adeguata, il *Benedictus* della grande messa di Beethoven. Poi si ammalò ancora e il medico gli dice che o il male cesserà a un tratto o invece potrà avere come conseguenza una quasi totale debilitazione dell'attività cerebrale, qualora nei giorni buoni Nietzsche non si risparmi al massimo. I suoi occhi, racconta Malwida a Olga Monod, vanno di nuovo male, sicché il suo avvenire di filologo sembra già ora quasi impossibile. Fu così che si cominciò a pensare alla possibilità di un suo matrimonio con una donna benestante, in modo che egli potesse liberamente dedicarsi ai suoi progetti. Si pensa a Natalie Herzen, ma, dice Nietzsche, ha già i suoi trent'anni; sarebbe meglio ne avesse 12 di meno (lui ne aveva 32 passati). Invita la sorella a pensare anche alla «piccola Kòckert», stabilendo però la condizione della libertà di pensiero in fatto di religione.

Il 19 dicembre Nietzsche aveva scritto una lunga lettera a Cosima Wagner per il suo compleanno. Questa lettera è una testimonianza del suo lavoro intimo durante il trapasso dalla posizione filo-schopenaueriana e soprattutto filo-wagneriana alla posizione filo-voltairiana. Dopo una lunga apertura tra il grandioso e l'imbarazzato, egli viene a parlare di sé. E fa ingoiare a Cosima un grosso rospo. «Il distacco del mio attuale modo di vivere, impostemi dalla malattia», dice, «è talmente grande che gli ultimi 8 anni mi escono quasi di mente, mentre vi si affollano a forza i periodi precedenti, ai quali, nel travaglio uniforme di questi anni, non avevo più pensato». Ma qui il distacco è soprattutto il distacco da loro, i Wagner, e gli 8 anni sono quelli della loro conoscenza e amicizia. Ma non basta. Nietzsche aggrava la dose: «Quasi ogni notte mi ritrovo in sogno con persone dimenticate da tempo, anzi per lo più con dei morti». Perfino i morti, dunque, hanno la precedenza sui Wagner. Nietzsche non lo faceva apposta, naturalmente, e ciò che diceva era vero, ma ciò non poteva non avere per Cosima un valore negativo. «L'infanzia, i tempi della fanciullezza e della scuola, li ho perfettamente presenti; guardando le mete che mi ero poste in passato e ciò che ho realmente raggiunto, mi colpisce il fatto che sono andato ben oltre le speranze e i generali desideri della

gioventù». Sia lodato il cielo! avrebbe potuto esclamare Cosima: forse l'amicizia con Wagner l'ha aiutato! Invece no. Quanto detto preludeva a quest'altro: «Invece, di tutto ciò che mi ero proposto seriamente di fare, sono riuscito a realizzare sempre e soltanto un terzo». Tra gli ostacoli c'era, vietato dirlo, l'amicizia coi Wagner.

Ciò che segue è ancora più sottile. «Probabilmente le cose non muteranno neppure in futuro. Se fossi completamente sano – chissà che non mi proporrei dei traguardi avventurosi». Per i prossimi anni, aggiunge, dovrà dedicarsi a lavori filologici, nei quali sarà aiutato da Köselitz, ma poi ha mire più ambiziose. E qui altro affondo, con un diplomatico punto interrogativo: «Si stupirà se Le confesso una mia divergenza dalla dottrina di Schopenhauer, che si è sviluppata a poco a poco e di cui ho preso coscienza quasi improvvisamente?» Non si tratta di poco: «Non concordo con lui in quasi nessuno dei principi generali». Peggio ancora: «Già quando scrivevo su Schopenhauer mi accorgevo di aver superato tutta la parte dogmatica: per me *l'uomo* era tutto». Quindi una notizia allarmante: «Nel frattempo la mia 'ragione' è stata molto attiva – ma in questo modo la vita è diventata un tantino più difficile, e il fardello più pesante!». Infine quasi ironico: «Come faremo alla fine a reggere?».

Cosima si stupì. E anche se a tutta prima era abbagliata dalla forma, segnò nel diario: «Bella lettera del prof. Nietzsche, anche se annuncia che si sta allontanando dalla dottrina schopenhaueriana!». A mente fredda torna alla carica, il 1° gennaio 1887: «Mi piacerebbe sapere da Lei qualche cosa di più circa la sua divergenza da Schopenhauer. Ciò che più ho ammirato nel suo scritto è l'accento che Lei ha posto *sull'uomo*; ciascuna dottrina, mi sembra, anche la più elevata e la più coerente, può essere solo una metafora a cui il filosofo si rapporta come fa il poeta con i suoi personaggi; è la sua creazione, piena di vita e immortale, se egli è un grande, nata morta se è un ripetitore [per Wagner Nietzsche sapeva solo ripetere ciò che dicevano gli altri]. 'Così egli pensa, così egli sente, ha certo ragione di pensare e di sentire così', questa è pressappoco la mia disposizione d'animo quando leggo Schopenhauer, non arriverei mai a dire 'io penso così, io sento così' – tanto poco quanto penso e sento come Amleto o Lear, pur dovendo dar loro ragione in tutto. È un rapporto singolare; forse ci sono persone che possono venire solo informate, non addottrinate, che possono dedicarsi solo all'osservazione e alla contemplazione e non sono capaci di far propria una dottrina, forse anche io appartengo a queste. Comunque mi appassionerebbe sentire quali obiezioni muove Lei al nostro filosofo». Parole come cannonate dall'una e dall'altra parte, come si vede. Nietzsche si rifugia nel racconto della morte della nonna, del collega Gerlach e di Ritschl. I rapporti con Ritschl erano travagliati ma

buoni, dice; Ritschl gli «confermava la sua affettuosa fiducia e la sua fedeltà, sebbene ritenesse inevitabile una temporanea difficoltà di rapporti, un riguardoso distacco». I Wagner lo prendano dunque a modello, ma non pensino che egli dimentichi i benefici ricevuti: «A lui debbo l'unico importante beneficio ricevuto nella mia vita, la mia cattedra di filologia a Basilea». E tutti quelli ricevuti da Wagner, allora? avrà pensato Cosima (Wagner diceva che Nietzsche veniva preso in considerazione solo per i rapporti che aveva con lui). Il 17 aprile Cosima scrive a Malwida: «Credo che ci sia in Nietzsche un fondo oscuro, creativo, di cui egli stesso non ha coscienza; da lì viene ciò che in lui è significativo, ma che poi spaventa lui stesso, mentre tutto quanto pensa e dice, quanto è chiaro e lucido, non ha veramente molto valore. In lui l'elemento tellurico è importante, quello solare insignificante e, per la sua lotta col tellurico, finanche inquietante e sgradevole».

A Sorrento Nietzsche fu felice. Attorniato da amici buoni e servizievoli (dopo la partenza di Brenner e Ree, in aprile, arrivarono a «sostituirli» i Seydlitz), in un paesaggio che è uno dei più belli del mondo e finalmente libero dai Wagner, portò a termine la metamorfosi che da tanto tempo stava incubando. Ma certe imprese, anche grandi, nascono disgraziate, come Nietzsche stesso ha qualche volta rilevato. Sotto la felicità non venne mai meno il tormento, la depressione, la vergogna, che saltano fuori appena lasciata Sorrento. «Oggi sono un uomo finito in tutti i sensi; anche moralmente, perché sono completamente sfiduciato, a ogni istante conto i miei averi, diffido del prossimo e non mi pare di essere degno che il sole mi illumini: il che del resto non succede». Così scrive a Seydlitz da Genova l' 11 maggio 1877. E a «madre» Malwida il 13: «Stia bene! Rimanga per me quella che è stata, io mi sentirò molto più protetto e al sicuro, giacché a volte mi afferra un senso di desolazione tale che vorrei mettermi a urlare». E infine a Rohde il 20: «Grande è la mia solitudine, le mie prospettive assai fosche, odioso il presente, vietata ogni attività intellettuale, e nell'animo scrupoli e preoccupazioni di ogni genere». Per tutta la vita il «tradimento», il passato, non avrebbe cessato di artigliarlo e tormentarlo. Pagò così il suo gesto, la sua gesta, che fu grande ma lo squilibrò, già in *Umano, troppo umano*, ma anche per il resto della vita. Aveva teorizzato, scrivendo a Cosima: «non appena si è imparato a prendere la vita in grande, scompare la differenza tra felicità e infelicità».

Nietzsche lasciò Sorrento l'8 maggio 1877, diretto a Pfäfers nel Bernese presso Ragaz. Il viaggio per mare da Napoli a Genova fu disastroso. Il 15 maggio era a Ragaz e all'inizio di giugno a Rosenlaubad, nelle alpi bernesi. Di qui scrive a Rée: «In questo posto che si vede nella foto mi son portato tre libri: un libro nuovo dell'Americano Mark Twain [...], *Le leggi* di Platone e il Suo libro, caro amico», ossia *L'origine dei sentimenti morali*, che gli era stato

mandato da Rée con la dedica: «Al padre di questo scritto, con riconoscenza, la madre». Nietzsche lavora intensamente a *Umano, troppo umano*. La salute va male, ma Rohde gli sconsiglia di lasciare l'insegnamento. Incontra il medico Otto Eiser, che esamina i suoi occhi. A questo medico, divenuto poi suo amico, Nietzsche parlò di due blenorragie contratte a Lipsia (1865-1866), ma disse di non aver mai contratto la sifilide, il che non esclude necessariamente che l'avesse. Secondo Eiser, a Sorrento Nietzsche praticò il coito (certo con prostitute) per consiglio medico, e ciò smentisce quello che dell'amico, magari per farne un santo, disse Paul Deussen: *mulierem nunquam attigit*.

Dal 10 al 24 luglio è con la sorella a Zug presso Lucerna. Alla fine di luglio torna a Rosenlaubad, dove rimane tutto il mese di agosto. Il 28 agosto scrive a Rohde che tutti i giorni, già due ore prima che il sole giunga sulle montagne, è in cammino, e così specialmente il pomeriggio e la sera. Cammin facendo, dice, ha pensato a tante cose che ora lo fanno sentire molto ricco. Le sofferenze lo hanno seguito anche in montagna, ma ci sono intervalli felici e di elevazione del pensiero e del sentimento. Reinhart von Seydlitz gli manda la sua novella *Nel punto morto*. Paul Deussen, che egli aveva iniziato a Schopenhauer, gli fa avere il suo *Elementi di metafisica*. Nietzsche gli risponde: «Il tuo libro stranamente mi serve come una felice *raccolta di tutto ciò in cui io non credo più*. È triste! E non voglio dire altro, per non addolorarti con la divergenza dei nostri punti di vista. Già quando scrissi il mio breve lavoro su Schopenhauer non dividevo quasi più nessuna di tutte le posizioni dogmatiche; ma credo, oggi come allora, che per un certo periodo sia davvero essenziale passare per Schopenhauer e avvalersene come educatore. Solo, *non credo più* che egli *debba educare* alla filosofia schopenhaueriana».

A settembre riprende le lezioni a Basilea, all'università e al Pädagogium (il liceo). Anche la sorella è a Basilea. Il loro indirizzo è: Gellertstrasse 22. L'8 settembre visita di Malwida, dei Monod e dei Seydlitz. Peter Gast trascrive gli appunti per *Umano, troppo umano*. Visita di Nietzsche agli Overbeck a Zurigo a casa della madre di Ida. Nella prima settimana di ottobre, a Francoforte da Otto Eiser. Il 3 dicembre scrive al suo editore Schmeitzner per sapere se intende stampare il suo nuovo libro. Incidente con l'amico Cari von Gersdorff. Questi aveva rivolto a Malwida, che gli aveva fatto conoscere la sua futura fidanzata Nerina Finocchietti, rimproveri che Nietzsche aveva ritenuti ingiusti. Per il suo compleanno, il 15 ottobre 1877, Nietzsche riceve una lettera di auguri di un gruppo di ammiratori viennesi. Il 17 ottobre fa domanda per essere esentato dall'insegnamento al Pädagogium. La domanda viene accettata per il periodo fino alla Pasqua del 1878. Nietzsche scrive a Rée: «Devo dir Le che nella mia vita non ho mai avuto dall'amicizia tante cose buone come da Lei quest'anno, per non parlare affatto di tutto quello che ho imparato da Lei».

Durante le vacanze di Natale sta male. A gennaio 1878 viene dispensato dall'insegnare al Pädagogium. Il 3 gennaio riceve da Wagner la partitura del *Parsifal*. Commento: «Impressione della prima lettura: più Liszt che Wagner, spirito della Controriforma; per me, troppo avvezzo alla grecità, all'universale umano, è tutto troppo temporalmente limitato in senso cristiano; mera psicologia fantastica; niente carne e troppo sangue (soprattutto nell'agape trovo tutto troppo sanguigno); e poi le donne isteriche non mi piacciono; molte cose che all'occhio interiore risultano tollerabili, saranno difficilmente sopportabili nella rappresentazione: immagini i nostri interpreti che pregano, tremano e torcono il collo» ecc. Ma Nietzsche metteva anche in dubbio il cristianesimo, la religiosità in genere di Wagner. Gli sembrava una profanazione di Cristo e dei simboli del cristianesimo. Quanto a lui stesso, infatti, pur essendo il fiero nemico del cristianesimo paolino e della Chiesa, manifestò sentimenti elevati per Cristo e per il cristianesimo di Cristo. Il 21 luglio del 1881 scriverà a Peter Gast da Sils-Maria che «esso è tuttavia il miglior esempio di vita ideale che io abbia davvero conosciuto [...] In fin dei conti sono il discendente di intere generazioni di sacerdoti cristiani!». E il 30 aprile 1870 aveva scritto a Rohde: «Questa settimana ho sentito tre volte la *Passione secondo San Matteo* del divino Bach, ogni volta con lo stesso sentimento di immensa ammirazione. Chi ha completamente dimenticato il cristianesimo, sente qui davvero come un evangelo». A proposito della religiosità wagneriana, ci si può però domandare: non si tratterà magari in primo luogo di un fatto puramente musicale? Che in un grande musicista la vita segua la musica, l'ispirazione musicale, e non viceversa, non è una cosa impensabile. E lo fa quasi pensare ciò che Wagner disse a Cosima a proposito di un articolo di Wolzogen, in cui questi gli rimproverava di essere andato troppo oltre per aver voluto fare di Parsifal un'immagine del Redentore: lui, disse, non aveva mai pensato al Redentore.

Il 20 gennaio Nietzsche invia a Schmeitzner il manoscritto per la stampa di *Umano, troppo umano*. Vorrebbe pubblicarlo con uno pseudonimo, ma l'editore non accetta. Poi correzione delle bozze. In febbraio brevemente a Francoforte da Otto Eiser. Dai primi di marzo ai primi di aprile, cura idroterapica a Baden Baden. Il 4 aprile va a Naumburg, dalla madre e dalla sorella. Dopo le vacanze pasquali torna con la sorella a Basilea. Il 17 maggio muore Albert Brenner. Sempre a maggio esce *Umano, troppo umano*. Nietzsche lo manda a Rée con questa graziosa lettera accompagnatoria (24 aprile): «Carissimo amico, per ore e ore vado a spasso pensando a Lei; noi due uccelletti stanchi di volare non troviamo niente di meglio da fare che starcene appollaiati sullo stesso ramo a cinguettare tra noi. Così almeno mi sembra. Che tutto il sole che mi godo possa far bene ed essere gradito anche a Lei. Del



libretto che Le mando faccia quel che vuole: a Lei esso *appartiene*, agli *altri* viene *regalato*». Rée risponde con una lunga lettera entusiastica. In essa dice fra l'altro: «Vedo il mio Io proiettato al di fuori in proporzioni ingrandite». Ma dall'altra parte: «Come si può svestirsi così della propria anima e prendere quella di un altro? Invece di Nietzsche diventare improvvisamente Rée?» gli scrive Rohde il 16 giugno, sia pure nell'ambito di una lettera affettuosissima, con parole che fanno capire lo sbalordimento di amici e conoscenti per il passaggio dal *calidarium* al *frigidarium* (sono parole di Rohde che si riferiscono a termini di Nietzsche). Da parte sua Schmeitzner, che praticava casa Wagner, scrive a Nietzsche: «Finora la Sua nuova opera, Professore, non ha potuto ancora affatto prendere piede... Wagner ne ha letto solo pochissime righe, poi ha messo il libro da parte, 'per non sciupare la bella impressione dei Suoi scritti passati'». Meysenbug è imbarazzata. Da Ancona, in giugno, scrive a Nietzsche che lui non è nato per l'analisi come Rée, lui deve creare artisticamente; in filosofia attraverserà ancora altre fasi, ma, dopo una scorreria nel campo dell'analisi, tornerà a farsi ispirare da Minerva, che gli si presenterà davanti in tutto il suo fulgore di virginea divinità, secondo il suo vero genio. Non aveva tutti i torti, Malwida, vista quella che sarebbe stata la nuova svolta dello *Zarathustra*. Non aveva tutti i torti, anzi aveva perfettamente ragione anche Gabriel Monod, quando vedeva in Nietzsche un moralista e non un filosofo. Nella lettera che gli invia da Parigi il 22 maggio dice: «... *Ce que fai lu de votre livre ma vivement intéressé; nous aimons beaucoup en France les moralistes... Vous avez donné là, sous une forme aisée et variée, toutes vos pensées sur la vie de l'homme, avec le laisser aller et la vivacité souvent paradoxale de la conversation – mais le paradoxe n'est chez vous qu'une forme piquante ou saisissante de la vérité*». Quest'ultima cosa però, che Monod si fa scrupolo di precisare, non è sempre vera. Talvolta Nietzsche cede al gusto del paradosso. *Umano, troppo umano* è giudicato con favore anche da Overbeck, Hillebrand, Burckhardt. Quest'ultimo, che però era antiwagneriano, parla di *Umano, troppo umano* come del «libro sovrano» di Nietzsche e il 10 dicembre lo raccomanda al suo amico barone von Preen. Da Parigi arriva un busto di Voltaire accompagnato dalle parole: «*L'âme de Voltaire fait ses compliments à Frédéric Nietzsche*». Si pensa a un possibile dono di Monod o di Louise Ott.

Il 15 luglio 1878 Nietzsche scrive a Mathilde Maier questa lettera: «... non c'è niente da fare: sono destinato a creare pasticci a tutti i miei amici – raccontando infine in che modo mi son *tirato* d'impaccio. Quell'offuscamento metafisico di ogni cosa vera e semplice, la lotta *con* la ragione *contro* la ragione, che vuol vedere in tutto un miracolo e un'assurdità – e per di più una corrispondente arte barocca dell'estrema tensione e l'esaltazione della

dismisura – voglio dire l'arte di Wagner – sono state queste le due cose che mi hanno fatto infine ammalare, ammalare sempre di più, e mi hanno quasi estraniato al mio buon temperamento e al mio ingegno. Se Lei potesse sentire con me in quale aria pura delle *cime*, in quale mite disposizione verso gli uomini che dimorano ancora nella foschia delle valli io viva *ora*, più che mai risoluto a ogni cosa buona e valida, cento passi più vicino ai Greci di prima; come adesso *io stesso viva* cercando, anche nelle più piccole cose, la saggezza, mentre prima mi limitavo a venerare e idolatrare *i saggi* – insomma se Lei riuscisse a sentire con me questa trasformazione e crisi, oh, allora Lei *non potrebbe non* desiderare di vivere qualcosa di simile! Nell'estate a Bayreuth io mi resi pienamente conto di ciò. Dopo le prime rappresentazioni a cui assistetti, me ne fuggii su in montagna, e lì, in un paesino tra i boschi, nacque il primo abbozzo, circa un terzo del mio libro, che aveva allora il titolo *Il vomere*. Poi, seguendo il desiderio di mia sorella, tornai a Bayreuth, ma ero ormai intimamente risoluto a sopportare il difficilmente sopportabile – e *tacendo*, con chiunque! – *Ora* mi scrollo di dosso ciò che non *mi* appartiene: uomini, che siano amici o nemici, abitudini agli libri; vivrò in solitudine per gli anni avvenire, finché potrò (e allora probabilmente dovrò), come filosofo della *vita* maturo e pronto, riprendere i rapporti».

La sorella, che con la madre non è niente contenta della nuova opera, è preoccupata per le condizioni mentali di Nietzsche. Niente di strano, se il medico di Nietzsche Eiser (30 aprile) giudicava che il libro contenesse – secondo Cosima Wagner – un principio di disgregamento cerebrale dell'autore. In una nota del 1° settembre 1909 Ida Overbeck scrive che Elisabeth l'ha spaventata esponendole ragioni circostanziate che probabilmente avrebbero portato il fratello al manicomio. A fine giugno Elisabeth, anche per i contrasti insorti su *Umano, troppo umano*, se ne torna a Naumburg. Nietzsche si trasferisce in un piccolo appartamento di Bachlettenstrasse 11, fuori Basilea. Per le ferie estive va a Grindelwald (fino al 20 agosto), poi a Interlaken (fino al 17 settembre). Organizza scrupolosamente le sue giornate: 6-7 passeggiata. 7-8 colazione. 8-9 preparazione. 9-10 passeggiata. 10-11 lezione. 11-12 sul Pfaltz [a Basilea] o con Burckhardt. 12-12.30-13.30 pranzo. 13.30-16 a casa, amici, dormire, leggere. 16-19 fuori. 19-20 cena. 20-21.30 silenzio. Il suo editore manda *Umano, troppo umano* a Bismarck, che risponde con un biglietto di cortesia. Nel numero di agosto dei «Bayreuther Blätter» Wagner attacca Nietzsche senza nominarlo. Il 25 agosto Nietzsche scrive all'editore che gli fa piacere di essere stato pubblicamente attaccato, perché odia l'ostilità che borbotta di nascosto. La polemica di Wagner, dice a Overbeck (3 settembre), gli ha fatto male, ma non nel punto voluto da Wagner. Aggiunge che ha fatto un bilancio degli ultimi anni e si è molto rallegrato per l'indipendenza e la libertà

che si è conquistata, sia pure con molti sacrifici.

Cosima scrive all'amica Marie von Schleinitz: «Non ho letto il libro di Nietzsche. Mi è bastato sfogliarlo e leggerne alcune frasi pregnanti per metterlo *ad acta*. Nell'autore è giunto a compimento un processo che io avevo visto delinearsi da molto tempo e contro cui ho lottato secondo le mie povere forze. Molte cose hanno contribuito alla nascita di questo libro! Alla fine ci si è messo anche Israele, nella figura di un dottor Ree, viscido e freddo, in apparenza tutto preso e soggiogato da Nietzsche, in realtà suo astuto soprafattore: in piccolo il rapporto tra giudaismo e germanesimo. Nietzsche non sapeva nulla né di Voltaire né di letteratura francese. Sono pronta a scommettere che neanche oggi ne sa nulla. Non ce la faceva più e ha voluto in qualche modo scaricarsi. Così è diventato fedifrago verso Schopenhauer e Wagner. Malwida [...] mi prega di non abbandonare Nietzsche, ma per ogni frase che ho letta io ho il mio commento e so che qui ha vinto il Male. È molto triste l'impressione che fa ai nostri amici». Sì, ma pur deplorando il libro, uno (il giovane Schemann) «vi trova le più belle cose che siano mai state scritte»; Malwida «vi trova pensieri mirabili» e «il tetragono Wolzogen [redattore dei 'Bayreuther Blätter'] dice che ora non gli riesce più di leggere gli scritti precedenti». Dunque l'impressione triste il libro lo faceva soprattutto a lei, che «di tutto questo io non trovo nulla».

Nietzsche è a Naumburg dal 24 settembre al 19 ottobre 1878. Il 19 è di nuovo a Basilea. Insegna all'università. Marie Baumgartner trascrive in bella copia il manoscritto di *Opinioni e sentenze diverse*. Nietzsche le consegna da ricopiare le ultime pagine il 15 novembre. A novembre nuovo calo di salute. Ma Nietzsche prosegue l'insegnamento. Nelle vacanze di Natale è «mezzo morto dalla sofferenza e dall'esaurimento». Il 31 dicembre spedisce all'editore il manoscritto per la stampa.

1879. Nietzsche e Gast (dall'Italia) correggono le bozze di *Opinioni e sentenze diverse*. Il 3 febbraio Nietzsche scrive alla sorella a Naumburg. Si scusa per non aver fatto gli auguri in tempo alla madre, che aveva il compleanno il 2 febbraio, poi racconta delle sue cattive condizioni di salute. Ma il libro, dice, non c'entra con esse: «esso è nato in agosto a 7200 piedi sopra il livello del mare [nel 1781 dirà di aver avuto il pensiero dell'eterno ritorno, fondamentale per lo *Zarathustra*, "a 6000 piedi sopra il livello del mare"] ed è stato copiato dalla signora Baumgartner in settembre». Invece ella vi aveva lavorato in ottobre-novembre. *Umano, troppo umano* viene vietato in Russia, ma l'editore ne esulta. Elisabeth Nietzsche scrive a Cosima per cercare di far rappacificare il fratello con Wagner. Cosima: «Tu parli di equivoci e di maldicenze, carissima: niente di tutto ciò, bensì da parte nostra il massimo silenzio, un silenzio che non finirà mai. Il libro di tuo fratello mi ha colmato di

dispiacere; io so che, quando scrisse tutte queste cose intellettualmente così insignificanti e moralmente così deprecabili, egli era malato [...] Io ne ho letto solo poche pagine, perché queste poche pagine mi hanno detto che tuo fratello mi sarebbe stato grato di non aver letto l'opera fino in fondo. L'autore di *Schopenhauer come educatore* schernisce il cristianesimo! E col tono con cui lo farebbe una persona qualsiasi! Non ne parliamo più. L'autore di quest'opera, io non lo conosco, tuo fratello invece, che ci ha dato tante cose meravigliose, io lo conosco e lo amo ed egli continua a vivere in me [...] A parte la presunzione che si rivela nel dare un titolo a ogni proposizione per quanto insignificante, io voglio solo notare che tutti o quasi tutti sono capaci di scrivere degli aforismi, mentre la significatività di un libro sta per l'appunto nella sua costruzione». Nel domandarsi che cosa possa averlo indotto a scrivere quel libro, Cosima fa valere una spiegazione fisiologica: «un organismo in disgregamento non sopporta la potenza di certi sentimenti e opinioni e si sente spinto dal malessere che gliene deriva al tradimento». Ai primi di marzo esce *Opinioni e sentenze diverse*. Peggioramento della salute. Nietzsche rinuncia al progetto di raggiungere Gast a Venezia, dove Gast lo aveva invitato.

Dal 21 marzo al 21 aprile Nietzsche è a Ginevra. Burckhardt (5 aprile): «... Che cosa direbbero anche Larochefoucauld, Labruyère e Vauvenargues se ricevessero nell'Ade il Suo libro da leggere? E che ne direbbe il vecchio Montaigne? Frattanto so di una quantità di sentenze per le quali per esempio Larochefoucauld La invidierebbe». Come si vede, anche qui Nietzsche è chiaramente considerato in genere come moralista e non come filosofo. Il 21 aprile Nietzsche è di nuovo a Basilea. Attacchi, vomito, dolori di testa e... lamenti un po' con tutti. Alla madre e alla sorella Nietzsche scrive il 25 aprile che il dottor Schiess ha nuovamente accertato la notevole diminuzione della sua vista. Si convince di dover lasciare l'università e anche Basilea, dove, a detta di tutti, ci sarebbe un'aria cattiva e opprimente, che dispone al mal di testa. Egli può leggere e scrivere solo per venti minuti: *Ergo Academia derelinquenda est*, scrive a Overbeck l'1 1 aprile. Il 21 aprile torna a Basilea e il 2 maggio stila la lettera di dimissioni. Il 10 maggio la sorella Elisabeth è a Basilea per sistemare le cose pratiche con l'aiuto degli Overbeck. Nietzsche lascia Basilea il 12 maggio. Si trattiene a Schloss Bremgarten presso Zurigo fino alla fine del mese con la sorella, la quale poi torna a Basilea. Nietzsche visita la suocera di Overbeck a Zurigo. Dal primo al 20 giugno è a Wiesen presso Davos. Il 14 giugno l'università di Basilea accetta le dimissioni e assegna a Nietzsche una pensione di tremila franchi l'anno, due terzi dello stipendio (4500 franchi). All'amministrazione dei fondi provvederà a Basilea Fanz Overbeck. La notizia delle dimissioni trova eco anche a Bayreuth. Cosima scrive a Gersdorff il 6 luglio: «Ci sono giunte su Nietzsche le tristissime notizie della sua futura,

sicura cecità, del suo abbandono della cattedra e del timore di cadere in un'estrema miseria! Dio, con che cuori e braccia aperti gli avremmo offerto la nostra casa, e come egli avrebbe potuto ancora prendere parte alla nostra causa, come fattore determinante! Ma questa gioia non ci era riservata, perché la vita è crudele!».

Il 15 giugno Nietzsche scrive a Overbeck che Feditore Schmeitzner è molto deluso, perché di *Umano, troppo umano* ha venduto solo 120 copie invece delle 1000 che si era aspettato. L'editore manda insieme il libro e l'attacco di Wagner a Nietzsche a vari giornalisti, nella speranza di suscitare scandalo e vendere di più il libro, ma la manovra non dà risultati. Tenta anche con Hillebrand, che però dice che dopo aver già ripetutamente recensito Nietzsche, non può più continuare a farlo, ma che lo citerà ogni volta che potrà. Dice che pubblicare i buoni autori è un cattivo affare. Profetizza tuttavia che tra dieci, quindici anni i libri di Nietzsche si venderanno enormemente. Soggiorno di Nietzsche a St. Moritz in Alta Engadina fino al 17 settembre. È un colpo di fulmine: «... per me è come se fossi nella terra promessa» (alla sorella, 24 giugno). A Overbeck, Fu luglio: «Ma ora ho preso possesso dell'Engadina e sono come nel *mio* elemento, è veramente miracoloso, io sono *affine* a *questa* natura!». Ma pure lì cade malato. «Ciò nonostante – St. Moritz è il posto giusto, si adatta molto bene alla mie sensazioni e ai miei organi di senso (gli occhi!) ed è organizzato per pazienti. L'aria quasi ancora migliore di quella di Sorrento, anche piena di aromi, come piace a me. Un saggio dell'antichità non avrebbe da vergognarsi del modo in cui ho distribuito la mia giornata, del mio tipo di vita e di nutrimento: tutto *molto semplice* e tuttavia un sistema fatto di 50 considerazioni spesso assai delicate. Questa volta sono straordinariamente soddisfatto della messa in scena, quel che non va è la *pièce*: io stesso».

Come si vede, Nietzsche era il primo a dedicare la sua attenzione alle cose prossime, al posto delle prime e ultime contro cui predicava. Ma, senza pregiudizio dell'opportunità di ciò, non si può non notare, sul piano biografico, che questo costituisce una testimonianza dell'intreccio sempre più complesso e alla fine inestricabile di salute e malattia, di creazione, anche, e malattia, che Nietzsche diventa. Bisogna tener conto in questo senso pure del fatto che «a proposito della lue, come anche nel caso di altre infezioni (ad esempio la tubercolosi)», dice Janz (*Vita di Nietzsche* II, p. 4), «la scienza insegna che esse stimolano e incrementano, almeno per un certo periodo, determinate funzioni vitali, che è constatabile un'azione quale quella esercitata da alcuni narcotici, ad esempio dall'alcol, e che in tale processo vengono sprigionate forze e possibilità della fantasia che in genere, nell'organismo 'normale', rimangono soffocate e represses». Anche i valori di Nietzsche evolvono sempre più verso la coppia biopositivo-bione-gativo. L'utilità per la vita diventa il criterio

supremo, specie a partire dalla «trasformazione» che è stata rilevata, anche se non spiegata, nella vita di Nietzsche dal 1880 in poi, e la verità diventa «quella specie di errore senza il quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere».

Nelle sue lunghe passeggiate Nietzsche riempie di appunti alcuni taccuini, che poi diventeranno *11 viandante e la sua ombra*. Il 17 settembre lascia St. Moritz diretto a Naumburg via Coirà, dove incontra la sorella. A St. Moritz Nietzsche aveva vagheggiato il progetto di dedicarsi alla coltivazione di ortaggi in un piccolo appezzamento di terreno preso in affitto sulle mura di Naumburg. Ora abbandona questo progetto. Il 30 settembre manda a Peter Gast le ultime pagine del nuovo libro perché siano trascritte. Il 5 ottobre scrive all'editore del nuovo manoscritto che, se lui verrà a Lipsia a fine mese, gli sarà consegnato pronto per la stampa, sempre beninteso se lo vorrà stampare. Nietzsche lo presenta come la seconda e ultima appendice di *Umano, troppo umano*. L'incontro e la consegna avvengono a Lipsia dal 18 al 20 ottobre. Scrivendo a Peter Gast il 23 ottobre, Schmeitzner riferisce che Seydlitz aveva scritto a Nietzsche che sarebbe stata un'opera buona assassinare il pericolo pubblico Nietzsche. Il 19 ottobre Wagner scrive a Overbeck per avere notizie di Nietzsche: lo ringrazia degli auguri inviatigli a maggio per il suo compleanno e attribuisce il ritardo nel rispondere soprattutto al suo ricordo di Nietzsche.

Come sarebbe possibile dimenticare questo amico strappatosi da me con tanta violenza? Anche se, quando eravamo insieme, ho sempre avvertito che Nietzsche era dominato spiritualmente da uno spasmo esistenziale, e mi stupivo che questo spasmo potesse destare in lui un fuoco spirituale così luminoso e ardente, come quello che poi manifestò sbalordendo tutti, e anche se la direzione presa ultimamente dal suo intimo processo vitale mi fa constatare con vero orrore quanto violento e infine insopportabile era quello spasmo che lo opprimeva, – pure, alla fine, devo altresì constatare che, con un processo psichico così violento, non è possibile lottare partendo da premesse morali, e altro non resta che un costernato silenzio. Ma che io debba essere così totalmente escluso dal prendere parte alla vita e alle pene di Nietzsche, è cosa che mi angustia. Sarei importuno se La pregassi di cuore di farmi avere qualche notizia del nostro amico? In realtà volevo chiederGlielo di recente come un grande favore (Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. II, p. 33).

Dopo una settimana arrivano le informazioni «sulle condizioni desolanti del nostro povero amico Nietzsche» e Cosima lamenta: «E che non sia possibile né consentito farci nulla!». A metà dicembre esce *il viandante e la sua ombra*. Il 29 Nietzsche scrive alla sorella: «... Nell'ultimo anno sono stato 118 giorni sotto gravi attacchi». A forza di star male e di sfiorare la morte, e di dirlo anche, Nietzsche certamente contribuì a far sì che a fine ottobre si diffondesse, fino a Parigi, la voce della sua morte. Malwida, da Parigi appunto, dove si

trovava dalla figliastra Olga, scrisse una lettera di condoglianze a Elisabeth. Ma non sapendo per certo che Nietzsche fosse morto, mandò la lettera a Meta von Salis, un'amica di Nietzsche che si trovava a Naumburg, pregandola di bruciarla se la notizia della morte non fosse stata vera, cosa che Meta fece. Ma il 1879 fu Tanno peggiore di Nietzsche dal punto di vista della salute. I contatti tra lui e Malwida erano stati interrotti, ma ripresero quando egli le fece avere *Il viandante e la sua ombra* ed ella gli scrisse, il 27 dicembre 1879, una lettera il cui inizio rivela la gioia per la passata paura: «Come un nunzio di salvezza mi si è fatto incontro qualche giorno fa *Il viandante e la sua ombra*, giacché mi ha finalmente recato la nuova che l'amico non solo va ancora per via, bensì gode anche, in viva comunione con i propri pensieri, l'unica felicità che non è soggetta a mutamenti e che ci solleva anche al di sopra della sofferenza, finché questa non ce la strappa». Il 14 gennaio Nietzsche le risponde:

Sebbene lo scrivere sia per me uno dei frutti più proibiti, voglio che Lei, che amo e venero come una sorella maggiore, abbia ancora una mia lettera – sarà certamente l'ultima! Giacché questo spaventoso e quasi incessante martirio che è la mia vita mi fa desiderare la fine, e da alcuni segni credo che l'apoplessia liberatoria sia abbastanza vicina per poter sperare. [...] Credo di aver compiuto l'opera della mia vita, sia pure come uno a cui non è stato concesso tempo. Ma so di aver versato una goccia di balsamo per molti.

Ha buone notizie dei Wagner? Sono tre anni che non so più niente di loro: anche *loro* mi hanno abbandonato, e io lo sapevo da un pezzo che W<agner>, nel momento in cui avrebbe scorto l'abisso che separa le nostre aspirazioni, non avrebbe più retto con me. Mi hanno raccontato che scrive contro di me. *Continui* pure: la verità deve venire in luce in qualsiasi modo! Penso a lui con immutata gratitudine, perché gli debbo alcuni degli stimoli più efficaci al raggiungimento dell'autonomia spirituale. La signora W<agner>, Lei lo sa, è la donna più amabile che io abbia mai incontrata. Però non sono assolutamente in grado di frequentarli e meno che mai di riannodare un rapporto. È troppo tardi.

Alla goccia di balsamo costituita dall'ultimo libro, rispose per prima, tra gli amici a cui Nietzsche aveva fatto avere *Il viandante*, Marie Baumgartner, che forse amò Nietzsche segretamente: «Durante la lettura mi sembrava di tornare a sentirLa parlare di persona con l'antica sicurezza pacata eppure fiera, come se tornassi a udire il placido saluto che ascoltavo con tanto piacere quando Lei saliva la scala: 'Eccomi qua', e tutto mi appariva così naturale, così chiaro e semplice, come è possibile soltanto quando si conosce una voce e insieme la si ama».

1. Attendibile soprattutto come interpretazione, perché le vicende biografiche non sono da Nietzsche riportate sempre con l'ultimo rigore. Anzi» egli vi ha non di rado mescolato fantasia e

idiosincrasia.

2. *Ecce homo*, «Umano, troppo umano», 1.

3. Curt Paul Janz, *Nietzsches Biographie*, Carl Hauser Verlag, München-Wien, 1978. Curt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, I-III, traduz. di Mario Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 1980-1982. Un'altra grande biografia di Nietzsche è quella in tre volumi di Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Gallimard, Paris, 1958. La biografia vera e propria è in due volumi. Il terzo è uno studio del pensiero di Nietzsche. A paragone con la biografia di Janz, che è una vasta narrazione epica in cui serenità e cordialità non nuocciono all'imparzialità e all'acribia, quella di Andler, pur acuta e incisiva, ha una struttura meno felice e non è priva di una certa secchezza e distanza.

4. *Ibidem*, II, p. 762.

5. *ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. Thomas Mann, *Saggi Schopenhauer Nietzsche Freud*, Mondadori, 1980, p. 78.

8. *Ibidem*, pp. 100 e 79.

9. «Quando Nietzsche esalta la barbarie non fa che abbandonarsi alla sua ebbrezza estetica, e tradisce un'affinità su cui noi abbiamo ogni ragione di meditare: l'affinità cioè fra estetismo e barbarie». *Ibidem*, p. 100.

10. *Ibidem*, p. 99.

11. Citato da Th. Mann. *ibidem*, p. 94.

12. Cfr. *Crepuscolo degli idoli*, «Scorribande di un inattuale», 43.

13. *ha gaia scienza*, af. 279.

14. Th. Mann, *Saggi*, *op. cit.*, p. 102.

15. Alle ultime tra queste opere si applica senz'altro ciò che Th. Mann dice dello stile di Nietzsche, il quale, «da una dignitosa disciplina e sostenutezza di tradizione tedesco-umanistica, leggermente intinta di dottorale arcaicità, degenera a poco a poco in un giornalismo di alta classe, sinistramente mondano e febbrilmente allegro» (*Ibidem*, p. 78). Ciò fa pensare a una sovraccitazione e a una fretta che scacciano la grande calma degli inizi, la calma nello scrivere (come nel leggere) di cui, proprio a proposito di *Umano, troppo umano*, Nietzsche si vanta.

16. Janz, *Vita di Nietzsche*, II, *op. cit.*, p. 11 sg.

17. *Ibidem*, p. 24.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, p. 25.

20. *Ibidem*, p. 381 (traduz. ritoccata).

21. «Ciò che devo agli antichi», 1.

22. Janz, *Vita di Nietzsche*, II, *op. cit.*, p. 359.

23. *Ibidem*, p. 532.

24. Janz, *Vita di Nietzsche*, I, *op. cit.*, p. 7.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, pp. 7 e 6.



## UMANO, TROPPO UMANO, I<sup>1</sup>

1. Nella prima edizione del 1878, il titolo completo del libro era: *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Consacrato alla memoria di Voltaire in occasione dell'anniversario della sua morte, il 30 maggio 1778*. Non c'era l'attuale prefazione e c'era invece il seguente passo del *Discorso del metodo* di Des Cartes, che è insieme la scoperta di una vocazione e un'iniziazione alle gioie della filosofia: «*In luogo di una prefazione*. “– per un certo tempo considerai le occupazioni disparate alle quali gli uomini si abbandonano in questa vita, e tentai di scegliere la migliore fra di esse. Non è necessario qui raccontare quali pensieri mi vennero nel far ciò; basti dire che per parte mia nulla mi sembrò meglio che attenermi strettamente al mio proposito, ossia impiegare tutto il tempo della vita a sviluppare la mia ragione e a seguire le tracce della verità così come mi ero proposto. Infatti, i frutti che avevo già assaporati mettendomi su questa strada erano tali che, a mio giudizio, non si può trovare nulla in questa vita di più gradevole e più innocente. Oltre a ciò, da quando mi ero giovato di quel modo di considerare le cose, non passava giorno senza che io scopriessi qualcosa di nuovo, che aveva sempre un certo peso e che non era affatto conosciuto dalla generalità degli uomini. Finalmente la mia anima divenne allora così piena di gioia, che tutte le altre cose non potevano più offenderla in alcun modo”».

## PREFAZIONE

### 1

Mi è stato dichiarato molto spesso, e sempre con grande scandalo, che in tutti i miei scritti, dalla *Nascita della tragedia* fino al testé pubblicato *Preludio di una filosofia dell'avvenire*<sup>1</sup>, ci sarebbe alcunché di comune e di caratteristico: essi conterrebbero tutti quanti, mi è stato detto, lacci e reti per uccelli imprudenti e un quasi costante, implicito incitamento a sovvertire gli apprezzamenti consueti e le apprezzate consuetudini. Come, *tutto* sarebbe soltanto – umano, troppo umano? Con questo sospiro si uscirebbe dai miei scritti, non senza riportarne una specie di riluttanza e diffidenza verso la morale stessa, anzi discretamente tentati e incoraggiati a farsi per una volta intercessori delle cose peggiori, come quelle che sono forse soltanto le meglio calunniate. I miei scritti sono stati chiamati una scuola di sospetto e ancor più di disprezzo; per fortuna però anche di coraggio, anzi di temerarietà. E in realtà, io stesso non credo che alcuno abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo, e non soltanto come occasionale avvocato del diavolo, bensì altrettanto, per parlare teologicamente, come nemico e accusatore di Dio; e chi indovina qualcosa delle conseguenze che derivano da ogni profondo sospetto, qualcosa dei geli e delle angosce della solitudine, a cui ogni assoluta *diversità di sguardo* condanna chi da essa è affetto, capirà anche quanto spesso io, per riposarmi di me stesso, per obliarmi per così dire temporaneamente, abbia cercato rifugio in altro – in qualche venerazione o odio o scientificità o frivolezza o sciocchezza; e anche perché io, dove non trovavo quel che mi *occorreva*, me lo sia dovuto procurare con artificio, aggiustandolo con falsificazioni e invenzioni poetiche (e che altro mai hanno fatto i poeti? e a che servirebbe tutta l'arte del mondo?). La cosa che ad ogni modo mi fu sempre necessarissima, per curarmi e ristabilirmi ogni volta, fu la fede di *non* essere solo a tal punto, di non *vedere* da solo, – un magico presentimento di affinità e di uguaglianza nel vedere e nel desiderare, un riposare nella confidenza dell'amicizia, una cecità a due senz'ombra di sospetto e senza punti interrogativi, un godimento dei primi piani, delle superficie, di ciò che è vicino, prossimo, di tutto ciò che ha colore, epidermide, appariscenza. Forse mi si potrebbe a questo riguardo contestare molta «arte»,

molta sottile arte di battere moneta falsa: per esempio che avrei scientemente, volontariamente chiuso gli occhi di fronte alla cieca volontà di morale di Schopenhauer, in un tempo in cui sulla morale vedevo già abbastanza chiaramente; così pure che avrei ingannato me stesso sull'incurabile romanticismo di Richard Wagner, quasi che esso fosse un principio e non una fine; così ancora sui Greci, così sui Tedeschi e il loro avvenire – e ci sarebbe forse ancora tutta una lunga lista di «così ancora»; ma, anche se tutto ciò fosse vero e mi venisse contestato con buona ragione, che sapete *voi*, che *potete* sapere voi, degli stratagemmi dell'istinto di conservazione, della razionalità e superiore protezione, che sono contenuti in questo inganno volontario? e che mai potete sapere di tutta la falsità che ancora mi è *indispensabile*, perché io possa continuare a permettermi il lusso della *mia* veridicità?... Basta, io vivo ancora; e si dà il caso che la vita non sia un'escogitazione della morale: essa *vuole* l'inganno, *vive* dell'inganno... ma – non è vero? – ecco che già ricomincio a fare quello che ho sempre fatto, io vecchio immoralista e uccellatore, e parlo in modo immorale, extramorale, «al di là del bene e del male».

2

Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi *inventai* anche gli «spiriti liberi», ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico-coraggioso: di simili «spiriti liberi» non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora, come ho detto, avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, lontananza, *acedia*, inattività): ne avevo bisogno come di bravi compagni e fantasmi, con cui si chiacchiera e si ride, quando di chiacchierare e ridere s'ha voglia, e che si mandano al diavolo quando diventano noiosi, come per rifarmi della mancanza di amici. Che tali spiriti liberi *potranno* esserci un giorno, che la nostra Europa *avrà* tra i suoi figli di domani e di posdomani questi lieti e intrepidi compagni, corporei e tangibili e non solo, come nel mio caso, come ombre fantastiche prodotte dal gioco di una mente solitaria: di ciò *io* vorrei essere l'ultimo a dubitare. Li vedo già *venire*, lentamente, lentamente; e farò magari qualcosa per affrettarne la venuta, se descriverò in anticipo tra quali vicende li *vedo* nascere e per quali vie li *vedo* venire?...

3

Si può presumere che uno spirito, nel quale il tipo dello «spirito libero» sia destinato a maturare fino all'ultima dolcezza e perfezione, abbia avuto il suo

evento decisivo in una *grande separazione*, e che egli sia stato prima uno spirito tanto più legato e sia apparso tanto più incatenato per sempre alla sua colonna nel suo angolo. Cos'è che lega più saldamente? Quali lacci sono quasi impossibili da spezzare? Per gli uomini di specie alta ed eletta saranno i doveri: quel rispetto che è proprio della gioventù, quella soggezione e delicatezza di fronte a tutto ciò che è degno e venerato dall'antichità, quella riconoscenza per il suolo sul quale crebbero, per la mano che li guidò, per il santuario dove impararono a pregare – i loro stessi più elevati momenti li legheranno nel modo più saldo, li obbligheranno nel modo più durevole. La grande separazione giunge per simili incatenati improvvisamente, come una scossa di terremoto: la giovane anima viene di colpo scossa, strappata, divelta; essa stessa non capisce quel che accade. Un impulso e un'urgenza sorgono in essa e se ne impossessano imperiosamente; si svegliano in essa una volontà e un desiderio di andare avanti, dove che sia, a ogni costo; un'ardente, pericolosa curiosità verso un mondo ignoto serpeggia fiammeggiando in tutti i suoi sensi. «Piuttosto morire che vivere *qui*», così parla la voce imperiosa della seduzione: e questo «*qui*», questo «a casa» è tutto ciò che fino ad allora la giovane anima aveva amato! Un subitaneo orrore e sospetto verso ciò che amava, un lampo di disprezzo verso ciò che per essa significava «dovere», una smania ribelle, capricciosa, vulcanicamente impetuosa, di peregrinare, espatriare, estraniarsi, raffreddarsi, disincantarsi, gelarsi, un odio per l'amore, forse uno sguardo e un gesto sacrileghi *all'indietro*, là dove aveva finora pregato e amato, forse un rossore di vergogna per ciò che ha appena fatto, e nello stesso tempo un'esultanza *per* averlo fatto, un ebbro, profondo, esultante brivido, in cui si rivela una vittoria – una vittoria? su che? su chi? una vittoria enigmatica, piena di interrogativi, problematica, ma comunque la *prima* vittoria: – simili cose tristi e dolorose appartengono alla storia della grande separazione. È in pari tempo una malattia che può distruggere l'uomo, questo primo scoppio di forza e di volontà di autodeterminarsi, di porre da sé dei valori, questa volontà di volontà *libera*; e quanta malattia si esprime nei selvaggi tentativi e stranezze con cui il liberato, il separato, cerca ormai di dimostrare a se stesso il suo dominio sulle cose! Va girovagando con animo crudele, con bramosia insoddisfatta; quel che riporta come preda lo deve pagare con la pericolosa tensione del suo orgoglio; fa a brani ciò che lo affascina. Con una risata cattiva capovolge le cose che trova velate, risparmiare da un qualche pudore: vuol provare come esse appaiano *quando* sono messe a testa in giù. Per capriccio, per puro gusto del capriccio, rivolge adesso il suo favore a quanto finora è stato in cattiva fama: s'aggira curioso e tentatore, intorno alle cose più proibite. Sullo sfondo della sua agitazione, del suo vagabondaggio – poiché è sempre in cammino, inquieto e senza meta come in un deserto – incombe il

punto interrogativo di una curiosità sempre più pericolosa. «Non si possono capovolgere *tutti i* valori? Ed è forse bene il male? e Dio solo un'invenzione e una finezza del Diavolo? È forse tutto in ultima analisi falso? E se noi siamo degli ingannati, non siamo per ciò stesso anche ingannatori? Non *dobbiamo* essere anche ingannatori?». Tali pensieri lo seducono e lo conducono sempre più lontano, sempre più lontano. La solitudine lo circonda e lo stringe, sempre più minacciosa, soffocante, attanagliante, quella terribile dea e *mater saeva cupidinum* – ma chi sa oggi che cosa sia la *solitudine*?...

4

Da questo morboso isolamento, dal deserto di tali anni di esperimenti, ancora lunga è la via per giungere fino a quell'enorme, straripante sicurezza e salute, che non può fare a meno della malattia stessa, come di un mezzo e amo di conoscenza, fino a quella *matura* libertà di spirito, che è tanto padronanza di sé quanto disciplina del cuore, e che apre la via a molti e opposti modi di pensare; fino a quella interiore apertura e raffinatezza derivante dalla sovrabbondanza, che esclude il pericolo che lo spirito si perda nelle, e per così dire si innamori delle sue stesse vie, fermandosi inebriato in qualche angolino; fino a quell'eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostituire, che è appunto il segno della *grande* salute, quell'eccesso che dà allo spirito libero la pericolosa prerogativa di poter vivere d'ora innanzi *per esperimento* e di potersi offrire all'avventura; la prerogativa di maestria<sup>2</sup> dello spirito libero! In mezzo possono venire lunghi anni di convalescenza, anni pieni di trasformazioni multicolori, doloroso-incantate, dominate e tenute a freno da una tenace *volontà di salute*, che spesso già osa vestirsi e travestirsi da salute. Si ha qui uno stadio intermedio, che un uomo con un tale destino rievocherà più tardi non senza emozione: egli possiede una pallida e delicata luce e felicità solare, un sentimento di libertà da uccello, un orizzonte da uccello, una petulanza da uccello, una terza cosa in cui si sono combinati curiosità e delicato disprezzo. Uno «spirito libero»: queste fredde parole fan bene in quello stato, quasi riscaldano. Si vive Così, non più nelle catene dell'amore e dell'odio, senza sì, senza no, volontariamente vicino, volontariamente lontano, sempre preferendo sgusciar via, scansare, volar via, rivolar via, rivolare in alto; si è viziati come ognuno che abbia visto una volta *sotto* di sé un'immensa varietà; e si diventa il contrario di quelli che si preoccupano di cose che non li riguardano affatto. E in realtà riguardano ormai lo spirito libero tutte cose – e quante cose! – che non lo *preoccupano* più...

5

Un altro passo sulla strada della guarigione: e lo spirito libero si accosta di nuovo alla vita, anche se lentamente, quasi recalcitrante, quasi diffidente. Intorno a lui tutto diventa di nuovo più caldo, quasi dorato; il sentimento di sé e degli altri acquista profondità, tiepide brezze d'ogni sorta passano su di lui. Egli ha quasi l'impressione che soltanto ora gli si aprano gli occhi sulle *cose vicine*. È stupito e siede in silenzio: ma dov'era? Queste cose vicine e prossime: come gli appaiono mutate! Di che lanugine e incanto si sono frattanto rivestite! Egli si guarda indietro riconoscente, riconoscente alle sue peregrinazioni, alla sua durezza e al suo estraniamento da sé, ai suoi sguardi in lontananza e ai suoi voli da uccello in fredde altezze. Che fortuna non essere rimasto sempre «a casa», sempre «con se stesso», come un fannullone rammollito e intanfito! Egli era *fuori* di se stesso: non c'è dubbio. Solo ora vede se stesso: e quali sorprese gli sono qui riservate! Che brividi mai provati! Che felicità ancora nella spossatezza, nella vecchia malattia, nelle ricadute del convalescente! Come gli piace, nella sofferenza, sedere in silenzio, tessere il filo della pazienza, giacere al sole! Chi s'intende come lui della felicità nell'inverno, delle macchie di sole sul muro? Sono i più riconoscenti animali del mondo, e anche i più modesti, questi convalescenti e lucertole<sup>3</sup> di nuovo, a metà, rivolti verso la vita: ce ne sono fra loro che non lasciano passare un giorno senza appendere un piccolo canto di lode all'orlo del suo strascico. E per parlare seriamente: è una *cura* radicale contro ogni pessimismo (il cancro dei vecchi idealisti<sup>4</sup> ed eroi della menzogna, come è noto), ammalarsi alla maniera di questi spiriti liberi, rimanere per un bel pezzo malati e poi, senza fretta e per un tempo ancora più lungo, diventare sani, voglio dire «più sani». È saggezza, saggezza di vita, somministrarsi per lungo tempo la salute stessa solo a piccole dosi.

6

Intorno a quel tempo può infine accadere che, tra le luci improvvise di una salute ancora turbolenta, ancora mutevole, allo spirito libero, sempre più libero, cominci a svelarsi l'enigma di quella grande separazione, che fino allora aveva atteso nella sua memoria oscuro, problematico e quasi intangibile. Se per tanto tempo egli non aveva osato chiedersi, «perché così in disparte? così solo? nella rinuncia a tutto ciò che veneravo? nella rinuncia alla venerazione stessa? perché questa durezza, questo sospetto, quest'odio verso le mie virtù?» – ora osa chiederlo a voce alta e sente anche già qualcosa come una risposta a ciò. «Dovevi diventare padrone di te stesso, padrone anche delle tue virtù. Prima erano *esse* le tue padrone; ma esse devono essere solo tuoi strumenti accanto ad altri strumenti. Dovevi acquistare potere sul tuo pro e contro e imparare a saperli staccare e riattaccare, secondo il tuo scopo superiore.

Dovevi imparare a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva; anche la parte di stupidità nei confronti dei valori opposti e tutta la perdita intellettuale, con cui ogni pro e ogni contro si fanno pagare. Dovevi imparare a comprendere la *necessaria* ingiustizia di ogni pro e contro, l'ingiustizia come inseparabile dalla vita, la vita stessa come *condizionata* dalla prospettiva e dalla sua ingiustizia. Dovevi soprattutto vedere coi tuoi occhi dove l'ingiustizia è sempre più grande: là cioè dove la vita è sviluppata nel modo più piccolo, più ristretto, più meschino e più primordiale e tuttavia non può fare a meno di prendere *se stessa* come scopo e misura delle cose e di sgretolare e porre in questione segretamente e grettamente e incessantemente, per amore della propria conservazione, ciò che è superiore, più grande e più ricco; dovevi guardare in faccia il problema della *gerarchia*, e vedere come forza e diritto e comprensività della prospettiva crescano insieme in altezza. Dovevi...» basta, lo spirito libero *sa* ormai a quale «tu devi» ha obbedito, e anche, che cosa ora può, che cosa solo ora – *gli è permesso...*

7

In tal guisa lo spirito libero si dà una risposta riguardo all'enigma di quella separazione e, generalizzando il proprio caso, finisce per dare questo giudizio sulla sua vicenda. «Com'è andata a me, – egli si dice, – deve andare a tutti quelli in cui un *compito* vuole incarnarsi e “venire al mondo”». La segreta potenza e necessità di questo compito agirà fra e nelle sue vicende particolari come un'inconsapevole gravidanza, molto tempo prima che egli si renda conto di questo compito e ne sappia il nome. La nostra destinazione dispone di noi, anche se non la conosciamo ancora; è il futuro che dà la regola al nostro oggi. Posto che sia *il problema della gerarchia* quello di cui possiamo dire che è il *nostro* problema, di noi spiriti liberi: solo ora, nel meriggio della nostra vita, noi comprendiamo quanti preparativi, giri e rigiri, prove, tentativi e travestimenti il problema dovesse attraversare, prima di *poter* sorgere davanti a noi, e in che modo noi dovessimo prima sperimentare nell'anima e nel corpo gli stati di miseria e di felicità più vari e contraddittori, come avventurieri e circumnavigatori di quel mondo interno che si chiama «uomo», come misuratori di tutto quel complesso di valutazioni: «questo è più alto» oppure «questo è superiore a quello», che si chiama parimenti «uomo» – spingendoci in ogni dove, quasi senza paura, nulla sdegnando, nulla perdendo, tutto assaggiando, tutto purificando e per così dire setacciando dal casuale – per poter infine dire, noi spiriti liberi: «Ecco – un *nuovo* problema! Ecco una lunga

scala, sui cui gradini noi stessi ci siamo seduti e siamo saliti, che noi stessi una volta siamo *stat!* Ecco un “più alto”, un “più profondo”, un “sotto di noi”, uno sterminato, lungo ordinamento, una gerarchia, che noi *vediamo*: ecco – il *nostro* problema!»...

8

Per nessuno psicologo e aruspice sarà anche solo per un momento un mistero a qual punto dell'evoluzione testé descritta appartenga (o sia *collocato*) il presente libro. Ma dove sono oggi gli psicologi? In Francia, certo; forse in Russia; sicuramente non in Germania. Non mancano ragioni per cui i Tedeschi odierni potrebbero addirittura ascrivere a onore questa deficienza: tanto peggio per uno che, per indole e sviluppo, è in questa parte «non tedesco»<sup>5</sup>. Questo libro *tedesco*, che ha saputo trovare i suoi lettori in una larga cerchia di paesi e di nazioni, – è in giro per il mondo da circa dieci anni, – e che deve intendersi di qualche musica e arte del flauto, se anche ritrose orecchie straniere vengono sedotte all'ascolto: proprio in Germania questo libro è stato letto nel modo più negligente, *ascoltato* nel modo peggiore. Da che dipende ciò? «Esso pretende troppo», mi si è risposto, «si rivolge a uomini che non siano sotto l'assillo di doveri grossolani, vuole sensi delicati e raffinati, richiede sovrabbondanza, sovrabbondanza di tempo, di cielo e cuore tersi, di *otium* nel senso più temerario: tutte buone cose che noi Tedeschi di oggi non abbiamo e quindi non possiamo neanche dare». Dopo una risposta così ammodo, la mia filosofia mi consiglia di tacere e di non domandare oltre; tanto più che in certi casi, come dice il proverbio, si *rimane* filosofi solo – tacendo.

Nizza, nella primavera dell'anno 1886

1. Cioè *Al di là del bene e del male* (1886), che aveva questo sottotitolo.

2. Espressione delle antiche corporazioni dei mestieri tedesche.

3. L'immagine della lucertola al sole ricorre anche nelle lettere che Nietzsche scrive l'8 gennaio 1781 a Peter Gast e a Franz Overbeck, al tempo in cui scriveva *Aurora*. Poi, probabilmente, la lucertola si trasforma nell'«animale marino» di *Ecce homo*, là dove si dice di *Aurora*: «questo libro riposa al sole in mezzo agli scogli, rotondo e beato come un animale marino».

4. Qui sono quelli che seguono un ideale, come Malwida von Meysenbug (autrice delle *Memorie di un'idealista*), non i filosofi idealisti.

5. *Undeutsch*. Era un termine usato dai fautori del germanesimo, per lo più per intendere «ebraico».



PARTE PRIMA  
DELLE PRIME E ULTIME COSE

11

*Chimica delle idee e dei sentimenti.* I problemi filosofici riprendono oggi quasi in ogni punto la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal volere bramoso, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori? La filosofia metafisica ha potuto finora superare questa difficoltà negando che l'una cosa nasca dall'altra e ammettendo per le cose stimate superiori un'origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall'essenza della «cosa in sé». Invece la filosofia storica, che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali, ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha accertato in singoli casi (e questo sarà presumibilmente il suo risultato in tutti i casi), che quelle cose non sono opposte, tranne che nella consueta esagerazione della concezione popolare o metafisica, e che alla base di tale contrapposizione sta un errore di ragionamento: secondo la sua spiegazione, non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che soltanto nello stato presente delle singole scienze può esserci dato, è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e persino nella solitudine: ma che avverrebbe, se questa chimica si concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e persino

spregiati? Avranno voglia, molti, di seguire tali indagini? L'umanità ama scacciare dalla mente i dubbi sull'origine e i principi: non si deve forse essere quasi disumanizzati per sentire in sé l'inclinazione opposta?

2

*Difetto ereditario dei filosofi.* Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente «l'Uomo» si configura nella loro mente come una *aeterna Veritas*, come un'entità fissa in ogni voriiice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo molto limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale si è venuta delineando sotto l'influsso di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora tutto l'*essenziale* dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'in-circa conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato. Ma nell'uomo attuale il filosofo vede «istinti» e suppone che essi appartengano ai fatti immutabili dell'uomo e possano quindi fornire una chiave per la comprensione del mondo in generale: tutta la teleologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parli come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*, così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il filosofare storico è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia<sup>2</sup>.

3

*Valutazione delle verità non appariscenti.* È la caratteristica di una cultura superiore di stimare le verità piccole e non appariscenti, che furono trovate con metodo severo, più che non gli errori letificanti e abbaglianti, che provengono da età e uomini metafisici e artistici. Verso quelle verità la prima reazione è una smorfia di scherno, come se qui non si contrapponessero affatto cose di pari legittimità: così modeste, spoglie, fredde, così apparentemente scoraggianti si presentano queste, così belli, splendenti, inebrianti, persin forse beatificanti, si presentano quelli. Ma ciò che è faticosamente raggiunto, certo,

durevole e perciò ancora ricco di conseguenze per ogni conoscenza ulteriore, è tuttavia superiore; attenersi a esso è virile, rivela coraggio, schiettezza e temperanza. A poco a poco non solo il singolo, ma tutta l'umanità sarà elevata a questa virilità, quando si sarà infine assuefatta a stimare superiori le conoscenze solide e durevoli e avrà perduto ogni fede nell'ispirazione e nella rivelazione taumaturgica delle verità. Certo gli adoratori delle *forme*, col loro criterio del bello e del sublime, avranno da principio buoni motivi per fare dell'ironia, non appena la valutazione delle verità non appariscenti e lo spirito scientifico cominceranno a dominare; ma solo perché o il loro occhio non si è ancora aperto al fascino della forma *più semplice* o perché gli uomini educati in quello spirito ancora per lungo tempo non ne saranno pienamente e intimamente compenetrati, sicché continueranno senza saperlo a imitare forme antiche (e ciò abbastanza male, come fa uno a cui non importa più molto di una cosa). Una volta lo spirito non era impegnato nel pensiero rigoroso; allora la sua serietà consisteva nell'escogitare simboli e forme. Le cose sono cambiate; quella serietà del simbolico è diventata la caratteristica della cultura inferiore; come le nostre arti stesse divengono sempre più intellettuali, i nostri sensi divengono sempre più spirituali, e come oggi per esempio si giudica in modo tutto diverso da cent'anni fa ciò che suona bene ai sensi: così anche le forme della nostra vita divengono *più spirituali*, forse per l'occhio di altri tempi *più brutte*, ma solo perché esso non riesce a vedere come il regno dell'interno, spirituale bellezza si approfondisca e si allarghi continuamente e fino a che punto lo sguardo intelligente possa oggi valere per noi tutti più della più bella costruzione sistematica e della più sublime architettura.

4

*Astrologia e affini.* È probabile che gli oggetti del sentimento religioso, morale ed estetico appartengano parimenti soltanto alla superficie delle cose, mentre l'uomo crede volentieri di toccare qui per lo meno il cuore del mondo; egli si inganna, perché quelle cose lo rendono così profondamente beato e così profondamente infelice, e mostra dunque qui la stessa superbia che nell'astrologia. Questa pretende infatti che le stelle del cielo girino intorno al destino dell'uomo; l'uomo morale presuppone del pari che ciò che gli sta essenzialmente a cuore debba anche formare essenza e cuore delle cose.

5

*fraintendimento del sogno.* Nelle epoche di civiltà rozza e primordiale l'uomo credette di conoscere nel sogno un *secondo mondo reale*; è questa

l'origine di ogni metafisica. Senza il sogno non si sarebbe trovato alcun motivo di scindere il mondo. Anche la scomposizione in anima e corpo si connette con la più antica concezione del sogno, e così pure l'ammissione di una forma corporea dell'anima, cioè l'origine di ogni credenza negli spiriti e probabilmente anche della credenza negli dèi. «Il morto continua a vivere; *perché* appare in sogno al vivo»: così si concluse allora, per molti millenni.

6

*Potente nella parte, non nel tutto lo spirito della scienza.* I campi separati *più piccoli* della scienza vengono trattati in modo puramente oggettivo: le grandi scienze generali invece, considerate come un tutto, fanno salire alle labbra la domanda – una domanda invero nient'affatto oggettiva – per che cosa? per quale utilità? A causa di questa preoccupazione dell'utilità esse vengono, come tutto, trattate meno impersonalmente che nelle loro parti. Nella filosofia poi, in quanto culmine dell'intera piramide del sapere<sup>3</sup>, viene involontariamente sollevata la questione dell'utilità della conoscenza in genere, e ogni filosofia ha inconsciamente l'intento di ascriverle la *più alta* utilità. Perciò in tutte le filosofie c'è tanta alata metafisica e una tale ripugnanza per le soluzioni apparentemente insignificanti della fisica; perché l'importanza della conoscenza per la vita *deve* apparire la più grande possibile. È questo l'antagonismo fra i singoli campi scientifici e la filosofia. Quest'ultima vuole, come vuole l'arte, dare al vivere e all'agire la massima profondità e il massimo significato possibili; nei primi si ricerca la conoscenza e nient'altro – qualunque cosa ne debba risultare. Non c'è stato finora alcun filosofo, sotto le cui mani la filosofia non sia diventata un'apologia della conoscenza; sul punto che a questa debba essere attribuita la più grande utilità sono tutti ottimisti. Subiscono tutti il potere tirannico della logica: e questa è, per sua natura, ottimismo.

7

*Il guastafeste nella scienza.* La filosofia si separò dalla scienza quando pose la questione: qual è quella conoscenza del mondo e della vita nella quale l'uomo vive più felice? Ciò avvenne nelle scuole socratiche: col punto di vista della *felicità* si legarono le vene alla ricerca scientifica e lo si fa ancor oggi.

8

*Interpretazione pneumatica della natura.* La metafisica interpreta il libro

della natura per così dire *pneumaticamente*<sup>4</sup>, come una volta la Chiesa e i suoi dottori facevano con la Bibbia. Ci vuole moltissima intelligenza per applicare alla natura la stessa specie di severa esegesi, quale oggi i filologi hanno creato per tutti i libri: con l'intenzione di comprendere semplicemente ciò che il testo vuol dire, non già di scovare o addirittura presupporre un *doppio* senso. Ma, come appunto a proposito dei libri la cattiva esegetica è tutt'altro che completamente vinta, e anche nella migliore società colta ci si imbatte ancora continuamente in residui di interpretazione allegorica e mistica: così avviene anche a proposito della natura – e anzi molto peggio ancora.

9

*Mondo metafisico.* È vero, potrebbe esserci un mondo metafisico; l'assoluta possibilità di esso non può essere contestata. Noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa; mentre rimane tuttavia la questione: che cosa esisterebbe ancora del mondo se invece la testa fosse stata tagliata? Questo è un problema puramente scientifico e non molto appropriato a preoccupare gli uomini; ma tutto ciò che finora ha reso loro *preziose, terribili, piacevoli* le ipotesi metafisiche, e che le ha prodotte, è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi di conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse. Una volta che si siano scoperti questi metodi come il fondamento di tutte le religioni e metafisiche esistenti, esse sono anche confutate! Dopo di che resta pur sempre la suddetta possibilità; ma con essa non si può fare assolutamente nulla, tanto meno se si vuole far dipendere felicità, salute e vita dai fili di ragnatela di una tale possibilità. Perché del mondo metafisico non si potrebbe predicare null'altro che un essere altro, un essere altro a noi inaccessibile e incomprensibile; sarebbe una cosa con proprietà negative. Quand'anche l'esistenza di un tal mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe tuttavia fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso: ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo nella tempesta, è necessariamente la conoscenza dell'analisi chimica dell'acqua.

10

*Innocuità della metafisica nell'avvenire.* Non appena la religione, l'arte e la morale saranno descritte nel loro nascere in modo che sia possibile spiegarle pienamente senza far ricorso, né all'inizio né nel corso del procedimento, all'ipotesi di *interventi metafisici*, cesserà il più forte interesse per il problema puramente teorico della «cosa in sé» e dell'«apparenza». Poiché, comunque

stiano le cose, la religione, l'arte e la morale non ci fanno toccare l'«essenza del mondo in sé»; siamo nel campo della rappresentazione, nessuna «intuizione» può portarci oltre. In tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente.

115

*Il linguaggio come presunta scienza.* L'importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l'uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al disopra dell'animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza, *ha fede nella verità trovata* è anche qui ciò da cui sono scaturite le più potenti fonti di energia. Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore. Fortunatamente è troppo tardi perché ciò possa far tornare indietro lo sviluppo della ragione, che poggia su quella fede. Anche la *logica* poggia su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale, per esempio sul presupposto della uguaglianza delle cose, dell'identità della stessa cosa in diversi punti del tempo; ma quella scienza sorse dall'opposta fede (che ci fossero veramente cose simili nel mondo reale). Così stanno le cose anche per la *matematica*, che certamente non sarebbe sorta, se si fosse saputo fin da principio che in natura non esiste né una linea esattamente retta, né un vero cerchio, né una assoluta misura di grandezza.

12

*Sogno e civiltà.* La funzione cerebrale che viene dal sonno maggiormente pregiudicata è la memoria: non che essa si arresti del tutto; ma è ricondotta a uno stato di imperfezione, come deve essere stata di giorno e nella veglia in ogni uomo nei primordi dell'umanità. Arbitraria e confusa com'è, essa scambia continuamente le cose in base alle più vaghe somiglianze; ma con la stessa

arbitrarietà e confusione i popoli poetarono le loro mitologie e ancora oggi i viaggiatori sogliono osservare quanto il selvaggio sia incline alla dimenticanza, come, dopo un breve sforzo di memoria, il suo spirito cominci a oscillare in qua e in là ed egli, per mero snervamento, proferisca menzogne e assurdità. Ma nel sogno noi rassomigliamo tutti a questo selvaggio; il cattivo riconoscere e l'erroneo identificare sono il motivo delle cattive conclusioni di cui ci rendiamo colpevoli nel sogno; sicché, rappresentandoci chiaramente un sogno, ci spaventiamo di noi stessi, per il fatto di albergare in noi tanta follia. La perfetta chiarezza di tutte le rappresentazioni del sogno, che ha come presupposto l'incondizionata fede nella loro realtà, ci riporta alla memoria stati passati dell'umanità, in cui l'allucinazione era straordinariamente frequente e afferrava talvolta intere comunità, interi popoli contemporaneamente. Dunque: nel sonno e nel sogno espletiamo ancora una volta il compito dell'umanità primitiva.

### 136

*Logica del sogno.* Nel sonno il nostro sistema nervoso è continuamente in eccitazione per molteplici cause interne, quasi tutti gli organi secernono e sono in attività, il sangue compie il suo impetuoso circolo, la posizione del dormiente comprime singole membra, le sue coperture influenzano in vario modo la sensazione, lo stomaco digerisce e agita, coi suoi movimenti, altri organi, gli intestini si torcono, la posizione della testa comporta insolite disposizioni di muscoli, i piedi che, scalzi, non premono il suolo con le piante, causano il senso dell'insolito, altrettanto che il diverso abbigliamento dell'intero corpo – tutto ciò, secondo il suo mutamento e grado quotidiano, eccita con la sua straordinarietà tutto quanto il sistema fin nella funzione cerebrale: e così si danno cento occasioni per lo spirito di guardarsi intorno con stupore e di cercare *ragioni* a questa eccitazione: ma il sogno è la *ricerca e la rappresentazione delle cause* per quelle sensazioni eccitate, ossia delle presunte cause. Chi per esempio si cinge i piedi con due cinture, sognerà che due serpenti si attorciglino intorno ai suoi piedi: questa è dapprima un'ipotesi, poi una fede, accompagnata dalla rappresentazione e dall'invenzione di un'immagine: «Questi serpenti devono essere la *causa*<sup>7</sup> di quella sensazione che io, dormiente, provo», così giudica lo spirito del dormiente. Il passato prossimo così interpretato diventa per lui, attraverso la fantasia eccitata, il presente. Così ognuno sa per esperienza con quanta rapidità chi sogna intrecci nel suo sogno un rumore che lo colpisce fortemente, per esempio rintocchi di campana o colpi di cannone, egli cioè ne dà una spiegazione *a posteriori*, sicché *crede* di vivere prima le circostanze

occasionanti e poi quel rumore. Ma come accade che la mente di chi sogna erri sempre in tal modo, mentre la stessa mente suol essere nella veglia così fredda, guardinga e così scettica riguardo alle ipotesi? al punto che la prima ipotesi che si affaccia per spiegare una sensazione basta a farle credere subito alla sua verità? (perché in sogno noi crediamo al sogno, come se fosse realtà, cioè teniamo la nostra ipotesi per pienamente dimostrata). Voglio dire: come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragionò *anche nella veglia* per molti millenni: la prima *causa* che si presentava alla mente per spiegare qualcosa che abbisognava di spiegazione, le bastava ed era ritenuta verità (così secondo i racconti dei viaggiatori fanno ancora oggi i selvaggi). Nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppò e ancora si sviluppa in ogni uomo la ragione superiore; il sogno ci riporta indietro in stadi remoti della civiltà umana e fornisce il mezzo per comprenderli meglio. Il pensare in sogno ci diventa ora così facile, perché per estesissimi tratti dell'evoluzione umana siamo stati così bene addestrati esattamente in questa maniera fantastica e grossolana di spiegare in base alla prima idea che viene in mente. In questo senso il sogno è un riposo per il cervello, che deve soddisfare durante il giorno le severe esigenze di pensiero che vengono poste dalla cultura superiore. Anche in piena veglia possiamo osservare addirittura come porta e vestibolo del sogno un fenomeno affine. Se chiudiamo gli occhi, il cervello produce una folla di impressioni luminose e di colori, probabilmente come una specie di risonanza ed eco di tutti quegli effetti luminosi che lo investono durante il giorno. Ma subito, ora, l'intelletto (in alleanza con la fantasia) trasforma questi giochi di colori, di per sé privi di forma, in determinate figure, forme, paesaggi e gruppi animati. Il processo effettivo è qui di nuovo una specie di conclusione dall'effetto alla causa; nell'atto di chiedersi donde provengano queste impressioni luminose e colori, la mente suppone come cause quelle figure e forme; esse si pongono per essa come le cagioni di quei colori e di quelle luci, perché di giorno, a occhi aperti, essa è abituata a trovare una causa determinante per ogni colore e ogni impressione luminosa. Qui dunque la fantasia le fornisce continuamente immagini, fondandosi, nella produzione di esse, sulle impressioni visive del giorno, e proprio così fa la fantasia nel sogno: cioè la presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata *secondo* l'effetto: tutto ciò con straordinaria rapidità, in modo che qui, come nel caso di un prestigiatore, può nascere una confusione del giudizio, e una successione può apparire come una contemporaneità e perfino come una successione invertita. Da questi fatti possiamo rilevare *quanto tardi* si sia sviluppato un pensiero logico veramente acuto, una determinazione rigorosa di causa ed effetto, visto che le funzioni della nostra ragione e del nostro intelletto *ancora*



*oggi* retrocedono involontariamente a quelle forme di ragionamento primitive, e noi passiamo in questo stato pressappoco la metà della nostra vita. Anche il poeta, l'artista *attribuisce* alle sue disposizioni e ai suoi stati d'animo cause che non sono affatto quelle vere; egli ci ricorda in ciò uno stato dell'antica umanità e può aiutarci a comprenderla.

14

*Risonanza.* Tutti gli stati d'animo *più forti* portano con sé una risonanza di sentimenti e disposizioni affini: essi sommuovono per così dire la memoria. In essi si ridestano in noi certi ricordi e si acquista coscienza di stati analoghi e della loro origine. Così si formano rapide, abituali associazioni di sentimenti e di pensieri, che da ultimo, quando si susseguono con la rapidità del lampo, non vengono sentite nemmeno più come fatti complessi, bensì come *unità*. In questo senso si parla del sentimento morale e del sentimento religioso, quasi che siano pure unità: in verità sono fiumi con cento scaturigini e affluenti. Anche qui, come molte altre volte, l'unità della parola non garantisce nulla per l'unità della cosa.

15

*Nessun «dentro» e «fuori» nel mondo.* Come Democrito trasferì i concetti «sopra» e «sotto» allo spazio infinito, dove essi non hanno alcun senso, così i filosofi in genere<sup>8</sup> trasferiscono il concetto «dentro e fuori» all'essenza e all'apparenza del mondo; essi credono che con sentimenti profondi si penetri profondamente nell'intimo, che ci si avvicini al cuore della natura. Ma questi sentimenti sono profondi solo perché attraverso di essi vengono regolarmente suscitati, in modo appena percettibile, certi complicati gruppi di pensieri che noi diciamo profondi; un sentimento è profondo perché riteniamo profondo il pensiero che l'accompagna. Ma il pensiero profondo può essere tuttavia molto lontano dalla verità, come per esempio ogni pensiero metafisico; se dal sentimento profondo si detraggono gli elementi di pensiero in esso commisti, resta il sentimento *forte*, e questo di per sé non garantisce per la conoscenza null'altro che se stesso, esattamente come la fede forte dimostra solo la sua forza, non la verità della cosa creduta.

16<sup>9</sup>

*Fenomeno e cosa in sé.* I filosofi sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza – davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico – come

davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo: questo processo, essi pensano, deve essere rettamente interpretato, per trarne una conclusione sull'essere che ha prodotto il quadro: vale a dire sulla cosa in sé, che suol essere sempre considerata come la ragione sufficiente del mondo fenomenico. Per contro, logici più rigorosi, dopo aver acutamente definito il concetto del metafisico come quello di ciò che non è condizionato e che quindi, anche, non condiziona, hanno negato ogni connessione fra l'incondizionato (il mondo metafisico) e il mondo a noi noto; sicché nel fenomeno appunto *non* si manifesta affatto la cosa in sé e bisogna rifiutare ogni conclusione da quello a questa. Da ambedue le parti non è stata comunque tenuta in considerazione la possibilità che quel quadro – ciò che per noi oggi si chiama vita ed esperienza – sia *divenuto* a poco a poco, che sia anzi ancora in pieno *divenire*, e che non debba perciò essere considerato come grandezza fissa, in base alla quale si possa formulare o anche soltanto negare un giudizio sull'autore (la ragione sufficiente). Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è *diventato* a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali. Tardi, molto tardi – egli riflette: e ora il mondo dell'esperienza e la cosa in sé gli appaiono così straordinariamente diversi e separati, che rifiuta di concludere da quello a questa; oppure, in maniera orridamente misteriosa, invita a *rinunciare* al nostro intelletto, alla nostra volontà personale: per giungere all'essenziale *attraverso* il *diventare essenziali*. Altri hanno dal canto loro raccolto insieme tutti i tratti caratteristici del nostro mondo fenomenico – cioè della rappresentazione del mondo fabbricata con errori intellettuali e tramandataci in eredità – e, *invece di accusare come colpevole l'intelletto*, hanno accusato l'essenza delle cose come causa di questo oggettivo e molto inquietante carattere del mondo, e hanno predicato la liberazione dall'essere. Di tutte queste concezioni si sbarazzerà in maniera decisiva il continuo e laborioso processo della scienza, che finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una *storia della genesi del pensiero*, il cui risultato potrebbe forse compendiarsi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso. Da questo mondo della rappresentazione la

severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, – in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappre seriazione; e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa in sé è degna di un'omerica risata: che essa *sembrò* tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato.

17

*Interpretazioni metafisiche.* Il giovane apprezza le interpretazioni metafisiche perché esse gli mostrano, in cose che egli ha trovato spiacevoli o spregevoli, qualcosa di altamente significativo; e, se è scontento di sé, questo sentimento si allevia quando egli, in ciò che tanto disapprova in sé, riconosce il chiuso mistero o la miseria del mondo. Sentirsi più irresponsabile e nello stesso tempo trovare le cose più interessanti: questo costituisce per lui il doppio beneficio che deve alla metafisica. Più tardi, comunque, diventa diffidente verso ogni specie di interpretazione metafisica; allora, forse, comprende che quegli effetti si possono ottenere altrettanto bene e più scientificamente per un'altra via; che le interpretazioni fisiche o storiche producono per lo meno nella stessa misura quel sentimento di irresponsabilità, e che quell'interesse alla vita e ai suoi problemi ne risulta, forse, ancor più infiammato.

18

*Problemi fondamentali della metafisica.* Se un giorno sarà scritta la storia della genesi del pensiero, vi starà anche, illuminata da una nuova luce, la seguente proposizione di un eccellente logico: «La legge generale originaria del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi di per sé e rimane in fondo sempre uguale e immutabile, insomma come una sostanza»<sup>10</sup>. Anche questa legge, che viene qui detta «originaria», è divenuta: un giorno si mostrerà come a poco a poco questa tendenza si formi negli organismi inferiori; come da principio gli scempi occhi di talpa di questi organismi vedano sempre la medesima cosa e nient'altro che quella; come poi, quando le diverse eccitazioni di piacere e dolore diventano più osservabili, vengano a poco a poco distinte diverse sostanze, ma ciascuna con *un* attributo, cioè con un solo rapporto con un tale organismo. Il primo gradino del pensiero logico è il giudizio: la cui essenza consiste, secondo quanto i migliori logici

hanno stabilito, nella fede. Alla base di ogni fede sta il *sentimento del piacevole o del doloroso* con riguardo al soggetto senziente. Una nuova, terza sensazione, come risultato di due singole sensazioni precedenti, è il giudizio nella sua forma più bassa. Originariamente a noi esseri organici in ogni cosa non interessa nient'altro che il suo rapporto con noi, con riferimento al piacere e al dolore. Fra i momenti in cui diveniamo coscienti di questo rapporto, fra gli stati del sentire, ne esistono altri di riposo, di non sentire: allora il mondo e ogni cosa sono privi di interesse per noi; noi non osserviamo alcun mutamento in essi (come ancora oggi uno fortemente assorto non nota che qualcuno gli passa accanto). Per la pianta tutte le cose sono di solito ferme, eterne, ogni cosa è uguale a se stessa. Dal periodo degli organismi inferiori in poi, l'uomo ha ereditato la credenza che ci siano *cose uguali* (solo l'esperienza foggiate attraverso la più alta scienza contraddice questa proposizione). La credenza originaria di ogni essere organico è, forse, sin dall'inizio addirittura che tutto il resto del mondo sia uno e immoto. Il pensiero della *causalità* è lontanissimo da quel primo gradino di logicità; anzi ancora adesso noi pensiamo in fondo che tutti i sentimenti e le azioni siano atti di volontà libera; quando osserva se stesso, l'individuo senziente considera ogni sentimento, ogni mutamento come qualcosa di *isolato*, cioè di incondizionato, di privo di connessione: essi affiorano in noi senza collegamento con un prima o un dopo. Noi abbiamo fame, ma originariamente non pensiamo che l'organismo vuole essere conservato, quella sensazione sembra farsi valere *senza motivo e scopo*, essa si isola e si considera *volontaria*. Dunque: la credenza nella libertà della volontà è un errore originario di ogni essere organico, antico come l'epoca da cui esistono in questo moti di logicità; la credenza in sostanze incondizionate e in cose uguali è del pari un errore originario, altrettanto antico, di ogni essere organico. In quanto perciò ogni metafisica si è di preferenza occupata di sostanza e di libertà del volere, la si può definire come la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – però come se fossero verità fondamentali.

*Il numero.* La scoperta delle leggi dei numeri è stata fatta in base all'errore già in origine dominante che ci siano più cose uguali (ma in realtà non c'è niente di uguale), o che perlomeno ci siano cose (ma non ci sono «cose»). L'ammissione della molteplicità presuppone sempre già che ci sia *qualcosa* che si presenta come molteplice: ma proprio qui regna già l'errore, già qui fingiamo esseri e unità che non esistono. Le nostre sensazioni di spazio e di tempo sono false, giacché, vagliate conseguentemente, conducono a

contraddizioni logiche. In tutte le determinazioni scientifiche noi calcoliamo sempre inevitabilmente con alcune grandezze false; ma, poiché queste grandezze sono per lo meno *costanti*, come ad esempio la nostra sensazione dello spazio e del tempo, i risultati della scienza acquistano lo stesso perfetto rigore e sicurezza nella loro reciproca connessione; su di essi si può continuare a costruire – fino a quell’ultimo limite, dove le premesse erranee, quegli errori costanti, riescono in contraddizione con i risultati, come per esempio nella dottrina atomica. Qui ci sentiamo ancor sempre costretti ad ammettere una «cosa», o «substrato» materiale che vien mosso, mentre l’intera procedura scientifica ha appunto perseguito il compito di risolvere in movimento tutto ciò che si presenta come una cosa (che è materiale): anche qui noi distinguiamo ancora con la nostra sensazione ciò che muove e ciò che è mosso e non usciamo da questo circolo, perché la fede nelle cose è fin dall’antichità connessa col nostro essere. Quando Kant dice che «l’intelletto non attinge le sue leggi dalla natura, ma le prescrive a questa», ciò è pienamente vero riguardo al *concetto di natura* che noi siamo costretti a collegare con essa (natura = mondo come rappresentazione, cioè come errore), che è però il compendio di una moltitudine di errori dell’intelletto. Le leggi dei numeri sono totalmente inapplicabili a un mondo che *non* sia nostra rappresentazione: esse valgono solo nel mondo umano.

*Alcuni gradini all’indietro*<sup>11</sup>. Un grado, certo molto elevato, di cultura è raggiunto quando l’uomo si libera dalle idee e dalle paure superstiziose e religiose e per esempio non crede più ai cari angioletti o al peccato originale, e ha anche disimparato a parlare della salvezza delle anime: se egli è a questo grado di liberazione, gli resta ancora da superare con la massima tensione della sua riflessione la metafisica. Poi però è necessario un *movimento all’indietro*: egli deve capire la giustificazione storica, come pure quella psicologica di tali rappresentazioni, deve riconoscere come sia di là venuto il maggior progresso dell’umanità e come, senza un tale movimento all’indietro, ci si priverebbe dei migliori risultati finora ottenuti dall’umanità. Riguardo alla metafisica filosofica, sempre più numerosi sono quelli che vedo giungere alla meta negativa (che ogni metafisica positiva è un errore), ma ancora pochi che scendano alcuni scalini all’indietro; bisogna cioè sì guardare al di sopra dell’ultimo piuolo della scala, ma non voler stare su di esso. I più illuminati riescono solo a liberarsi della metafisica e a volgersi a guardarla con superiorità; mentre anche qui, come nell’ippodromo, al termine della dirittura è necessario girare.

*Presumibile vittoria della scepsi.* Si faccia valere per una volta il punto di vista scettico: posto che non ci fosse un altro mondo metafisico e che tutte le interpretazioni, prese dalla metafisica, dell'unico mondo a noi noto, fossero per noi inutilizzabili, con quale occhio guarderemmo allora all'uomo e alle cose? Questo – lo si può immaginare – è utile, anche se la questione se qualcosa di metafisico sia stato scientificamente dimostrato da Kant e Schopenhauer, fosse un giorno risolta negativamente. Poiché, secondo probabilità storica, è benissimo possibile che gli uomini diventino a questo riguardo nel complesso *scettici*. Qui si pone dunque l'interrogativo: come si configurerà allora la società umana sotto l'influsso di un tal modo di pensare? Forse una *dimostrazione scientifica* di un qualsiasi mondo metafisico è già così *difficile*, che l'umanità non si libererà più dalla diffidenza verso di essa. E quando si prova diffidenza verso la metafisica, si verificano in complesso le stesse conseguenze che se essa fosse direttamente confutata e non fosse più *dato* credere in essa. La questione storica riguardo a un modo di pensare non metafisico dell'umanità rimane in entrambi i casi la stessa.

*Incredulità nel «monumentum aere perennius».* Un essenziale svantaggio, che l'estinguersi delle credenze metafisiche comporta, consiste nel fatto che l'individuo tiene troppo strettamente conto della sua breve vita e non accoglie gli impulsi più forti a costruire istituzioni durevoli, progettate per i secoli; vuole essere egli stesso a cogliere il frutto dall'albero che pianta, e perciò non ama più piantare quegli alberi che richiedono una cura regolare e secolare e che sono destinati a far ombra a lunghe teorie di generazioni. Giacché le credenze metafisiche danno la fede che in esse si trovi il fondamento ultimo e definitivo sul quale si debba oramai necessariamente basare e costruire ogni avvenire dell'umanità; il singolo promuove il suo bene quando, per esempio, fonda una chiesa o un monastero; ciò gli viene, così egli crede, ascritto e ricompensato nella eterna sopravvivenza dell'anima; è lavoro per l'eterna salute dell'anima. Può la scienza suscitare anch'essa tale fede nei suoi risultati? In realtà essa ha bisogno del dubbio e della diffidenza come dei più fedeli alleati; tuttavia la somma delle verità intangibili, cioè di quelle che sopravvivono a tutte le tempeste della scepsi e a tutte le distruzioni, può col tempo diventare così grande (per esempio nella dietetica della salute), che ci si risolva per l'avvenire a fondare opere «eterni». Intanto il *contrasto* fra la nostra agitata ed effimera esistenza e la calma di lungo respiro delle età metafisiche opera ancora troppo fortemente, giacché le due epoche sono ancora

troppo vicine; lo stesso uomo singolo attraversa ora troppi sviluppi interni ed esterni per poter osare di sistemarsi in modo durevole e una volta per tutte anche solo per il tempo della sua vita. Un uomo affatto moderno, che per esempio si voglia costruire una casa, ha al riguardo il sentimento quasi di volersi murare vivo in un mausoleo.

23

*Età del paragone*<sup>12</sup>. Quanto meno gli uomini sono legati dalla tradizione, tanto maggiore diventa l'intimo agitarsi dei motivi, e tanto maggiore ancora, corrispondentemente, l'irrequietudine esterna, il reciproco mescolarsi degli uomini, la polifonia delle aspirazioni. Per chi esiste, ancora oggi, una rigida costrizione a legare a un luogo se stesso e i propri discendenti? Per chi, ancora, esiste in generale qualcosa di rigorosamente impegnativo? Come tutti gli stili artistici vengono imitati contemporaneamente, così anche lo sono tutti i gradi e le specie di moralità, di costumi e di civiltà. Una tale età acquista il suo significato dal fatto che in essa le diverse concezioni del mondo, i diversi costumi e le diverse civiltà possono essere paragonati e vissuti gli uni accanto agli altri; cosa che prima, nel dominio sempre localizzato di ogni civiltà, non era possibile, essendo ogni stile artistico legato al luogo e al tempo. Un accrescimento del sentimento estetico si deciderà definitivamente tra le tante forme che si offrono alla comparazione: esso ne lascerà morire la maggior parte – cioè tutte quelle che saranno rifiutate da tale sentimento. Allo stesso modo ha ora luogo una scelta tra le forme e le consuetudini di moralità superiore, la cui meta non può essere altro che la scomparsa delle moralità inferiori. Questa è l'età del paragone! È questo il suo orgoglio; ma giustamente, anche, la sua sofferenza. Non ci spaventiamo di questa sofferenza! Al contrario comprendiamo il compito che l'età ci pone nel modo più grande che possiamo: per questo la posterità ci benedirà – una posterità che si saprà altrettanto al di sopra delle concluse civiltà originarie dei popoli, quanto della civiltà del paragone, ma che guarderà con riconoscenza a entrambe le specie di civiltà come ad antichità venerabili.

24

*Possibilità di progresso*. Quando uno studioso della civiltà antica giura che non si accompagnerà più a uomini che credono nel progresso, ha ragione. Poiché la civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l'educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un altrettanto insopportabile fanatismo

per negarlo. Ma gli uomini possono *consapevolmente* decidere di svilupparsi oltre in una nuova civiltà, mentre prima si sviluppavano inconsciamente e a caso: essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, la loro educazione, la loro istruzione, amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica, che, considerata come tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è *possibile*. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire *necessariamente*; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro, un progresso nel senso e per la via della civiltà antica, non è nemmeno pensabile. Se la fantasia romantica usa tuttavia anche la parola «progresso» a proposito dei suoi scopi (per esempio delle concluse civiltà originarie dei popoli), in ogni caso ne prende in prestito l'immagine dal passato; il suo pensiero e le sue rappresentazioni sono in questo campo senza alcuna originalità.

25

*Morale privata e morale universale.* Dacché si è estinta la credenza che un Dio regga in complesso le sorti del mondo e, nonostante tutte le apparenti tortuosità nel sentiero dell'umanità, guidi quest'ultima magnificamente alla meta, gli uomini devono porsi essi stessi scopi ecumenici, che abbraccino la terra intera. La vecchia morale, specialmente quella di Kant, pretende dal singolo quelle azioni che si desiderano da tutti gli uomini: questa era una bella e ingenua cosa; come se ognuno sapesse senz'altro quale maniera d'agire giovi all'umanità nel suo complesso, cioè quali azioni siano in genere desiderabili; è questa una teoria come quella del libero scambio, che presuppone che l'armonia generale *debba* prodursi da sé secondo leggi innate di miglioramento. Forse una futura visione panoramica dei bisogni dell'umanità non farà apparire affatto desiderabile che tutti gli uomini agiscano in modo uguale, piuttosto potrebbero doversi porre, nell'interesse di scopi ecumenici e per interi periodi dell'umanità, compiti speciali e magari in certe circostanze addirittura malvagi. In ogni caso, perché un tale consapevole governo globale non sia la rovina dell'umanità, occorre che sia prima trovata una *conoscenza delle condizioni della civiltà*, che sia superiore a tutti i gradi finora raggiunti, come criterio scientifico per scopi ecumenici. In ciò sta l'enorme compito dei grandi spiriti del secolo prossimo.



*La reazione come progresso.* Appaiono talvolta spiriti bruschi, violenti e trascinanti, che sono tuttavia spiriti arretrati, i quali evocano nuovamente una fase passata dell'umanità: essi servono come prova che le nuove tendenze, contro le quali essi operano, non sono ancora abbastanza forti, che in esse manca qualcosa: altrimenti terrebbero testa a quegli evocatori con maggiore successo. Così ad esempio la Riforma di Lutero testimonia il fatto che nel suo secolo tutti i moti di libertà dello spirito erano ancora incerti, teneri e giovanili; la scienza non poteva ancora alzare la testa. L'intero Rinascimento stesso appare come una primavera precoce che viene quasi di nuovo sepolta sotto la neve. Ma anche nel nostro secolo la metafisica di Schopenhauer<sup>13</sup> ha dimostrato che pure adesso lo spirito scientifico non è ancora abbastanza forte: così l'intera concezione del mondo e il sentimento dell'uomo medievali e cristiani poterono ancora celebrare nella dottrina di Schopenhauer, nonostante la distruzione già da gran tempo raggiunta di tutti i dogmi cristiani, una resurrezione. Molta scienza echeggia nella sua dottrina, ma non essa la domina, bensì il vecchio e ben noto «bisogno metafisico». Certo è uno dei massimi e affatto inestimabili vantaggi che traiamo da Schopenhauer il fatto che egli faccia temporaneamente indietreggiare il nostro sentimento verso antiche e possenti forme di contemplazione del mondo e degli uomini, a cui altrimenti nessun sentiero ci condurrebbe così facilmente. Il guadagno per la storia e per la giustizia è molto grande: io credo che oggi a nessuno potrebbe riuscire così facilmente, senza l'aiuto di Schopenhauer, di rendere giustizia al cristianesimo e ai suoi affini asiatici: cosa che è specialmente impossibile muovendo dal terreno del cristianesimo ancora esistente. Solo dopo questo grande *successo di giustizia*, solo dopo aver corretto in un punto così essenziale la concezione storica che l'epoca dei lumi portò con sé, possiamo portare avanti di nuovo la bandiera dell'Illuminismo – la bandiera con i tre nomi: Petrarca, Erasmo, Voltaire. Della reazione abbiamo fatto un progresso.

*Sostitutivo della religione.* Si crede di dire qualcosa di buono per una filosofia, quando la si presenta come sostitutivo della religione per il popolo. Effettivamente nell'economia mentale si ha a volte bisogno di giri di pensiero che facciano da transizione; così il passaggio dalla religione alla concezione scientifica costituisce un salto violento e pericoloso, qualcosa che è da sconsigliare. In tal senso si ha ragione di fare quella raccomandazione. Ma alla fine si dovrebbe tuttavia anche imparare che i bisogni che la religione ha soddisfatto e che ora la filosofia dovrebbe soddisfare, non sono immutabili; questi stessi possono essere *indeboliti* e *sradicati*. Si pensi per esempio

all'angoscia cristiana, ai sospiri sull'intima corruzione, alla preoccupazione per la salvezza – tutte idee che derivano da meri errori della ragione e che non meritano affatto soddisfazione, bensì distruzione. Una filosofia può giovare o per il fatto di *soddisfare* anche quei bisogni, o per il fatto di *eliminarli*, giacché essi sono bisogni acquisiti, limitati nel tempo, i quali riposano su premesse che contraddicono quelle della scienza. Qui per effettuare una transizione si può molto meglio utilizzare *Varie*, onde alleviare l'animo sovraccarico di sentimenti; poiché da essa quelle rappresentazioni vengono alimentate molto meno che da una filosofia metafisica. Dall'arte si può poi più agevolmente passare a una scienza filosofica veramente liberatrice.

28

*Parole screditate.* Basta con le parole «ottimismo» e «pessimismo», abusate fino alla nausea! Poiché di giorno in giorno manca sempre più la ragione di usarle; solo i chiacchieroni ne hanno ancora oggi così indispensabilmente bisogno. Giacché, per quale ragione al mondo dovrebbe qualcuno voler essere ottimista, se non ha da difendere un Dio che *deve* aver creato il migliore dei mondi, essendo egli stesso la bontà e la perfezione? – ma quale pensatore ha ancora bisogno dell'ipotesi di un Dio? Manca, però, anche qualsiasi ragione per una professione di fede pessimistica, se non si ha interesse a far arrabbiare gli avvocati di Dio, i teologi o i filosofi teologizzanti, e a porre con forza l'affermazione contraria: che regna il male, che il dolore è più grande del piacere, che il mondo è un'abborracciatura, la manifestazione di una malvagia volontà di vivere. Ma chi ancora oggi si cura dei teologi – all'infuori dei teologi? Prescindendo da ogni teologia e confutazione di essa, è palmare che il mondo non è né buono né cattivo, e meno ancora il migliore o il peggiore, e che questi concetti di «buono» e «cattivo» hanno senso solo in relazione agli uomini, e anzi forse neanche qui sono giustificati nel senso in cui vengono comunemente impiegati. Della concezione del mondo denigratoria o esaltatrice, dobbiamo in ogni caso sbarazzarci.

29

*Inebriato dal profumo dei fiori.* La nave dell'umanità, si ritiene, ha una profondità d'immersione tanto maggiore, quanto più viene caricata: si crede che quanto più profondamente l'uomo pensa, quanto più delicatamente sente, quanto più altamente stima se stesso, quanto più cresce la distanza fra lui e gli altri animali, – quanto più appare fra gli animali come il genio, – tanto più vicino giungerà alla reale essenza del mondo e alla sua conoscenza: ciò egli fa

anche veramente con la scienza, ma *crede* di farlo ancora di più con le sue religioni e arti. Queste sono sì un fiore del mondo, ma non sono affatto *più vicine alla radice del mondo* di quanto non lo sia lo stelo; partendo da esse, l'essenza delle cose proprio non si può affatto intendere meglio, benché quasi ognuno lo creda. *L'errore* ha reso l'uomo così profondo, delicato e inventivo, da produrre un tal fiore come le religioni e le arti. Il puro conoscere non sarebbe stato in grado di farlo. Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi tutti la più spiacevole delusione. Non il mondo come cosa in sé, bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità. Questo risultato conduce a una filosofia di *negazione logica del mondo*: la quale del resto si può conciliare altrettanto bene con una affermazione pratica del mondo quanto col suo contrario.

30

*Cattive abitudini nel dedurre.* I paralogismi più comuni degli uomini sono questi: una cosa esiste, dunque ha una sua legittimità. Qui si conclude dall'attitudine alla vita all'opportunità e dall'opportunità alla legittimità. Poi: un'opinione rende felici, dunque è la vera; il suo effetto è buono, dunque essa stessa è buona e vera. Qui si attribuisce all'effetto il predicato di benefico, buono, nel senso dell'utile, e si assegna poi alla causa lo stesso predicato di buono, ma qui nel senso di logicamente valido. Il reciproco di queste proposizioni suona: una cosa non riesce ad affermarsi, a conservarsi, dunque non è giusta; un'opinione addolora, agita, dunque è falsa. Lo spirito libero, a cui capita fin troppo frequentemente di imbattersi in simile difettosa maniera di dedurre e a cui tocca soffrire per le sue conseguenze, soggiace spesso alla tentazione di trarre le conclusioni opposte, che in genere sono naturalmente altrettanto erranee: una cosa non riesce ad affermarsi, dunque è buona; un'opinione crea disagio, inquieta, dunque è vera.

3115

*Necessaria, l'illogicità.* Tra le cose che possono portare un pensatore alla disperazione è il riconoscere che l'uomo ha bisogno dell'illogicità, e che dall'illogicità nascono molte cose buone. Essa è piantata così saldamente nelle passioni, nella lingua, nell'arte, nella religione e in genere in tutto ciò che conferisce valore alla vita, che non la si può estirpare senza danneggiare con ciò irreparabilmente queste belle cose. Sono solo gli uomini troppo ingenui che possono credere che la natura dell'uomo possa essere trasformata in una

natura puramente logica; ma se anche dovessero esserci dei gradi di avvicinamento a questa meta, che cosa mai non andrebbe perduto per questa via! Anche l'uomo più ragionevole ha bisogno, di tempo in tempo, di ritornare alla natura, cioè alla sua *fondamentale posizione illogica rispetto a tutte le cose*.

3216

*Necessario, l'essere ingiusti.* Tutti i giudizi sul valore della vita sono svolti illogicamente e sono pertanto ingiusti. L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma, e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta. La conoscenza di un uomo, per esempio, per quanto egli possa esserci vicino, non può mai essere completa al punto da avere, noi, un diritto logico a una valutazione globale di quell'uomo; tutte le valutazioni sono avventate e devono esserlo. Infine il metro con cui misuriamo, il nostro essere, non è una grandezza invariabile; noi abbiamo stati d'animo e oscillazioni, e tuttavia dovremmo conoscere noi stessi come misura fissa per valutare giustamente il rapporto di una qualsiasi cosa con noi. Forse risulterà da tutto ciò che non si dovrebbe affatto giudicare; ma se soltanto si potesse *vivere* senza giudicare, senza nutrire avversioni o inclinazioni! – Poiché ogni sentimento di avversione è collegato a una valutazione, e altrettanto lo è ogni sentimento di inclinazione. Un impulso verso qualcosa o contro qualcosa, senza il sentimento di volere ciò che è bene e di rifuggire da ciò che è nocivo, un impulso senza una specie di apprezzamento conoscitivo del valore dello scopo non esiste nell'uomo. Noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti *e possiamo capirlo*: è questa una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza.

33

*Necessario alla vita, l'errore sulla vita.* Ogni fede nel valore e nella dignità della vita è basata su un pensiero non puro; essa è possibile solo per il fatto che il sentimento di partecipazione alla vita generale e alle sofferenze dell'umanità è molto debolmente sviluppato nell'individuo. Anche i rari uomini che pensano in genere al di là di se stessi, fissano con lo sguardo non questa vita generale, bensì parti limitate di essa. Se si è capaci di rivolgere la propria mira soprattutto alle eccezioni, voglio dire agli alti ingegni e alle anime pure, se si eleva il loro sorgere a scopo dell'intera evoluzione del mondo e si gioisce del

loro operare, allora si può credere al valore della vita, proprio perché in tal modo *si trascurano* gli altri uomini: dunque non si pensa puramente. E del pari, quando si guarda, invero, a tutti gli uomini, ma si dà importanza in loro a *una* sola categoria di istinti, ai meno egoistici, e lì si giustifica rispetto agli altri istinti, allora si può di nuovo sperare qualcosa dall'umanità nel suo complesso e in questo senso credere anche al valore della vita: dunque anche in questo caso per l'impurità del pensiero. Ma che ci si comporti in un modo o nell'altro, con questo comportamento si è *un'eccezione* fra gli uomini. Ora però proprio la gran maggioranza degli uomini tollera la vita senza brontolare eccessivamente, e *crede* quindi al valore dell'esistenza, ma proprio per il fatto che ognuno vuole e afferma solo se stesso, e non esce fuori da sé come quelle eccezioni: tutto ciò che è extrapersonale non cade sotto la loro osservazione se non, tutt'al più, come una pallida ombra. Dunque per l'uomo comune, ordinario, il valore della vita è basato esclusivamente sul fatto che egli si reputa più importante del mondo. La grande mancanza di fantasia di cui soffre, fa sì che egli non possa sentirsi vivere in altri esseri, e partecipi perciò il meno possibile alla loro sorte e alle loro sofferenze. *Chi* invece potesse realmente parteciparvi, dovrebbe disperare del valore della vita; se riuscisse ad abbracciare e sentire in sé l'intera coscienza dell'umanità, egli proromperebbe in una maledizione contro l'esistenza; giacché in complesso l'umanità *non* ha mete, e per conseguenza l'uomo, nel considerare il suo complessivo cammino, può trovare in essa non la sua consolazione e il suo sostegno, ma la sua disperazione. Se egli, in tutto ciò che fa, pone mente alla finale mancanza di scopo degli uomini, il suo fare assume ai suoi occhi il carattere dello spreco. Ma sentirsi come umanità (e non solo come individui) altrettanto *sprecati* di come vediamo sprecato dalla natura il singolo fiore, è un sentimento al di sopra di tutti i sentimenti. Ma chi ne è capace? Certo solo un poeta: e i poeti sanno sempre consolarsi.

*Per tranquillizzare.* Ma così la nostra filosofia, non diventa tragedia? La verità, non diventa nemica della vita, nemica del bene? Sembra che una domanda ci salga alle labbra e non voglia tuttavia essere formulata: si *può* rimanere consciamente nella non verità? o, se lo si *deve*, non è allora da preferire la morte? Poiché un dovere non si dà più; la morale, in quanto era un dovere, è stata infatti annientata dal nostro modo di considerare le cose, né più né meno della religione. La conoscenza può far sussistere come motivi soltanto piacere e dispiacere, utilità e danno; ma come si aggiusteranno questi motivi col senso della verità? Anch'essi sono infatti a contatto con errori (in quanto,

come si è detto, inclinazione e avversione con le loro assai ingiuste misurazioni determinano essenzialmente il nostro piacere e dispiacere). Tutta la vita umana è profondamente immersa nella non verità; il singolo non la può tirar fuori da questo pozzo senza con ciò prendersela per le più profonde ragioni col suo passato; senza trovare insulsi i suoi motivi presenti, come quello dell'onore, e senza contrapporre scherno e disprezzo alle passioni che urgono verso l'avvenire e verso una felicità in esso. È vero che resterebbe ancora un unico modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione e come risultato teoretico una filosofia della distruzione? Io credo che la decisione circa l'effetto della conoscenza venga data dal *temperamento* di un uomo: potrei immaginare, altrettanto bene che quell'effetto descritto e possibile in singole nature, un altro effetto, grazie al quale nascesse una vita molto più semplice, molto più pura da passioni di quel che non sia l'attuale, sicché in principio gli antichi motivi del tumultuoso desiderare riterrebbero bensì ancora forza, per antica abitudine ereditaria, ma a poco a poco si indebolirebbero sotto l'influsso della conoscenza purificatrice. Da ultimo si vivrebbe fra gli uomini e con sé come nella *natura*, senza lode, rimproveri e infervoramento, pascendosi come di uno spettacolo di molte cose, di cui bisognava finora solo aver paura. Si sarebbe liberi dall'enfasi e non si sentirebbe più il pungolo del pensiero di essere non solo natura, o più che natura. Certo a questo scopo occorrerebbe, come si è detto, un temperamento buono, anima fortificata, mite e in fondo allegra, uno stato d'animo che non avesse bisogno di stare in guardia contro perfidie ed esplosioni improvvise, e che nelle sue manifestazioni non avesse in sé nulla del tono ringhioso e dell'accanimento: le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena. Al contrario un uomo, da cui gli abituali vincoli della vita siano caduti in misura tale che egli ormai non viva altro che per conoscere sempre meglio, deve poter rinunciare senza invidia e fastidio a molto, anzi quasi a tutto ciò che ha valore per gli altri uomini; gli deve *bastare*, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido librarsi al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle tradizionali valutazioni delle cose. Egli comunica volentieri agli altri la gioia di questo stato e forse non *ha* nient'altro da comunicare – e anche qui, invero, si ha una privazione e una rinuncia di più. Ma se tuttavia si vuole di più da lui, egli, scotendo benevolmente la testa, ci rimanderà a suo fratello, il libero uomo d'azione, e forse non nasconderà una certa ironia: la «libertà» di costui è, infatti, una libertà tutta particolare.

1. La stessa questione qui trattata, di vedere contrasti dove sono transizioni, è trattata anche in JGB 12 e in WS 67.
2. È qui ribadita la critica alle *aeternae veritates* credute fino alla scoperta della conformazione e dei limiti dell'intelletto da parte di Kant, fatta propria, dopo di lui, da Schopenhauer.
3. Cfr. «piramide... del sapere» in GT 15.
4. L'interpretazione pneumatica fa intervenire lo spirito (pneuma = soffio) come una realtà «pneumatica», diversa dalla realtà materiale. Secondo lo gnosticismo il principio pneumatico anima coloro che aspirano a entrare nel pleroma, ossia nel Dio reale, concreto e vivente. Nel secolo XVIII si chiamava «pneumatologia» la conoscenza speculativa dell'anima.
5. Cfr. FP 21[60], 22[56], 22[74] primavera-estate 1877.
6. Cfr. FP 21 [38], 22 [64] primavera-estate 1877.
7. In latino nel testo.
8. Prima c'era «Schopenhauer».
9. Cfr. FP 22[23], 23[88] primavera-estate 1877.
10. Citato da: African Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Lipsia 1877, vol. II, p. 177 (BN).
11. Cfr. FP 22 [28] primavera-estate 1877.
12. Cfr. FP 22[5], 23[103] primavera-estate 1877.
13. Cfr. per Schopenhauer anche gli aforismi 236, 238, 240, 252, 291.
14. Cfr. FP 22[26] primavera-estate 1877.
15. Cfr. FP 1713] primavera-estate 1876.
16. Cfr. FP 8[I] estate 1875.

PARTE SECONDA

PER LA STORIA DEI SENTIMENTI MORALI

351

*Vantaggi dell'osservazione psicologica.* Che il meditare su ciò che è umano, troppo umano – o come suona l'espressione più dotta: l'osservazione psicologica – faccia parte dei mezzi in virtù dei quali ci si può alleviare il peso della vita; che l'esercitazione in quest'arte procuri presenza di spirito in situazioni difficili e svago in un ambiente noioso; che anzi si possano ricavare massime dai tratti più spinosi e spiacevoli della propria vita e sentirsi così un po' meglio: questo si credette, questo si seppe, nei secoli passati. Perché l'ha dimenticato questo secolo, in cui almeno in Germania, anzi in Europa, la povertà di osservazione psicologica si può riconoscere da molti segni? Non proprio nel romanzo, nella novella e nella trattazione filosofica – questi sono opera di uomini d'eccezione; già più nel giudizio sugli avvenimenti e sui personaggi pubblici: ma soprattutto manca dell'arte della scomposizione e dell'addizione psicologica la conversazione di tutte le classi, in cui si parla sì molto degli uomini, ma niente affatto *dell'uomo*. Perché comunque ci si lascia sfuggire il più ricco e innocuo argomento di conversazione? Perché non si leggono nemmeno più i grandi maestri della massima psicologica? Giacché, detto senza nessuna esagerazione: l'uomo colto che abbia letto La Rochefoucauld e i suoi affini nello spirito e nell'arte, è raro a trovarsi in Europa; e ancor più raro è l'uomo che li conosca e non ne sparli. Ma probabilmente anche questo insolito lettore prenderà a essi molto meno piacere di quanto la forma di quegli artisti dovrebbe dargli; poiché neanche la testa più fine è in grado di apprezzare come si deve l'arte di affilare massime, se non vi è stato egli stesso educato e non ha in essa egli stesso gareggiato. Senza tale tirocinio pratico, si prende questo creare e formare per più facile di quanto non sia, non si sente con sufficiente acutezza ciò che vi è di riuscito e affascinante. Perciò gli odierni lettori di massime traggono da queste un diletto



relativamente insignificante, anzi poco più di un gradevole sapore in bocca, cosicché fanno come le persone comuni che si trovano a esaminare dei cammei: esse lodano perché non possono amare e sono subito pronte ad ammirare, ma ancor più pronte a scappar via.

36

*Obiezione.* O vi sarebbe qualcosa da mettere in conto negativo a quella proposizione, secondo la quale l'osservazione psicologica fa parte dei mezzi di seduzione, di salute e di alleviamento dell'esistenza? Ci si sarebbe già convinti abbastanza delle spiacevoli conseguenze di quest'arte per distogliere ora di proposito da essa l'attenzione di coloro che attendono alla propria formazione? Effettivamente, una certa fede cieca nella bontà della natura umana, una radicata avversione all'analisi delle azioni umane, una specie di pudore di fronte alla nudità dell'anima possono veramente essere per la felicità complessiva di un uomo cose più desiderabili di quella qualità di acutezza psicologica, utile in casi particolari; e forse la fede nel bene, in azioni e uomini virtuosi, in un'abbondanza di buona volontà impersonale nel mondo ha reso gli uomini migliori, in quanto li ha resi meno diffidenti. Quando si imitano con entusiasmo gli eroi di Plutarco e si prova ripugnanza a indagare dubitativamente i motivi del loro agire, se ne avvantaggia cioè non la verità, ma il benessere della società umana: l'errore psicologico e in genere l'oscurità in questo campo fanno progredire l'umanità, mentre la conoscenza della verità guadagna forse di più dalla forza stimolante di un'ipotesi come quella che La Rochefoucauld ha premesso alla prima edizione delle sue *Sentences et maximes morales*: «*Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut*»<sup>2</sup>. La Rochefoucauld e quegli altri maestri francesi dell'esame psicologico (a cui si è di recente accompagnato anche un Tedesco, l'autore delle *Osservazioni psicologiche*)<sup>3</sup> somigliano a tiratori dalla mira infallibile, che colgono ogni volta immancabilmente nel centro nero, che è il nero della natura umana. La loro abilità desta stupore, ma lo spettatore che non è guidato dallo spirito della scienza, bensì dall'amore per l'umanità, maledice alla fine un'arte che sembra piantare nelle anime degli uomini il senso della denigrazione e del sospetto.

37<sup>4</sup>

*Ciò nonostante.* Ma, qualunque sia il risultato di questo esame del pro e del contro, nel presente stato di una determinata scienza particolare è ormai

necessario che l'osservazione morale risorga, e la crudele vista del tavolo di dissezione psicologica e dei suoi bisturi e pinze non può più essere risparmiata all'umanità. Giacché qui impera quella scienza che indaga l'origine e la storia dei cosiddetti sentimenti morali e che nel suo progredire deve impostare e risolvere gli ingarbugliati problemi sociologici. La vecchia filosofia questi ultimi non li conosce affatto e ha sempre evitato con meschini sotterfugi l'indagine sull'origine e la storia dei sentimenti morali. Con quali conseguenze, si può oggi vederlo molto chiaramente, poiché per molti esempi è dimostrato come gli errori dei più grandi filosofi trovino di solito la loro origine in una falsa interpretazione di determinate azioni e determinati sentimenti umani, come in base a un'analisi erronea, per esempio delle cosiddette azioni altruistiche, si costruisca un'etica errata e poi, per compiacere a questa, si chiamino ancora in aiuto religione e bugiarderia mitologica, e come infine le ombre di questi spiriti cupi penetrino anche nella fisica e nella considerazione complessiva del mondo. Ma una volta stabilito che la superficialità dell'osservazione psicologica ha teso e continua a tendere le più pericolose insidie al giudicare e al ragionare umano, c'è bisogno ora di quella perseveranza di lavoro che non si stanca di ammucchiare pietra su pietra, pietruzza su pietruzza, c'è bisogno di virtù astinente, per non vergognarsi di un tale modesto lavoro e per sfidare ogni disprezzo di esso. È vero: innumerevoli osservazioni particolari su ciò che è umano e troppo umano sono state trovate ed enunciate per la prima volta in circoli sociali che erano avvezzi a offrire ogni specie di sacrifici non alla conoscenza scientifica, ma a una spiritosa civetteria; e il profumo di quella vecchia patria della massima moralistica – un profumo molto seducente – si è attaccato in modo quasi inseparabile all'intero genere: sicché a causa sua l'uomo di scienza manifesta involontariamente una certa diffidenza contro questo genere e la sua serietà. Ma basta indicare le conseguenze, perché già adesso si comincia a vedere quali prodotti di serissima specie crescano sul terreno dell'osservazione psicologica. Qual è comunque la proposizione principale a cui giunge, attraverso le sue penetranti e taglienti analisi dell'umano agire, uno dei più arditi e freddi pensatori, l'autore del Moro: *Sull'origine dei sentimenti morali?* «L'uomo morale» egli dice «non è più vicino al mondo intelligibile (metafisico) dell'uomo fisico»<sup>5</sup>. Questa proposizione, temprata e affilata sotto i colpi di martello della conoscenza storica, potrà forse un giorno, in un qualche futuro, servire come l'accetta che reciderà alla radice il «bisogno metafisico» degli uomini: se *più* a benedizione che a maledizione del benessere generale, chi saprebbe dirlo? ma in ogni caso come una proposizione dalle più importanti conseguenze, feconda e terribile insieme, e che scruta il mondo con quello sguardo bifronte che hanno le grandi conoscenze.

*In che misura utile.* Dunque: se l'osservazione psicologica apporti agli uomini più utilità o più svantaggio, ciò può rimanere indeciso; certo è che essa è necessaria, perché la scienza non può farne a meno. La scienza non conosce riguardi per fini ultimi, come appunto non ne conosce la natura; ma come questa produce talvolta cose del più alto finalismo senza averle volute, così anche la vera scienza, *come imitazione della natura nei concetti*, promuoverà occasionalmente, anzi in più modi, l'utilità e il benessere degli uomini, e riuscirà al finalismo – ma parimenti *senza averlo voluto*. Ma chi al soffio di un tale modo di ragionare si sente scendere l'inverno nell'anima, ha forse soltanto troppo poco fuoco in sé. Si guardi tuttavia intorno e scorgerà malattie per le quali occorrono cataplasmi ghiacci e uomini che siano talmente «impastati» di ardore e di spirito, da potere a stento trovare in qualche posto aria abbastanza fredda e tagliente per loro. Inoltre: come individui e popoli troppo seri hanno un bisogno di frivolezze, come ad altri troppo eccitabili e mobili ogni tanto occorrono, per star bene, pesi gravi e opprimenti: non dovremmo *noi*, gli uomini più *intellettuali* di un'età che chiaramente s'incendia sempre di più, dar di piglio a tutti i possibili mezzi *di spegnimento e di raffreddamento*, per conservare, almeno noi, la nostra fermezza, tranquillità e moderazione, e per poter così servire forse un giorno da specchio e autocoscienza di questa epoca?

*La favola della libertà intelligibile.* La storia dei sentimenti in forza dei quali riteniamo qualcuno responsabile, cioè dei cosiddetti sentimenti morali, si svolge nelle seguenti fasi principali. Prima si dicono buone o cattive singole azioni senza alcun riguardo ai loro motivi, ma solo per le loro conseguenze utili o dannose. Presto però si dimentica l'origine di queste designazioni e ci si immagina che la qualità di «buono» o «cattivo» inerisca alle azioni in sé, senza riguardo alle loro conseguenze: con lo stesso errore per il quale la lingua designa come senz'altro dura la pietra e senz'altro verde l'albero – perché si prende per causa ciò che è effetto. Poi si ripone l'esser buono o cattivo nei motivi e si considerano le azioni in sé come moralmente ambigue. Si va oltre e si dà il predicato di buono o di cattivo non più al singolo motivo, bensì all'intero essere di un uomo, dal quale il motivo sorge come la pianta dalla terra. Così si ritiene l'uomo responsabile, nell'ordine, per i suoi effetti, poi per le sue azioni, quindi per i suoi motivi e da ultimo per il suo essere. Alla fine però si scopre che neanche questo essere può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e conresce dagli elementi e influssi di cose passate e presenti: cioè che l'uomo non è da ritenere

responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti. Con ciò si è giunti a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità: il quale riposa sull'errore della libertà del volere. Schopenhauer ragionava invece così: poiché certe azioni portano con sé *disagio* («coscienza della colpa»), deve esserci una responsabilità; per questo disagio, infatti, non sussisterebbe *alcun motivo*, se non solo ogni agire dell'uomo si svolgesse con necessità – come effettivamente, e anche a giudizio di questo filosofo, si svolge – ma l'uomo stesso con la stessa necessità giungesse a essere *ciò che appunto è* -il che Schopenhauer nega. Dal fatto di quel disagio, Schopenhauer crede di poter dimostrare una libertà che in qualche modo l'uomo avrebbe avuto, non in relazione alle azioni, ma in relazione all'essere: libertà quindi di *essere* così o così, non di *agire* così o così. Dall'*esse*, sfera della libertà e responsabilità, segue a suo modo di vedere l'*operari*, sfera della stretta causalità, necessità e irresponsabilità. Quel disagio si riferirebbe cioè apparentemente all'*operari* – e in tanto anche sarebbe erroneo – ma in verità *all'esse*, che sarebbe l'atto di una volontà libera, la causa prima dell'esistenza di un individuo: l'uomo diventerebbe ciò che *vuol* diventare, il suo volere sarebbe anteriore alla sua esistenza. Qui si fa l'errore di indurre, dal fatto del disagio, la fondatezza, l'*ammissibilità* razionale di questo disagio; e partendo da questo errore Schopenhauer giunge alla sua fantastica conseguenza della cosiddetta libertà intelligibile. Ma il disagio dopo l'azione non ha affatto bisogno di essere razionale: anzi certamente non lo è, giacché riposa sull'errato presupposto che l'azione appunto *non* sia dovuta seguire necessariamente. Dunque: perché l'uomo si *ritiene* libero, ma non perché è libero, prova pentimento e rimorsi. Inoltre questo disagio è qualcosa da cui si può disawezzare; in molti uomini esso non si riscontra in rapporto ad azioni per le quali molti altri l'hanno. È una cosa molto variabile, collegata all'evoluzione del costume e della civiltà e forse riscontrabile soltanto in un periodo relativamente breve della storia universale. Nessuno è responsabile per le sue azioni, nessuno per il suo essere; giudicare equivale a essere ingiusti. Ciò vale anche quando l'individuo giudica se stesso. La proposizione è chiara come la luce del sole e tuttavia ognuno preferisce qui ritornare nell'ombra e nella non verità: per paura delle conseguenze.

*Il superanimale.* La bestia in noi vuol essere ingannata; la morale è la menzogna necessaria per non esserne sbranati. Senza gli errori che si trovano nei postulati della morale, l'uomo sarebbe rimasto animale. Così però egli ha

concepito se stesso come qualcosa di superiore e si è imposto leggi troppo severe. Egli nutre perciò un odio contro i gradi rimasti più vicini all'animalità: con che è da spiegare l'antico disprezzo verso lo schiavo come un non uomo, come una cosa.

41

*Il carattere immutabile.* Che il carattere sia immutabile non è vero in senso stretto; anzi questo detto popolare sta a significare solo che, durante il breve tempo della vita di un uomo, i motivi che influiscono su di lui non riescono a incidere abbastanza profondamente da distruggere i tratti impressi da molti millenni. Ma se ci si immaginasse un uomo di ottantamila anni, si finirebbe con l'avere in lui un carattere assolutamente mutevole: sicché si svilupperebbero da lui l'uno dopo l'altro una moltitudine di individui diversi. La brevità della vita umana induce a molte affermazioni errate circa le qualità dell'uomo.

42

*L'ordinamento dei beni e la morale.* La gerarchia dei beni una volta accettata, secondo che un egoismo inferiore, superiore o supremo voglia l'una o l'altra cosa, decide oggi sull'essere morale o sull'essere immorale. Preferire un bene inferiore (per esempio il godimento dei sensi) a un bene stimato superiore (per esempio la salute) è giudicato immorale, come pure preferire il viver bene alla libertà. La gerarchia dei beni non è però una gerarchia fissa e uguale in tutti i tempi; se qualcuno preferisce la vendetta alla giustizia, costui, secondo il criterio di una civiltà passata, è morale; secondo quello dell'odierna, immorale. «Immorale» sta dunque a indicare che uno non sente ancora, o non ancora abbastanza fortemente, i motivi più elevati, più sottili e più intellettuali, che la nuova civiltà di volta in volta ha apportato: designa un arretrato, ma sempre e solo in base a una differenza di grado. La gerarchia dei beni stessa non viene stabilita e sostituita in base a punti di vista morali; sì però, in base alla determinazione di essa fatta di volta in volta, si giudica se un'azione sia morale o immorale.

43

*Gli uomini crudeli come uomini arretrati.* Gli uomini che ora sono crudeli devono essere da noi considerati come gradi residui di *civiltà precedenti*, la gioiata dell'umanità mostra qui per una volta apertamente le formazioni più

profonde, che rimangono di solito celate. Sono uomini arretrati il cui cervello, per tutti i possibili casi nel decorso del processo ereditario, non ha continuato a svilupparsi così delicatamente e moltiplicemente. Essi ci mostrano ciò che *eravamo* tutti, e ci fanno spaventare: ma essi stessi sono tanto poco responsabili, quanto un pezzo di granito lo è per il fatto di essere granito. Nel nostro cervello devono trovarsi anche solchi e piegature che corrispondono a quel modo di sentire, così come si dice che nella forma di alcuni organi umani si trovano ricordi del nostro stato di pesci. Ma questi solchi e piegature non sono più il letto in cui scorre attualmente il fiume del nostro sentimento.

44

*Gratitudine e vendetta.* Il motivo per cui il potente è riconoscente è questo. Il suo benefattore ha per così dire violato col suo beneficio la sfera del potente e vi si è intruso: ora con l'atto di riconoscenza egli viola a sua volta, per rivalsa, la sfera del benefattore. È una forma più tenue di vendetta. Se non avesse soddisfatto alla riconoscenza, il potente si sarebbe dimostrato impotente, e tale sarebbe stato considerato in avvenire. Perciò ogni società di buoni, cioè originariamente di potenti, pone la gratitudine fra i primi doveri. Swift ha buttato lì la frase secondo cui gli uomini sono riconoscenti nella stessa proporzione in cui nutrono la vendetta.

45

*Doppia preistoria del bene e del male.* Il concetto di bene e male ha una doppia preistoria: cioè, *da un lato*, nell'anima delle stirpi e caste dominanti. Chi ha il potere di rivalersi, bene con bene, male con male, ed effettivamente anche opera questa rivalsa, cioè è riconoscente e vendicativo, viene detto buono; chi è impotente e non può rivalersi, viene considerato cattivo<sup>7</sup>. Come buono si appartiene ai «buoni», una comunità che ha spirito di collettività, perché tutti i singoli sono uniti fra loro dal senso del contraccambio. Come cattivo si appartiene ai «cattivi», un'accozzaglia di uomini oppressi e impotenti, che non ha spirito di collettività. I buoni sono una casta, i cattivi una massa, come polvere. Buono e cattivo equivale per un certo tempo a nobile e basso, a signore e schiavo. Per contro il nemico non è ritenuto cattivo: egli può rivalersi. Il Troiano e il Greco sono in Omero entrambi buoni. Non colui che ci arreca danno, bensì colui che è spregevole, è considerato cattivo. Nella comunità dei buoni il bene si eredita; è impossibile che da una così buona terra venga fuori un cattivo. Ma se, ciò nonostante, uno dei buoni fa qualcosa che è indegno dei buoni, allora si fa ricorso a scappatoie; si riversa

per esempio la colpa su un Dio, dicendo che egli ha colpito il buono con l'accecamento e la follia. *D'altro lato*, nell'anima degli oppressi, dei senza potere. Qui ogni *altro* uomo è considerato nemico, brutale, sfruttatore, crudele, astuto, nobile o umile che sia. Cattivo [*böse*] è la parola che caratterizza l'uomo, anzi ogni essere vivente che si supponga, come per esempio un Dio; umano, divino equivalgono a diabolico, cattivo. I segni della bontà, della carità, della compassione, vengono ricevuti timorosamente come perfidia, come preludio di un terribile esito, come mezzi per stordire e raggirare, insomma come raffinata malvagità. Con un simile modo di pensare dell'individuo difficilmente può sorgere una comunità, può sorgere al massimo la forma più rozza di essa, sicché dappertutto dove domina questa concezione del bene e del male, è vicino il tramonto degli individui, delle loro stirpi e razze. La nostra moralità di oggi è cresciuta sul terreno delle stirpi e caste *dominanti*.

46

*La compassione, più forte della sofferenza.* Ci sono casi in cui la compassione è più forte della sofferenza vera e propria. Noi proviamo per esempio più dolore quando qualcuno dei nostri amici si rende colpevole di qualcosa di vergognoso che non quando lo facciamo noi stessi. Da un lato, cioè, crediamo più di lui alla purezza del suo carattere; dall'altro, il nostro amore per lui, probabilmente appunto per questa credenza, è più forte del suo amore per se stesso. Benché in realtà il suo egoismo soffra della cosa più del nostro egoismo, in quanto egli deve sopportare più fortemente le cattive conseguenze della sua trasgressione, tuttavia, ciò che è in noi di altruistico – questa parola non è da intendere mai rigorosamente, ma solo come una comodità di espressione – viene colpito dal suo fallo più gravemente di ciò che vi è di altruistico in lui.

47

*Ipocondria.* Ci sono uomini che diventano ipocondriaci per compassione e preoccupazione verso un'altra persona; la specie di compassione che ne nasce non è altro che una malattia. Così c'è anche un'ipocondria cristiana, che colpisce quelle persone solitarie, animate da zelo religioso, che si pongono di continuo davanti agli occhi le sofferenze e la morte di Cristo.

48

*Economia della bontà.* La bontà e l'amore, come le erbe e le forze più salutari nel commercio degli uomini, sono tesori così preziosi, che si potrebbe ben desiderare si procedesse, nell'impiego di questi mezzi balsamici, con la maggiore economia possibile; ciò è tuttavia impossibile. L'economia della bontà è il sogno degli utopisti più temerari.

49

*Benevolenza.* Fra le cose piccole, ma infinitamente numerose e perciò molto efficaci, a cui la scienza deve badare più che alle cose grandi e rare, è da annoverare anche la benevolenza; voglio dire quelle espressioni di sentimenti gentili nei rapporti con gli altri, quel sorriso dell'occhio, quelle strette di mano, quella gradevolezza di cui quasi ogni umano fare è di solito rivestito. Ogni insegnante, ogni funzionario aggiunge questo ingrediente a ciò che per lui è dovere; è una continua attivazione di umanità, sono per così dire le onde della sua luce, nelle quali tutto si sviluppa; specialmente nella cerchia più ristretta, in seno alla famiglia, la vita prospera e fiorisce solo in virtù di quella benevolenza. La bonarietà, la cordialità, la cortesia del cuore sono correnti sgorganti in perpetuo dall'istinto altruistico e hanno contribuito alla formazione della civiltà molto più potentemente di quelle manifestazioni di esso molto più celebrate che si chiamano compassione, misericordia e abnegazione. Ma si usa tenerle in poco conto, e in realtà in esse non c'è molto di altruistico. La *somma* di queste piccole dosi è tuttavia imponente, la loro forza complessiva è una delle forze più grandi. Parimenti, nel mondo si trova molta più felicità che non ne vedano gli occhi intorbidati: se cioè si calcola bene e solo non si dimenticano tutti quei momenti piacevoli di cui ogni giorno è ricco, anche per la vita più tribolata.

50

*Voler suscitare compassione.* La Rochefoucauld coglie certamente nel segno quando, nel passo più notevole del suo autoritratto (stampato per la prima volta nel 1658), mette in guardia contro la compassione tutti coloro che dispongono di ragione, quando consiglia di lasciarla alle persone del popolo, le quali (poiché non sono determinate da ragione) hanno bisogno delle passioni per sentirsi spinte ad aiutare il sofferente e a intervenire attivamente in una sventura; mentre la compassione, a giudizio suo (e di Platone), debilita l'anima. Certo, egli dice, si deve *attestare* compassione, ma guardarsi dall'*averla*: poiché gli infelici sono così *sciocchi*, che l'attestazione della compassione costituisce per loro il più gran bene del mondo. Forse si può ammonire contro questo aver



compassione ancor più fortemente, se si concepisce quel bisogno degli infelici non proprio come stupidità e carenza intellettuale, come una forma di turbamento intellettuale che l'infelicità comporta (come in effetti sembra che La Rochefoucauld lo concepisca), ma lo si intende come qualcosa di totalmente diverso e più sospetto. Si osservino piuttosto i bambini, che piangono e strillano *allo scopo* di essere compassionati, e che perciò aspettano il momento in cui il loro stato può essere notato; si viva a contatto con malati e persone spiritualmente oppresse – e ci si domandi se l'eloquente lamentarsi e gemere, il mettere in mostra l'infelicità non persegua in fondo lo scopo di *far male* ai presenti: la compassione che poi questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la *forza di far male*. L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità si esalta, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto la sete di compassione è una sete di godimento di sé, e, invero, a spese del prossimo; essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro se stesso, ma non proprio nella sua «stupidità», come ritiene La Rochefoucauld. Nella conversazione in società i tre quarti delle domande vengono fatte, e i tre quarti delle risposte vengono date, per fare un pochino di male all'interlocutore; perciò tanti uomini hanno così bisogno di società: essa dà loro il senso della propria forza. In tali innumerevoli ma piccolissime dosi, in cui la cattiveria si fa valere, essa è un potente stimolante di vita; esattamente come la benevolenza, diffusa in ugual forma in tutto il mondo umano, è il rimedio sempre pronto. Ma ci saranno molti onesti che ammetteranno che il far male fa piacere? che non di rado ci si diverte – e ci si diverte bene – ad arrecare mortificazione, almeno nel pensiero, agli altri uomini e a sparar loro i pallini della piccola cattiveria? I più sono troppo disonesti, e un paio di uomini sono troppo buoni, per saper qualcosa di questo *pudendum*; quindi costoro negheranno sempre che Prosper Mérimée abbia ragione quando dice: «*Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire*»<sup>8</sup>.

*Come l'apparenza diventa essere.* Anche nel dolore più profondo, l'attore non può alla fine smettere di pensare all'impressione prodotta dalla sua persona e all'effetto scenico complessivo, per esempio persino ai funerali del suo bambino; piangerà sul proprio dolore e sulle sue manifestazioni, come spettatore di se stesso. L'ipocrita che rappresenta sempre la stessa parte, cessa

alla fine di essere ipocrita; per esempio i preti, che da uomini giovani sono spesso consciamente o inconsciamente ipocriti, divengono alla fine naturali e allora sono veramente, senza alcuna affettazione, appunto preti; oppure se non ci arriva il padre, ci arriva magari il figlio, che sfrutta il vantaggio del padre, eredita la sua assuefazione. Se uno vuole per molto tempo e ostinatamente *sembrare* qualcosa, alla fine gli diventa difficile *essere* qualcos'altro. La professione di quasi ogni uomo, persino dell'artista, comincia con l'ipocrisia, con un imitare dall'esterno, con un copiare ciò che è d'effetto. Colui che porta sempre la maschera di espressioni amichevoli, deve acquistare alla fine un potere sulle disposizioni benevole, senza il quale non si può ottenere l'espressione della cordialità – e a loro volta queste finiscono con l'acquistare potere su di lui, egli è benevolo.

52

*Il punto di onestà nell'inganno.* In tutti i grandi ingannatori è degno di nota un fenomeno al quale essi devono il loro potere. All'atto dell'inganno vero e proprio, fra tutti i preparativi, come l'orrendo nella voce, nell'espressione e nei gesti, in mezzo all'efficace messa in scena, sopravviene in loro la fede in se stessi: è questo che poi parla così miracolosamente e convincentemente a coloro che stanno intorno. I fondatori di religioni differiscono da questi grandi ingannatori per il fatto di non uscire da questo stato di inganno di sé medesimi: oppure essi hanno molto raramente momenti di lucidità, in cui il dubbio li sopraggiunge; ma di solito si consolano attribuendo questi momenti di lucidità al maligno avversario. Deve esserci inganno di se stessi, perché questi e quelli sortiscano effetti grandiosi. Giacché gli uomini credono alla verità di tutto ciò che viene manifestamente creduto con forza.

53

*Pretesi gradi di verità.* Uno dei paralogismi più comuni è questo: poiché qualcuno è vero e sincero verso di noi, egli dice la verità. Così il bambino crede ai giudizi dei genitori, il cristiano alle affermazioni del fondatore della Chiesa. Allo stesso modo non si vuole ammettere che tutto quello che gli uomini hanno difeso nei secoli passati, con sacrificio di felicità e di vita, non era altro che errore: forse si dice che sono stati gradi di verità. Ma in fondo si pensa che, se qualcuno ha onestamente creduto in qualcosa e ha combattuto ed è morto per la sua fede, sarebbe troppo ingiusto che proprio soltanto un errore lo avesse animato. Un fatto del genere sembra contraddire l'eterna giustizia; perciò il cuore degli uomini sensibili torna sempre a decretare contro il loro

cervello l'assioma che fra azioni morali e giudizi intellettivi deve sempre esserci un legame necessario. Purtroppo le cose stanno diversamente; giacché non esiste un'eterna giustizia.

54

*La menzogna.* Per qual ragione gli uomini nella vita di ogni giorno dicono per lo più la verità? Non certo perché un Dio ha fatto divieto di mentire. Bensì, primo: perché è più comodo, dato che la menzogna richiede invenzione, dissimulazione e memoria (ragion per la quale Swift dice che chi racconta una bugia si rende raramente conto del grave peso che si accolla; per sostenere una bugia egli deve cioè inventarne altre venti). Poi: perché nei rapporti semplici è vantaggioso dire direttamente: voglio questo, ho fatto questo, e simili; ossia perché la via della costrizione e dell'autorità è più sicura della via della furberia. Ma, se per esempio un bambino è stato allevato fra circostanze domestiche ingarbugliate, egli adopererà allora altrettanto naturalmente la menzogna e dirà involontariamente sempre ciò che corrisponde al suo interesse; un senso della verità e una ripugnanza per la menzogna in sé gli saranno del tutto estranei e inaccessibili, e dunque egli mentirà in piena innocenza.

55

*Per la fede, rendere sospetta la morale.* Nessuna potenza si può sostenere se coloro che la rappresentano sono solo degli ipocriti; per quanti elementi «temporali» la Chiesa cattolica possa possedere, la sua forza riposa su quelle nature sacerdotali, ancor oggi numerose, che si fanno la vita dura e profonda di significato, e il cui sguardo e corpo macerato parlano di veglie notturne, di digiuni, di fervida preghiera e fors'anche di flagellazioni; questi scuotono gli uomini e fanno loro paura: e se fosse *necessario* vivere così? È questa la terribile domanda che la loro vista pone sulle labbra. In quanto diffondono questo dubbio, fondano sempre nuovi pilastri alla loro potenza; neanche gli uomini di liberi sensi osano insorgere con duro senso di verità contro un tale disinteressato e dirgli: «O uomo ingannato, non ingannare!». Solo la differenza dei convincimenti li divide da lui, per niente affatto una differenza di bontà o di cattiveria; ma ciò che non si ama si suol trattarlo comunemente anche in modo ingiusto. Così si parla della furberia e dell'arte scellerata dei gesuiti, ma non si considera quale superamento di sé si imponga ogni singolo gesuita e come la facilitata pratica di vita, che i manuali gesuitici predicano, sia destinata a giovare non a loro, ma alla laicità. Ci si può anzi domandare se noi

illuminati saremmo, con una tattica e un'organizzazione in tutto simile, strumenti altrettanto buoni e altrettanto degni di ammirazione per vittoria su noi stessi, per instancabilità e per dedizione.

56

*Vittoria della conoscenza sul male radicale.* Un grosso guadagno arreca, a colui che aspira alla saggezza, l'aver nutrito per qualche tempo la concezione dell'uomo fondamentalmente cattivo e corrotto: essa è falsa, come quella opposta; ma ha dominato per epoche intere, e le sue radici si sono propagate fino in noi e nel nostro mondo. Per comprendere *noi stessi*, dobbiamo comprendere *quella*; ma per salire poi più in alto, dobbiamo superarla. Riconosceremo allora che non esistono peccati nel senso metafisico, ma, nello stesso senso, neanche virtù; che tutta questa sfera di rappresentazioni morali è continuamente in oscillazione, e che esistono concetti più alti e più profondi di bene e di male, di morale e di immorale. Chi dalle cose non vuole molto più della loro conoscenza, perviene agevolmente alla tranquillità dell'anima e sbaglierà (o peccherà, come dice il mondo) al massimo per ignoranza, ma difficilmente per concupiscenza. Egli non vorrà più condannare ed estirpare i desideri; ma la sua unica meta, che lo dominerà completamente, di *conoscere* in ogni tempo nel modo migliore possibile, lo renderà freddo e addolcirà ogni intemperanza nella sua costituzione. Inoltre si sarà liberato di una quantità di idee tormentose, non proverà più nulla nell'udire parole come pene infernali, stato di peccato, incapacità di fare il bene: riconoscerà in esse solo le ombre evanescenti di false concezioni del mondo e della vita.

57

*La morale come autoscissione dell'uomo.* Un buon autore, che ha veramente a cuore la sua causa, desidera che qualcuno venga e annulli lui stesso col sostenere la stessa causa in modo più chiaro e col rispondere esaurientemente alle questioni in essa contenute. La ragazza che ama desidera poter vagliare nell'infedeltà dell'amato la devota fedeltà del suo amore. Il soldato desidera cadere sul campo di battaglia per la sua patria vittoriosa: poiché nella vittoria della sua patria vincono insieme i suoi più alti desideri. La madre dà al figlio ciò che toglie a se stessa, il sonno, il miglior cibo, e in certi casi la salute e gli averi. Ma sono, tutti questi, stati altruistici? Sono, queste azioni della morale, *miracoli*, in quanto sono, secondo l'espressione di Schopenhauer, «impossibili eppure reali»? Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*,

che egli, cioè, *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? Avviene forse qualcosa di *essenzialmente* diverso, quando un caparbio dice: «Preferisco farmi ammazzare che spostarmi d'un passo davanti a quest'uomo»? In tutti i casi suddetti esiste l'*inclinazione verso qualche cosa* (desiderio, istinto, aspirazione); assecondarla, con tutte le conseguenze, non è, in ogni caso, «altruistico». Nella morale l'uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum*.

58

*Ciò che si può promettere.* Si possono promettere azioni, ma non sentimenti, perché questi sono involontari. Chi promette a qualcuno di amarlo sempre o di odiarlo sempre o di essergli sempre fedele, promette qualcosa che non è in suo potere; invece può ben promettere quelle azioni, che sono sì, di solito, effetto dell'amore, dell'odio e della fedeltà, ma che possono anche scaturire da altri motivi: giacché a un'azione conducono più vie e motivi. La promessa di amare sempre qualcuno significa cioè: finché ti amerò, compirò verso di te le azioni dell'amore; se non ti amerò più, continuerai a ricevere da me le stesse azioni, anche se per altri motivi, sicché nella testa del prossimo persisterà l'illusione che l'amore sia immutato e sempre il medesimo. Si promette, dunque, di continuare nell'apparenza dell'amore quando, senza accecarsi da sé, si giura a qualcuno eterno amore.

59

*Intelletto e morale.* Bisogna avere una buona memoria, per poter mantenere le promesse fatte. Bisogna avere una forte immaginativa, per poter avere compassione. Tanto strettamente la morale è legata alla bontà dell'intelletto.

60

*Volersi vendicare e vendicarsi.* Concepire e porre in atto un pensiero di vendetta significa essere presi da un violento accesso di febbre, che però passa; ma avere un pensiero di vendetta senza la forza e il coraggio di porlo in atto, significa portarsi addosso una sofferenza cronica, un avvelenamento del corpo e dell'anima. La morale, che tiene conto solo delle intenzioni, giudica i due casi in modo uguale; comunemente si giudica il primo caso peggiore (a causa delle cattive conseguenze che l'azione della vendetta porta facilmente con sé). Entrambe le valutazioni sono miopi.

*Saper aspettare.* Il saper aspettare è così difficile, che i più grandi poeti non hanno disdegnato di prendere il non saper aspettare a motivo del loro poetare. Così Shakespeare nell'*Otello*, Sofocle nell'*Aiace*: cui il suicidio, se avesse lasciato raffreddare ancora solo per un giorno il suo sentimento, non sarebbe più sembrato necessario, come accenna il responso dell'oracolo; probabilmente avrebbe giocato un brutto tiro alle orrende insinuazioni della vanità ferita e si sarebbe detto: chi dunque non ha ancora preso, nel mio caso, una pecora per un eroe? ed è poi qualcosa di tanto mostruoso? Al contrario, è solo qualcosa di generalmente umano: Aiace avrebbe potuto consolarsi in questo modo. La passione non vuole attendere; il tragico nella vita dei grandi uomini scaturisce spesso non dal loro conflitto con l'epoca e con la mediocrità dei loro contemporanei, bensì dalla loro incapacità di differire di un anno, di due anni la loro opera; essi non sanno aspettare. In tutti i duelli gli amici che consigliano devono stabilire quest'unica cosa: se le persone interessate possono ancora attendere: se proprio non possono, allora un duello è ragionevole, in quanto ciascuno dei due dice a se stesso: «O io vivo ancora, e allora costui deve immediatamente morire, o viceversa». Aspettare significherebbe in tal caso continuare a soffrire di quel terribile martirio dell'onore ferito in presenza del suo feritore; e questo può essere appunto un soffrire più di quanto la vita in genere non meriti.

*Orgia di vendetta.* Gli uomini grossolani che si sentono offesi, sogliono prendere l'offesa nel grado più alto possibile e ne narrano la causa con parole fortemente esagerate, solo per potersi saziare ben bene del sentimento di odio e di vendetta ormai destato.

*Valore dello sminuire.* Non pochi uomini, forse la maggioranza di essi, hanno sempre bisogno, per poter conservare il rispetto di sé e una certa abilità nell'agire, di abbassare e sminuire nella loro immaginazione tutti gli uomini a loro noti. Dato, però, che le nature meschine sono in maggioranza ed è molto importante che esse abbiano o perdano quell'abilità, allora...

*L'infuriato.* Da uno che si infuria contro di noi, dobbiamo guardarci come

da uno che abbia una volta attentato alla nostra vita: perché, *che* noi siamo ancora vivi, ciò dipende dall'assenza del potere di uccidere; se bastassero gli sguardi, per noi sarebbe 'finita già da un pezzo. È un frammento di civiltà primitiva il ridurre qualcuno al silenzio a furia di rendere visibile la ferocia fisica e di incutere paura. Così pure quello sguardo freddo che gli aristocratici hanno verso i loro servitori, è un residuo di quelle separazioni di casta fra uomo e uomo, un frammento di antichità primitiva; le donne, custodi dell'antico, hanno conservato più fedelmente anche questo *survival*.

65

*Dove può portare la sincerità.* Un tale aveva la cattiva abitudine di esprimersi di tanto in tanto con tutta sincerità sui motivi per i quali agiva, che erano altrettanto buoni e cattivi dei motivi di tutti gli uomini. Suscitò prima scandalo, poi sospetto, fu a poco a poco addirittura bandito e additato al disprezzo della società, finché da ultimo la giustizia si ricordò di un essere così depravato, in occasioni in cui di solito non aveva occhi, o li chiudeva. La mancanza di discrezione verso il segreto di tutti e l'irresponsabile tendenza a vedere ciò che nessuno vuol vedere – se stesso – lo portarono in prigione e a morte prematura.

669

*Punibile, mai punito.* Il nostro crimine contro i criminali consiste nel fatto che noi li trattiamo come bricconi.

67

«*Sancta simplicitas*»<sup>10</sup> della virtù. Ogni virtù ha dei privilegi: per esempio questo, di portare la propria fascina al rogo del condannato.

68

*Moralità e successo.* Spesso non soltanto gli spettatori di un'azione ne misurano la moralità e l'immoralità in base al successo: no, l'autore stesso fa ciò. Infatti i motivi e le intenzioni sono di rado veramente chiari e semplici, e a volte persino la memoria sembra turbata dal successo dell'azione, sicché si attribuiscono alla stessa azione propria motivi falsi o si trattano i motivi non essenziali come essenziali. Il successo conferisce spesso a un'azione tutto l'onesto splendore della buona coscienza, un insuccesso getta l'ombra del rimorso anche sull'azione più pregevole. Ne risulta la nota pratica dell'uomo

politico, il quale pensa: «Datemi solo il successo: con esso avrò portato dalla mia parte anche tutte le anime oneste – e mi sarò reso onesto di fronte a me stesso». In modo analogo il successo finisce col sostituire la buona motivazione. Ancora oggi molti dotti credono che la vittoria del cristianesimo sulla filosofia greca sia una prova della maggiore verità del primo – benché in questo caso soltanto ciò che era rozzo e violento abbia vinto su ciò che era spirituale e delicato. Che cosa poi fosse quella maggiore verità, si può desumerlo dal fatto che le scienze in risveglio si sono ricongiunte punto per punto alla filosofia di Epicuro, mentre hanno rigettato punto per punto il cristianesimo.

6911

*Amore e giustizia.* Perché si sopravvaluta l'amore a sfavore della giustizia e si dicono di esso le più belle cose, quasi fosse di natura assai più elevata di quella? Non è esso forse manifestamente più stupido di quella? Certo, ma proprio perciò tanto *più piacevole* per tutti. Esso è stupido e possiede un ricco corno dell'abbondanza; da esso dispensa i suoi doni, a rutti, anche se non li si merita, anzi anche se per essi nemmeno lo si ringrazia. È imparziale come la pioggia, la quale, secondo la Bibbia e l'esperienza, bagna fino alle ossa non solo l'ingiusto, ma in certi casi anche il giusto<sup>12</sup>.

70

*Esecuzione.* Com'è che ogni esecuzione ci offende più di un omicidio? È la freddezza dei giudici, sono i meticolosi preparativi, è il sapere che qui un uomo viene usato come un mezzo per spaventarne altri. Giacché la colpa non viene punita, se anche ce ne fosse una: questa è negli educatori, nei genitori, nell'ambiente, in noi, non nell'omicida – intendo le circostanze determinanti.

71

*La speranza.* Pandora portò il vaso coi mali e lo aprì<sup>13</sup>. Era il dono degli dèi agli uomini, un dono di fuori bello e seducente, chiamato «vaso della felicità». Subito tutti i mali, esseri vivi e alati, volarono fuori: da allora girano per il mondo e arrecano danno agli uomini di giorno e di notte. Un unico male non era ancora guizzato fuori dal vaso: allora Pandora riabbassò per volontà di Giove il coperchio, e così esso vi rimase dentro. Ora l'uomo ha in casa per sempre il vaso della felicità e crede *mirabilia* del gran tesoro che in esso possiede: esso è a sua disposizione, egli lo prende, quando gliene viene voglia;



poiché non sa che quel vaso che Pandora portò era il vaso dei mali, e tiene il male rimasto lì dentro per il più gran bene di felicità – esso è la speranza. Giove volle cioè che l'uomo, per quanto tormentato dagli altri mali, tuttavia non gettasse via la vita, e continuasse invece a farsi tormentare sempre di nuovo. Perciò egli dà agli uomini la speranza: essa è in verità il peggiore dei mali, perché prolunga le sofferenze dell'uomo<sup>14</sup>.

72

*Sconosciuto il punto di fusione morale.* Dal fatto che si siano avute o no certe visioni e impressioni sconvolgenti, come ad esempio di un padre ingiustamente condannato, ucciso o martirizzato, di una moglie infedele, di un crudele attacco nemico, dipende che le nostre passioni siano portate all'incandescenza e guidino o no tutta la vita. Nessuno sa a che cosa possano spingerlo le circostanze, la pietà e l'indignazione, nessuno conosce il proprio punto di fusione. Circostanze miserabili e piccine rendono miserabili; di solito non è la qualità delle vicende, ma la loro quantità, quella che fa, nel bene e nel male, l'uomo superiore e l'uomo inferiore.

73<sup>15</sup>

*Il martire contro volontà.* In un partito c'era un uomo che era troppo timoroso e pavido per contraddire mai i suoi camerati: se ne aveva bisogno per ogni servizio, da lui si otteneva tutto, perché egli temeva la cattiva opinione dei suoi compagni più della morte; era una misera anima debole. Essi si accorsero di ciò e, sfruttando le suddette qualità, fecero di lui un eroe e alla fine addirittura un martire. Benché il pavido uomo dicesse intimamente sempre di no, con le labbra diceva sempre di sì, finanche sul patibolo, quando morì per le convinzioni del suo partito: al suo fianco stava cioè uno dei suoi vecchi compagni, che con lo sguardo e la parola lo tiranneggiò talmente, che egli veramente patì la morte nella maniera più compita. Viene da allora celebrato come martire e grande carattere.

74

*Criterio di ogni giorno.* Si sbaglierà di rado se si riconurranno le azioni estreme alla vanità, quelle mediocri all'abitudine e quelle meschine alla paura.

75

*Malinteso sulla virtù.* Chi ha conosciuto la non virtù in relazione al piacere,

come colui che ha dietro di sé una gioventù dedita ai godimenti, si immagina che la virtù debba andare congiunta con il dispiacere. Chi invece è stato molto tormentato dalle sue passioni e dai suoi vizi, brama nella virtù la pace e la felicità dell'anima. È quindi possibile che due persone virtuose non s'intendano affatto tra loro.

76

*L'asceta.* L'asceta fa di virtù necessità.

77

*L'onore trasferito dalla persona alla cosa.* Le azioni d'amore e d'abnegazione a favore del prossimo vengono universalmente onorate, ovunque e quandunque si mostrino. Con ciò si accresce la *stima delle cose*, che in tal modo vengono amate o per le quali ci si sacrifica: benché esse forse di per sé non valgano molto. Un esercito valoroso convince della bontà della causa per la quale combatte.

78

*L'ambizione come surrogato del senso morale.* Il senso morale non deve mai mancare in quelle nature che non posseggono ambizioni. Gli ambiziosi se la cavano anche senza di quello, con successo quasi pari. Perciò i figli di famiglie modeste ed estranee all'ambizione, quando perdono il senso morale, diventano con rapido progresso perfetti mascalzoni.

79

*La vanità arricchisce.* Come sarebbe povero lo spirito umano senza la vanità! Così invece somiglia a un magazzino di merci, che è ben riempito e che si riempie continuamente, attirando compratori di ogni sorta: essi vi possono trovare quasi tutto, tutto avere, purché portino con sé la specie di moneta valida (l'ammirazione).

80

*Il vecchio e la morte.* Prescindendo dalle istanze che la religione pone, si può ben chiedere: perché dovrebbe essere più lodevole per un uomo invecchiato, che sente il declino delle proprie forze, attendere la propria lenta consunzione e il disfacimento, che non porre termine in piena coscienza alla

propria vita? In questo caso il suicidio è un'azione del tutto naturale e a portata di mano, che, come vittoria della ragione, dovrebbe giustamente suscitare rispetto: e lo ha anche suscitato, in quei tempi in cui i capi della filosofia greca e i più forti patrioti romani solevano morire dandosi la morte da sé. Al contrario la brama di continuare a trascinarsi di giorno in giorno, fra angosciose consultazioni mediche e in penosissime condizioni di vita, di giungere, senza forze, ancor più vicino al termine della propria vita, è molto meno rispettabile. Le religioni sono ricche di scappatoie contro l'istanza del suicidio. Con esse si ingraziano coloro che sono innamorati della vita.

81

*Errori di chi patisce e di chi fa.* Quando il ricco toglie un possesso al povero (per esempio un principe l'amata al plebeo), nel povero nasce un errore; egli crede che l'altro debba essere del tutto scellerato, per togliergli il poco che ha. Ma quello non sente affatto così profondamente il valore di un *singolo* possesso, perché è abituato ad averne molti: quindi non può mettersi nei panni del povero, e commette un'ingiustizia di gran lunga minore di quanto costui creda. Entrambi hanno dell'altro un'idea sbagliata. Il torto del potente, che massimamente indigna nella storia, è molto meno grande di quel che sembra. Già il sentimento ereditario di risultare un essere superiore con diritti superiori rende piuttosto freddi e lascia la coscienza tranquilla: noi tutti poi, quando la differenza fra noi e un altro essere è molto grande, non avvertiamo più nulla di ingiusto e uccidiamo un moscerino per esempio senza alcun rimorso. Così non è segno di cattiveria in Serse (che gli stessi Greci tutti descrivono come eminentemente nobile), che tolga il figlio al padre e lo faccia fare a pezzi, perché il padre aveva espresso una paurosa diffidenza di malaugurio verso l'intera spedizione<sup>16</sup>; il singolo viene in questo caso eliminato come un insetto fastidioso: sta troppo in basso per suscitare in un signore del mondo sentimenti che lo disturbino a lungo. Anzi, ogni uomo crudele non è crudele *nella* misura in cui crede il maltrattato: la rappresentazione del dolore non è la stessa cosa che il soffrirlo. Così anche avviene col giudice iniquo o col giornalista che con piccole disonestà trae in errore la pubblica opinione. Causa ed effetto sono in tutti questi casi accompagnati da gruppi di sentimenti e di pensieri del tutto diversi; mentre involontariamente si presuppone che chi fa e chi patisce pensino e sentano allo stesso modo, e si misura in base a questa presupposizione la colpa dell'uno dal dolore dell'altro.

*Pelle dell'anima.* Come le ossa, le carni, gli intestini e i vasi sanguigni sono inviluppati in una pelle, che rende sopportabile la vista dell'uomo, così i moti e le passioni dell'anima vengono avvolti nella vanità: essa è la pelle dell'anima.

83<sup>17</sup>

*Sonno della virtù.* Quando la virtù ha dormito, si alza più fresca.

84

*Finezza della vergogna.* Gli uomini non si vergognano quando pensano qualcosa di sporco, bensì quando immaginano che si attribuiscono loro questi pensieri sporchi.

85

*La cattiveria è rara.* Gli uomini sono per la maggior parte troppo indaffarati con se stessi per essere cattivi.

86<sup>18</sup>

*L'ago della bilancia.* Si loda o si biasima, a seconda che l'una o l'altra cosa offra più occasione di far brillare il nostro giudizio.

87<sup>19</sup>

*Luca 18, 14 corretto.* Chi si abbassa vuol essere innalzato.

88

*Impedire il suicidio.* Esiste un diritto per il quale togliamo la vita a un uomo, ma non uno per il quale gli togliamo la morte: ciò è pura crudeltà.

89<sup>20</sup>

*La vanità.* Noi teniamo alla buona opinione degli uomini, da un lato perché ci è utile, e dall'altro perché vogliamo far loro piacere (i figli ai genitori, gli allievi ai maestri, e gli uomini benevoli in genere a tutti gli altri uomini). Solo quando la buona opinione degli uomini è per qualcuno importante indipendentemente dal vantaggio o dal suo desiderio di far piacere, parliamo di vanità. In questo caso l'uomo vuol far piacere a se stesso, ma a spese dei

suoi simili, o inducendo questi a una falsa opinione di lui, o addirittura mirando a un grado di «buona opinione» in cui questa è destinata a diventare penosa per tutti gli altri (suscitando invidia). Mediante l'opinione degli altri l'uomo vuole di solito confermare e rafforzare di fronte a se stesso l'opinione che egli ha di sé; ma la potente assuefazione all'autorità – un'assuefazione che è antica quanto l'uomo – induce anche molti a fondare sull'autorità la propria fede in sé, cioè a riceverla solo da mano altrui: essi hanno più fiducia nel giudizio degli altri che nel proprio. L'interesse per se stesso, il desiderio di far piacere a se stesso, raggiunge nel vanitoso una tale intensità, che egli induce gli altri a una valutazione falsa, troppo elevata di sé, e tuttavia si attiene poi all'autorità degli altri: cioè prima causa Terrore e poi vi presta fede. Si deve dunque ammettere che gli uomini vanitosi non vogliono tanto piacere agli altri quanto a se stessi, e che giungono al punto da trascurare per questo il loro stesso vantaggio; giacché spesso tengono a suscitare negli altri sfavore, ostilità, invidia verso sé, ossia ciò che li danneggia, solo per avere il piacere di se stessi, il godimento di sé.

90

*Confini dell'amore degli uomini.* Chiunque abbia una volta dichiarato che l'altro è uno stupido, un cattivo compagno, si arrabbia se quello dimostra alla fine di non esserlo.

9121

*Moralità larmoyante.* Quanto piacere fa la moralità! Si pensi soltanto che mare di piacevoli lacrime è già scorso ai racconti di azioni nobili e magnanime! Quest'attrattiva della vita svanirebbe, se prendesse piede la credenza della completa irresponsabilità.

9222

*Origine della giustizia.* La giustizia (equità) prende origine fra uomini di forza pressappoco uguale, come Tuciddide (nel terribile colloquio degli ambasciatori ateniesi e melii) ha rettamente inteso<sup>23</sup>: dove non esiste una superiorità chiaramente riconoscibile e una lotta si ridurrebbe a un infruttuoso nuocersi a vicenda, ivi sorge il pensiero di mettersi d'accordo e di negoziare le reciproche pretese: il carattere dello *scambio* è il carattere originario della giustizia. Ciascuno accontenta l'altro, in quanto ciascuno riceve ciò che apprezza più dell'altro. Si dà a ciascuno, come ormai suo, ciò che egli vuole

avere, e si riceve in compenso ciò che si desidera. La giustizia è dunque compensazione e scambio, in base al presupposto di una posizione di forza all'incirca pari; così la vendetta rientra originariamente nella sfera della giustizia, è uno scambio. Così pure la gratitudine. La giustizia si riconnette naturalmente col punto di vista di una intelligente conservazione di sé, vale a dire con l'egoismo di questa riflessione: «Perché dovrei farmi inutilmente danneggiare e magari non raggiungere nemmeno il mio scopo?». Tanto *dell'origine* della giustizia. Per il fatto che gli uomini, secondo la loro abitudine mentale, hanno *dimenticato* lo scopo originario delle azioni cosiddette giuste ed eque, e particolarmente per il fatto che per millenni è stato insegnato ai fanciulli ad ammirare e a imitare tali azioni, è sorta a poco a poco la parvenza che un'azione giusta sia un'azione altruistica; ed è su questa parvenza che è basata l'alta valutazione di essa, che inoltre, come tutte le valutazioni, prende sempre più vigore: qualcosa che è stimato altamente viene, infatti, ricercato con sacrificio, imitato, moltiplicato, e acquista sempre maggior vigore perché al valore della cosa stimata viene aggiunto da ciascuno il valore della fatica e dello zelo spesi. Quanto poco morale apparirebbe il mondo senza la dimenticanza! Un poeta potrebbe dire che Dio ha posto la dimenticanza come custode sulla soglia del tempio della dignità umana.

93

*Del diritto del più debole.* Quando qualcuno si sottomette condizionatamente a uno più potente, per esempio una città assediata, la condizione che, per parte sua, fa valere è questa: che ci si possa annientare, si possa bruciare la città e causare così una grande perdita al potente. Perciò nasce qui una specie di *parificazione*, in base alla quale si possono stabilire dei diritti. Il nemico trova il suo vantaggio nella conservazione. In tal senso ci sono anche diritti tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone. Il *diritto* si estende originariamente fin dove uno *appare* all'altro prezioso, essenziale, insostituibile, invincibile e simili. Sotto questo aspetto anche il più debole ha ancora dei diritti, seppure minimi. Di qui il famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (o più esattamente: *quantum potentia valere creditur*)<sup>24</sup>.

9425

*Le tre fasi finora attraversate dalla moralità.* Il primo segno che l'animale è diventato uomo si ha quando il suo agire non si riferisce più al benessere

momentaneo, ma a quello durevole, quando l'uomo cioè diventa *utilitario* e *calcolatore*: allora si afferma per la prima volta il libero dominio della ragione. Un grado ancora più alto è raggiunto quando egli agisce in base al principio dell'odore; in virtù di esso egli si inquadra, si sottomette a sentimenti comuni, e ciò lo eleva molto al di sopra della fase in cui solo l'utilità intesa in senso individuale lo guidava; egli rispetta e vuol essere rispettato, vale a dire: concepisce l'utilità come dipendente da ciò che egli pensa degli altri e gli altri pensano di lui. Finalmente, nel più alto grado di moralità *finora* raggiunto, egli agisce in base al *proprio* metro delle cose e degli uomini: egli stesso determina per sé e per gli altri che cosa sia onorevole, che cosa utile; è diventato legislatore delle opinioni, in base al concetto sempre più altamente sviluppato dell'utile e dell'onorevole. La conoscenza lo mette in grado di anteporre il massimo utile, cioè l'utile generale e durevole a quello personale, e l'onorevole riconoscimento di valore generale e durevole a quello momentaneo: egli vive e agisce come individuo collettivo.

95

*Morale dell'individuo maturo.* Si è finora ravvisato il carattere proprio dell'azione morale nell'impersonalità; ed è stato mostrato che al principio fu la considerazione dell'utilità generale quella per cui si lodarono e si pregiarono in genere le azioni impersonali. Ma non dovrebbe essere imminente una importante trasformazione di queste idee, ora che si capisce sempre meglio che proprio nella considerazione più *personale* possibile risiede anche la più grande utilità per la collettività: sicché proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'odierno concetto di moralità (come di un'utilità generale)? Far di sé una *persona* completa e tener presente in ogni cosa che si faccia il *più alto bene* di essa: ciò porta più lontano di quelle emozioni e azioni di compassione a favore degli altri. Noi tutti soffriamo veramente ancora della troppo scarsa considerazione di ciò che è personale in noi; esso è malformato – confessiamocelo: si è al contrario violentemente distolto da esso il nostro animo e lo si è offerto in olocausto allo Stato, alla scienza e a ciò che abbisogna d'aiuto, come se esso fosse la parte cattiva, che doveva esser sacrificata. Lavoriamo anche ora per i nostri simili, ma solo finché troviamo in questo lavoro anche il nostro più grande vantaggio, non di più, non di meno. Quello che conta è solo che cosa si intenda per *proprio vantaggio*; è chiaro che l'individuo immaturo, incivile, rozzo, lo intenderà anche nel modo più rozzo.

*Costume e costumato.* Essere morale, costumato, etico, significa portare obbedienza a una legge o usanza anticamente fondata. Che ci si sottometta con sforzo o di buon grado, è qui indifferente, basta che lo si faccia. Si dice «buono» colui che, dopo lunga tradizione, fa quasi per natura, cioè facilmente e volentieri, ciò che è conforme al costume quale è di volta in volta (per esempio si vendica se la vendetta appartiene, come presso gli antichi Greci, al buon costume). Egli viene detto buono perché è buono «a qualcosa»; dato però che benevolenza, compassione e simili furono sentite, pur nel mutamento dei costumi, sempre come «buone a qualcosa», come utili, ora si dice principalmente «buono» il benevolente, il caritatevole. Cattivo è essere «non costumato» (scostumato), commettere immoralità, andare contro la tradizione, ragionevole o stupida che sia; invece il far male al prossimo è stato sentito in tutte le leggi di costume dei diversi tempi come particolarmente dannoso, al punto che oggi, alla parola «cattivo», pensiamo specialmente al danno volontariamente arrecato al prossimo. «Egoistico» e «altruistico» non sono la principale coppia di contrari che ha portato gli uomini alla distinzione di morale e immorale, bene e male, bensì: l'essere legati a una tradizione, a una legge, e il separarsi da essa. Come la tradizione sia *sorta*, qui non interessa; in ogni caso, essa non è nata avendo riguardo al bene e al male o a qualche imperativo categorico immanente, bensì soprattutto è nata allo scopo della conseriazione di una *comunità*, di un popolo; ogni usanza superstiziosa, che sia sorta in seguito a un caso falsamente interpretato, determina una tradizione, seguire la quale è morale; staccarsi da essa è cioè pericoloso; per la *collettività* è ancor più dannoso che per il singolo (perché la divinità, nel punire il sacrilegio e ogni violazione dei suoi privilegi, colpisce la collettività e solo in questo senso anche l'individuo). Ora ogni tradizione diventa sempre più veneranda, quanto più la sua origine è lontana, quanto più questa viene dimenticata; l'ossequio tributato le si accumula di generazione in generazione, la tradizione diviene alla fine sacra e suscita venerazione; e così, in ogni caso, la morale della *pietas* è una morale molto più antica di quella che esige azioni altruistiche.

*Il piacere nel costume.* Un importante genere di piacere, e pertanto di scaturigine di moralità, nasce dall'abitudine. Ciò che è abituale, lo si fa più facilmente, meglio, dunque più volentieri; ci si prova un piacere, e si sa dall'esperienza che l'abituale ha fatto buona prova, che cioè è utile; un costume col quale si può vivere, viene definito salutare, giovevole, in contrapposizione a tutti i nuovi tentativi non ancora sperimentati. Il costume è dunque l'unione



del piacevole e dell'utile, e inoltre non richiede riflessione. Non appena l'uomo può adoperare la costrizione, l'adopera per far valere e introdurre i suoi *costumi*, giacché per lui essi sono sperimentata saggezza di vita. Così pure una collettività di individui costringe ogni singolo allo stesso costume. Qui sta il paralogismo: siccome ci si trova bene con un costume o per lo meno mediante esso si fa valere la propria esistenza, questo costume è necessario, esso viene considerato, infatti, come l'*unica* possibilità per trovarsi bene; sembra che solo da esso derivi il benessere della vita. Questa concezione dell'abituale come di una condizione dell'esistenza viene applicata fin nei minimi particolari del costume: poiché la conoscenza della vera causalità è molto scarsa presso i popoli e le civiltà di livello basso, ognuno bada con superstiziosa paura a che tutti battano la sua stessa strada; persino dove il costume è gravoso, duro, molesto, viene conservato per la sua apparentemente altissima utilità. Non si sa che lo stesso grado di benessere si può ottenere anche con altri costumi, e che se ne possono raggiungere persino gradi superiori. Ben si nota invece che tutti i costumi, anche i più duri, possono col tempo divenire più gradevoli e più miti, e che anche la forma di vita più severa può divenire abitudine e perciò piacere.

*Piacere e istinto sociale.* Dai suoi rapporti con gli altri uomini, l'uomo ricava una nuova sorta di piaceri da aggiungere a quei sentimenti di piacere che egli trae da se stesso; col che rende notevolmente più vasta la sfera del sentimento del piacere in genere. In questa sfera forse egli ha già ereditato ogni sorta di cose dagli animali, i quali provano manifestamente piacere a giocare fra loro, specie le madri coi piccoli. Si pensi poi ai rapporti sessuali, che fanno apparire interessante a ogni maschio, in vista del piacere, pressappoco ogni femmina e viceversa. Il piacere che deriva dai rapporti umani rende generalmente l'uomo migliore; la gioia comune, il piacere goduto insieme, si moltiplicano, danno all'individuo sicurezza, lo rendono affabile, sciolgono la diffidenza, l'invidia: perché ci si sente bene e si vede che l'altro si sente bene allo stesso modo. Le *stesse manifestazioni di piacere* risvegliano la fantasia della simpatia, il senso di essere qualcosa di uguale: la stessa cosa fanno anche i dolori comuni, le comuni procelle, gli stessi pericoli e nemici. Su di essi si costruisce poi quella che è la più antica alleanza: il cui senso è la difesa comune e l'eliminazione della minaccia di un dolore a beneficio di ogni individuo. E così dal piacere si sviluppa l'istinto sociale.

*L'incolpevolezza nelle cosiddette cattive azioni.* Tutte le «cattive» azioni sono motivate dall'istinto di conservazione o, ancor più esattamente, dall'intenzione dell'individuo di procurarsi il piacere e di evitare il dolore; ma, in quanto così motivate, non sono cattive. Il «causar dolore in sé» *non esiste*, tranne che nel cervello dei filosofi, come neanche esiste il «causar gioia in sé» (compassione nel senso schopenhaueriano). Nella condizione che *precede* lo Stato, noi uccidiamo Tessere, sia scimmia o uomo, che vuole strappare davanti a noi un frutto dall'albero, proprio quando abbiamo fame e corriamo verso Talbero: come ancora oggi, aggirandoci in regioni inospitali, faremmo con Tanimale. Le cattive azioni che ora massimamente ci sdegnano, sono basate sull'erronea credenza che l'altro che ce le infligge abbia una volontà libera, cioè che dipendesse dal suo *arbitrio* non infliggerci questo male. Questo credere nell'*arbitrio* eccita l'odio, la brama di vendetta, la malvagità, tutta una corruzione della fantasia, mentre contro un animale ci adiriamo molto meno, perché lo giudichiamo irresponsabile. Far torto non per istinto di conservazione ma per rivalsa – è conseguenza di un falso giudizio e perciò altrettanto incolpevole. Nella condizione che viene prima dello Stato, il singolo può trattare altri esseri in modo duro e crudele, al fine di *incutere spavento*: per rendere sicura la propria esistenza attraverso lo spavento causato da tali prove della sua potenza. Così agisce il violento, il potente, l'originario fondatore di uno Stato, che si sottomette i più deboli. Egli ha cioè il diritto che ancora oggi lo Stato si arroga; o piuttosto: non esiste alcun diritto che possa impedire ciò. Il terreno per ogni moralità può essere approntato solo quando un individuo più grande o un individuo collettivo, come per esempio la società o lo Stato, sottomette i singoli, ossia li trae fuori dal loro isolamento e li ordina in un'associazione. Alla moralità precede la *costrizione*, anzi essa stessa è ancora per un certo tempo costrizione, a cui ci si conforma per evitare il dolore. Più tardi diviene costume, ancora più tardi libera obbedienza e finalmente quasi istinto: allora, come ogni cosa divenuta da gran tempo abituale e naturale, è collegata al piacere – e si chiama ora *virtù*.

*Il pudore.* Il pudore esiste dovunque ci sia un «mistero»; questo è comunque un concetto religioso che nei primi tempi della civiltà umana ebbe un'estensione molto vasta. Dappertutto c'erano domini chiusi, a cui il diritto divino vietava l'accesso, fuorché a determinate condizioni: in un primissimo tempo addirittura nel senso affatto spaziale, in quanto certi luoghi non potevano essere calpestati dal piede dei profani, e questi provavano in loro vicinanza brividi e angoscia. In molteplici modi questo sentimento fu trasferito

in altri rapporti, per esempio nei rapporti sessuali, i quali, come prerogativa e sacramento<sup>28</sup> dell'età adulta, dovevano essere sottratti agli sguardi della gioventù, a suo stesso vantaggio: rapporti per la cui protezione e santificazione si pensarono attivi e posti nel talamo nuziale a guisa di custodi molti dèi. (In turco perciò questa camera si chiama *harem*, «santuario», viene cioè designata con la stessa parola che è usata per i vestiboli delle moschee). Così la regalità è come un centro dal quale si irraggiano potenza e splendore, per il suddito un mistero pieno di segretezza e pudore: e di ciò molti effetti si fanno ancor oggi sentire presso popoli che per altro verso non sono affatto fra quelli pudibondi. Così pure è l'intero mondo degli stati interni, la cosiddetta «anima», anch'essa ancor oggi un mistero per tutti i non filosofi, poiché questa fu per tempi sconfinati creduta di origine divina e degna di divini contatti: essa è pertanto un sacrario e suscita pudore.

*Non giudicate.* Nel considerare periodi precedenti bisogna guardarsi dal cadere in un ingiusto biasimo. L'ingiustizia nella schiavitù, la crudeltà nell'assoggettamento di persone e di popoli, non sono da misurare con la nostra misura. Giacché allora l'istinto della giustizia non era ancora formato a tal punto. Chi può rimproverare al ginevrino<sup>29</sup> Cah/ino il rogo del medico Serveto?<sup>30</sup> Esso fu un'azione conseguente, derivante dalle sue convinzioni; e così pure l'Inquisizione aveva le sue buone ragioni; solo, le idee dominanti erano false e produssero una conseguenza che a noi sembra dura, perché quelle idee ci sono diventate estranee. Che cos'è del resto il rogo di un uomo a paragone con le eterne pene dell'inferno per quasi tutti! Eppure questa concezione dominava allora tutto il mondo, senza sostanzialmente danneggiare con la sua molto maggiore terribilità l'idea di Dio. Anche presso di noi i cospiratori politici vengono trattati in modo duro e crudele, ma, dato che si è imparato a credere alla necessità dello Stato, la crudeltà non viene qui sentita tanto come là dove riproviamo certe idee. La crudeltà contro gli animali nei bambini e negli Italiani è da ricondurre all'incomprensione; l'animale è stato, particolarmente per gli interessi della dottrina della Chiesa, situato troppo in basso rispetto all'uomo. Anche molti errori e disumanità della storia, a cui non si vorrebbe neanche credere, si attenuano con la considerazione che chi ordina e chi esegue sono persone diverse: il primo non vede, e quindi la sua fantasia non riceve una forte impressione; il secondo obbedisce a un superiore, e si sente irresponsabile. La maggior parte dei sovrani e dei capi militari appare facilmente, per mancanza di fantasia, crudele e dura senza esserlo. *L'egoismo non è cattivo*, perché la rappresentazione del «prossimo» – la parola

è di origine cristiana e non corrisponde alla verità – è in noi molto debole; e noi ci sentiamo verso di esso quasi altrettanto irresponsabili che verso la pianta e la pietra. Che l'altro soffra, bisogna *apprenderlo*: e pienamente non può mai essere appreso.

102<sup>31</sup>

«*L'uomo agisce sempre bene*». Noi non accusiamo la natura di immoralità, quando essa ci manda un temporale e ci bagna; perché diciamo immorale l'uomo che fa il male? Perché presumiamo qui una volontà libera, che regna capricciosamente, e lì necessità. Ma questa distinzione è un errore. Poi, persino il far male intenzionalmente, non in tutti i casi lo diciamo immorale; si uccide per esempio un moscerino senza dubbio con intenzione, meramente perché il suo ronzio ci dispiace; si punisce il delinquente intenzionalmente e gli si fa del male, per proteggere noi stessi e la società. Nel primo caso è l'individuo che, per conservarsi o anche per non causarsi un dolore, fa intenzionalmente del male; nel secondo è lo Stato. Ogni morale ammette che si faccia intenzionalmente del male per *legittima difesa*: cioè quando si tratta della propria *conservazione*. Ma questi due punti di vista *bastano* a spiegare tutte le cattive azioni commesse da uomini contro uomini: ci si vuol procurare piacere o si vuol tenere lontano il dolore; in un certo senso si tratta sempre della propria conservazione. Hanno ragione Socrate e Platone: qualunque cosa faccia, l'uomo fa sempre il bene, vale a dire: ciò che a lui sembra bene (utile), a seconda del grado del suo intelletto, del livello a cui ogni volta giunge la sua razionalità.

103

*L'innocenza nella cattiveria*. La cattiveria non ha come scopo il male dell'altro in sé, bensì il nostro godimento, per esempio come sentimento della vendetta o come più forte eccitamento dei nervi. Già ogni piccolo motteggio mostra come faccia piacere esercitare sull'altro la nostra potenza e trarne un piacevole senso di superiorità. Ma consiste qui l'*immoralità riprovare piacere a motivo del dolore altrui*? È la gioia per il male altrui diabolica, come dice Schopenhauer? Ora, noi ci procuriamo piacere nella natura spezzando rami, staccando sassi, combattendo contro bestie feroci, per acquistare in ciò coscienza della nostra forza. Il *sapere* che un altro soffre a causa nostra renderebbe dunque qui immorale la stessa cosa, in relazione alla quale ci sentiamo di solito irresponsabili? Ma se non lo si sapesse, non si proverebbe neanche il piacere della propria superiorità, questa può *farsi conoscere* appunto

solo attraverso il dolore altrui, come per esempio nel motteggio. In se stesso, ogni piacere non è né buono né cattivo; da dove potrebbe venire la determinazione secondo la quale l'uomo non dovrebbe, per aver piacere di se stesso, provocare un dolore ad altri? Essa può venire solo dal punto di vista dell'utilità, cioè dalla considerazione delle *conseguenze*, dell'eventuale dolore, se il danneggiato o lo Stato in sua vece fa prevedere punizione e vendetta: solo ciò può aver fornito in origine il motivo per vietare a se stessi tali azioni. La compassione ha come scopo tanto poco il piacere dell'altro, quanto poco la cattiveria ha per scopo, come s'è detto, il dolore dell'altro in sé. Giacché essa contiene in sé almeno due (ma forse molti più) elementi di un piacere personale, ed è in tal modo godimento di sé: uno, come piacere dell'emozione, della cui specie è la compassione nella tragedia; e un altro, quando essa spinge all'azione, come piacere di appagamento nell'esercizio della potenza. Se inoltre una persona che soffre ci sta molto vicino, allora, compiendo azioni compassionevoli, ci liberiamo noi stessi di un dolore. A prescindere da alcuni<sup>32</sup> filosofi, gli uomini hanno sempre collocato la compassione piuttosto in basso nella gerarchia dei sentimenti morali: con ragione.

104<sup>33</sup>

*Legittima difesa.* Se in genere si ammette come morale la legittima difesa, si devono allora ammettere come legittime anche quasi tutte le manifestazioni del cosiddetto egoismo immorale: si fa torto, si ruba e si uccide per conservarsi o per difendersi, per prevenire il male personale; si mente, dove astuzia e dissimulazione sono il giusto mezzo per la propria conservazione. *Fare il male intenzionalmente*, quando si tratta della nostra esistenza o sicurezza (conservazione del nostro benessere), viene concesso come morale; in base a questo punto di vista lo Stato stesso fa il male, quando infligge pene. L'immoralità non può naturalmente risiedere in ciò che è male non intenzionale, qui governa il caso. Ma si dà una specie di male intenzionale in cui *non* si tratti della nostra esistenza, della conservazione del nostro benessere? Si dà un far male per pura *cattiveria*, per esempio nella crudeltà? Se non si sa come faccia male un'azione, essa non è un'azione di cattiveria; così, non è malvagio, non è cattivo il fanciullo contro l'animale: egli lo fruga e lo distrugge come il suo giocattolo. Ma si *sa* mai pienamente come faccia male a un altro un'azione? Fin dove arriva il nostro sistema nervoso, noi ci difendiamo dal dolore: se esso giungesse oltre, cioè fin nei nostri simili, non faremmo male a nessuno (tranne che in quei casi in cui lo facciamo a noi stessi, quando ci tagliamo per guarire e quando ci premuriamo e ci affatichiamo per la salute). Noi *concludiamo* per analogia che qualcosa faccia

male a qualcuno, e attraverso il ricordo e la forza della fantasia esso può divenir male anche per noi stessi. Ma quale differenza non resta sempre fra il mal di denti e il dolore (compassione) che risveglia la vista del mal di denti? Dunque: nel far male per cosiddetta cattiveria, il *grado* del dolore prodotto ci è in ogni caso ignoto; ma in quanto c'è nell'azione un *piacere* (senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento), l'azione accade per conservare il benessere dell'individuo e cade quindi sotto un punto di vista simile a quello della legittima difesa, della legittima menzogna. Senza piacere, non vi è vita; la lotta per il piacere è la lotta per la vita; se l'individuo combatte questa lotta in modo che gli uomini lo dicano *buono*, o in modo che lo dicano *cattivo*, di ciò decide la misura e la conformazione del suo *intelletto*.

105

*La giustizia distributiva.* Chi ha compreso appieno la teoria della completa irresponsabilità, non può più sussumere la cosiddetta giustizia che premia e castiga sotto il concetto di giustizia, sempreché questa consista nel dare a ciascuno il suo. Poiché colui che viene punito non merita la punizione: egli viene solo usato come mezzo per scoraggiare in avvenire certe azioni; parimenti colui che si premia non merita questo premio: egli infatti non poteva agire diversamente da come ha agito. La ricompensa ha dunque soltanto il senso di un incoraggiamento per lui e per gli altri, per fornire cioè un motivo ad azioni future; la lode viene gridata a colui che corre in pista, non a colui che è al traguardo. Né castigo né premio sono qualcosa che ad alcuno spettino come il *suo*; gli vengono assegnati per motivi di utilità, senza che egli possa con giustizia accamparvi pretesa. Si deve del pari dire: «Il saggio non premia per il fatto che si è agito bene», come si è detto che «il saggio non punisce per il fatto che si è agito male, bensì affinché non si agisca male». Se premio e castigo cadessero, cadrebbero altresì i più forti motivi che spingono a compiere, o a non compiere, certe azioni; l'utilità degli uomini esige che essi rimangano; e in quanto compenso e castigo, lode e biasimo agiscono nel modo più sensibile sulla vanità, la stessa utilità esige anche che rimanga la vanità.

106

*Presso la cascata.* Alla vista di una cascata noi crediamo di vedere negli innumerevoli incurvamenti, serpeggiamenti e spezzettamenti delle onde libertà della volontà e arbitrio; invece tutto è necessario, ogni movimento è matematicamente calcolabile. Così è anche delle azioni umane; si potrebbe calcolare prima ogni singola azione, se si fosse onniscienti, come pure ogni

progresso della conoscenza, ogni errore, ogni cattiveria. Chi agisce è veramente egli stesso nell'illusione della libertà; se in un momento la ruota del mondo si fermasse, e ci fosse un intelletto calcolatore e onnisciente per utilizzare questa pausa, esso potrebbe predire l'avvenire di ogni essere fin nei tempi più lontani, e indicare ogni traccia su cui quella ruota ruoterà ancora. L'illusione di chi agisce su se stesso, l'ammissione della volontà libera, fanno parte anch'esse di questo meccanicismo calcolabile.

*Irresponsabilità e innocenza.* La piena irresponsabilità dell'uomo per il suo agire e per il suo essere è la goccia più amara che chi persegue la conoscenza deve ingoiare, se era abituato a vedere nella responsabilità e nel dovere il titolo di nobiltà della sua umanità. Tutte le sue valutazioni, scelte e avversioni, sono in tal modo private di valore e divenute false: il suo più profondo sentimento, che egli tributava al martire e all'eroe, era tributato a un errore; egli non può più lodare, non biasimare, perché è assurdo lodare e biasimare la natura e la necessità. Così come egli ama ma non loda la buona opera d'arte, dato che essa niente può per se stessa; come egli si atteggia di fronte alla pianta, così deve anche atteggiarsi di fronte alle azioni degli uomini e alle sue stesse. Può ammirarvi forza, bellezza, pienezza, ma non può trovarvi meriti: il processo chimico e la lotta degli elementi, il tormento dell'ammalato che smania di guarire, sono tanto poco dei meriti, quanto poco lo sono quelle lotte dell'anima, quegli stati di necessità in cui si viene tirati in qua e in là da diversi motivi, finché ci si decide da ultimo per il più potente – come si dice (ma in verità finché il motivo più potente decide di noi). Ma tutti questi motivi, per quanto alti siano i nomi che noi diamo loro, sono cresciuti dalle stesse radici in cui crediamo annidati i cattivi veleni; fra buone e cattive azioni non esiste una differenza di genere, ma tutt'al più di grado. Buone azioni sono cattive azioni sublimite; cattive azioni sono buone azioni imbruttite e abbruttite. L'unico desiderio di godimento di sé dell'individuo (insieme alla paura di perderlo) si soddisfa in tutti i casi, l'uomo può agire come vuole – cioè come deve: sia negli atti di vanità, vendetta, piacere, utilità, cattiveria, astuzia, sia negli atti di abnegazione, di compassione, di conoscenza. I gradi della capacità di giudizio decidono da che parte uno si lasci trarre da questo desiderio; a ogni società, a ogni individuo è continuamente presente una gerarchia dei beni, in base alla quale egli determina le sue azioni e giudica quelle degli altri. Ma questo criterio muta continuamente, molte azioni vengono dette cattive, mentre sono soltanto stupide, perché il grado di intelligenza che si decise per esse era molto basso. Anzi, in un determinato

senso, *tutte* le azioni sono ancor oggi stupide, perché il più alto grado di intelligenza umana che può essere oggi raggiunto, sarà sicuramente ancora superato; e allora, nel riguardare indietro, tutto il *nostro* agire e giudicare apparirà così limitato e avventato, come limitato e avventato appare a noi ora l'agire e il giudicare di popolazioni arretrate e selvagge. Rendersi conto di tutto ciò può causare profondi dolori, ma dopo c'è una consolazione: tali dolori sono doglie di parto. La farfalla vuol rompere il suo involucro, vi preme contro, lo lacera: l'abbaglia e confonde allora la luce sconosciuta, il regno della libertà. Negli uomini che sono *capaci* di quella tristezza – come saranno pochi! – si compie il primo tentativo di vedere se l'umanità *possa trasformarsi*, da un'umanità *morale*, in *un'umanità saggia*. Il sole di un nuovo vangelo manda il suo primo raggio sulla cima più alta dell'anima di quei singoli: ivi si ammassano le nebbie più compatte che mai, e l'uno accanto all'altro ristanno il più chiaro raggio e il più cupo tenebrore. Tutto è necessità – così dice la nuova conoscenza; e questa stessa conoscenza è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via alla comprensione di quest'innocenza. Se piacere, egoismo, vanità, sono *necessari* per generare i fenomeni morali e il loro più alto fiore, il senso della verità e della giustizia della conoscenza, e l'errore e lo smarrimento della fantasia erano l'unico mezzo mediante il quale l'umanità poteva a poco a poco elevarsi da sé a questo grado di rischiaramento e di liberazione – chi potrebbe disprezzare quei mezzi? Chi potrebbe essere triste, se si scorge la meta a cui quelle vie menano? Tutto nel campo della morale è divenuto, è mutevole, è oscillante; tutto è in fluire, è vero: – ma *tutto è anche nella corrente*: diretto a *una* meta. L'abitudine ereditaria di valutare, amare e odiare erroneamente può ben continuare a regnare in noi; sotto l'influsso della crescente conoscenza diventerà tuttavia più debole: una nuova abitudine, quella di comprendere, di non amare, di non odiare, di guardare dall'alto, si radica a poco a poco in noi sullo stesso terreno, e tra migliaia di anni sarà forse abbastanza potente da dare all'umanità la forza di produrre l'uomo saggio e innocente (consapevole della sua innocenza) altrettanto regolarmente di come ora produce l'uomo non saggio, non giusto, gravato dal senso di colpa – *vale a dire il gradino necessariamente precedente, non il contrario di quello*.

1. Cfr. FP 22[15] primavera-estate 1877, 24[59] estate 1877. Gli aforismi da 35 a 38 erano stati originariamente concepiti come una prefazione.

2. Nietzsche cita da *Ré flexions, sentences et maximes morales di La Rochefoucauld, pré-cédé d'une notice de Sainte-Beuve*, Parigi (senza data) (BN). La prima edizione era apparsa anonima nel 1665.

3. L'autore è Paul Rée, che fu grande amico di Nietzsche (dal 1875 al 1882). Sulla lettura di quest'opera, si veda la lettera a Erwin Rohde dell'8 dicembre 1875.



4. Cfr. FP 22[107] primavera-estate 1875, 24[28], 24[87] estate 1877.
5. L'autore è ancora Paul Ree, il libro: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, 1877. p. Vili (BN). Su Rée cfr. anche GM, Pref. 4, Eh, «Umano, troppo umano» 6.
6. Cfr. FP 19[39] ottobre-dicembre 1876.
7. *Schlecht*, inferiore, basso, scadente; non *böse*, malvagio.
8. Citato da: Prosper Mérimée, *Lettres à une inconnue, précédé d'une étude sur Mérimée par Hippolyte Taine*, vol. I, p. 8, Paris 1874. Questo passo è citato anche in GM, seconda dissertazione, 5.
9. Cfr. FP 18[2], 18[51] settembre 1876.
10. Parole famose pronunciate da Jan Hus quando vide una vecchina che portava la sua fascia al rogo.
11. Cfr. FP 22[43] primavera-estate 1877.
12. Cfr. *Matteo* 5, 45.
13. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 90 sgg.
14. Cfr. *Aurora* 38.
15. Cfr. FP 199[106] ottobre-dicembre 1876.
16. Cfr. Erodoto, VII, 38-39.
17. Cfr. FP 18[18] settembre 1876. Goethe: «...dall'errore si ritorna al vero come ristorati» (massima 331).
18. Cfr. FP 5 [187] primavera-estate 1875.
19. Cfr. FP 21 [52] primavera-estate 1877.
20. Cfr. FP 20[6] inverno 1876-1877.
21. Cfr. FP 22[87] primavera-estate 1877.
22. Cfr. FP 6[32] estate 1875.
23. Tucidide, V, 87-111.
24. Cfr. Spinoza, *Tract. Pol.*, II, 4 e 8.
25. Cfr. FP 21 [36] primavera-estate 1877.
26. Cfr. FP 24 [48] estate 1877.
27. Cfr. FP 21 [71] primavera-estate 77.
28. Nell'originale: *adyton*, in greco luogo sacro.
29. Invece di «ginevrino», il manoscritto per la stampa ha «nobile». Calvino (Jean Cau-vin) era nato a Noyon. Rimase a Ginevra due anni (1536-1538) per convertire la città alla Riforma.
30. Miguel Serveto, medico e teologo spagnolo, venne a Parigi per studio, ebbe una corrispondenza con Calvino che, non approvandone le idee antitrinitarie e panteistiche, lo fece arrestare, processare e bruciare vivo a Ginevra.
31. Cfr. FP 21[31], 21[72] primavera-estate 1877.
32. Soprattutto Rousseau e Schopenhauer.
33. Cfr. FP 21 [31] primavera-estate 1877.

PARTE TERZA  
LA VITA RELIGIOSA

1081

*La doppia lotta contro il male.* Quando un male ci colpisce, noi possiamo venirne a capo o eliminandone la causa, oppure modificando l'effetto che esso opera sul nostro sentimento: cioè interpretando il male come un bene, la cui utilità sarà forse visibile soltanto più tardi. Religione e arte (anche la filosofia metafisica) si sforzano di influire sulla modificazione del sentimento, in parte modificando il nostro giudizio sugli avvenimenti (per esempio con l'aiuto della frase: «Dio castiga chi ha caro»), in parte suscitando un piacere del dolore e dell'emozione in genere (ciò che costituisce il punto di partenza per l'arte tragica). Quanto più uno è incline ad alterare e ad aggiustare l'interpretazione, tanto meno si occuperà delle cause del male per eliminarle; la momentanea mitigazione e narcotizzazione, come la si usa per esempio per il mal di denti, gli basta anche per dolori più seri. Quanto più il dominio delle religioni e di ogni arte di narcosi si restringe, tanto più seriamente gli uomini si preoccupano di eliminare effettivamente le cause dei mali: cosa che certo si risolve in danno per i poeti tragici – perché per la tragedia si trova sempre meno materia, dato che il regno del destino inesorabile e incoercibile si fa sempre più angusto – ma ancor più a danno dei preti: questi hanno infatti vissuto finora della narcotizzazione dei mali umani.

109

*Dolore è conoscenza.* Come si vorrebbero cambiare volentieri le false asserzioni dei preti, che esiste un Dio, che egli esige da noi il bene, che è vigilatore e testimone di ogni azione, di ogni attimo, di ogni pensiero, che ci ama, che in ogni sventura vuole il nostro bene – come si vorrebbe scambiarle volentieri con verità che fossero altrettanto salutari, tranquillizzanti e

benefiche di quegli errori! Ma tali verità non esistono; la filosofia può opporre loro al massimo delle parvenze metafisiche (in fondo altrettante non-verità). Ma ora la tragedia è questa, che non si può *credere* a quei dogmi della religione e della metafisica, se si porta nel cuore e nella mente il severo metodo della verità, e d'altra parte si è divenuti attraverso l'evoluzione dell'umanità così delicati, eccitabili e sofferenti, da aver bisogno di mezzi di salute e di consolazione della più alta specie; dal che sorge quindi il pericolo che l'uomo si dissangui sulla verità conosciuta. Ciò esprime Byron in versi immortali:

Sorrow is knowledge: they who know the most  
Must mourn the deepest o'er the fatal truth,  
The tree of knowledge is not that of life<sup>2</sup>.

Contro tali cure, nessun mezzo giova più dell'evocare, almeno per le ore più tristi e buie dell'anima, la solenne leggerezza di Orazio, e del dire a se stessi con lui:

quid aeternis minorem  
consiliis animum fatigas?  
cur non sub alta vel platano vel hac  
pinu jacentes...<sup>3</sup>.

Sicuramente comunque la leggerezza o la melanconia di ogni grado sono meglio di una fuga e di una diserzione romantiche, di un riavvicinamento al Cristianesimo in una qualsiasi forma; poiché con esso, nell'attuale stato della conoscenza, non si può più assolutamente aver a che fare senza insozzare irrimediabilmente e senza abbandonare di fronte a sé e agli altri la propria *coscienza intellettuale*. Quei dolori possono essere veramente penosi, ma senza dolori non si può diventare una guida e un educatore dell'umanità; e guai a colui che volesse tentare ciò e non avesse più quella pura coscienza!

*La verità nella religione.* Nel periodo dell'Illuminismo non si era resa giustizia all'importanza della religione, di ciò non è da dubitare; ma è altrettanto certo che, nella reazione susseguente all'Illuminismo, si andò nuovamente di un buon pezzo oltre la giustizia, trattando le religioni con amore, anzi con innamoramento, e per esempio accordando loro una più profonda, anzi la più profonda comprensione del mondo; che la scienza avrebbe avuto solo da spogliare dell'abito dogmatico, per possedere poi in forma non mitica la «verità». Le religioni esprimerebbero cioè – era questa l'affermazione di tutti gli avversari dell'Illuminismo – *sensu allegorico*, per

riguardo all'intelligenza della massa, quella antichissima saggezza, che sarebbe la saggezza in sé, in quanto ogni vera scienza dell'epoca moderna avrebbe sempre portato verso di essa invece che lungi da essa; sicché fra i più antichi saggi dell'umanità e tutti quelli venuti dopo regnerebbe armonia, anzi identità di vedute, e un progresso delle conoscenze – se proprio se ne volesse parlare – riguarderebbe non la sostanza, bensì la comunicazione di essa. Tutta questa concezione della religione e della scienza è sbagliata da cima a fondo; e nessuno oserebbe aderirvi ancor oggi, se l'eloquenza di Schopenhauer non l'avesse presa sotto la sua protezione: questa eloquenza che suona forte, e che tuttavia raggiunge i suoi uditori solo dopo una generazione. Così come è certo che dall'interpretazione religioso-morale dell'uomo e del mondo di Schopenhauer si può ricavare moltissimo per la comprensione del Cristianesimo e delle altre religioni, è anche certo che egli si è ingannato sul *valore della religione per la conoscenza*. Egli stesso era in ciò solo un discepolo troppo docile dei teorici della scienza del suo tempo, che tutti quanti osannavano al romanticismo e avevano abiurato lo spirito dell'Illuminismo; se egli fosse nato nel nostro tempo, non avrebbe assolutamente potuto parlare del *sensus allegoricus* della religione; avrebbe invece certamente reso onore alla verità, come era solito fare, con le parole: *nessuna religione ha mai finora contenuto, né direttamente né indirettamente, né come dogma né come allegoria, una verità*. Poiché ciascuna è nata dalla paura e dal bisogno e si è insinuata nell'esistenza fondandosi su errori della ragione; essa ha forse talvolta, messa in pericolo dalla scienza, introdotto con la menzogna nel suo sistema qualche teoria filosofica, perché ve la si ritrovasse più tardi; ma questo è un artificio da teologi, proprio del tempo in cui una religione dubita già di se stessa. Sono stati questi artifici della teologia, che veramente furono già molto presto usati nel Cristianesimo, come religione di un'età dotta e imbevuta di filosofia, che hanno condotto a quella superstizione del *sensus allegoricus*; ma ancor più è stata l'abitudine dei filosofi (specie delle nature miste, dei filosofi-poeti e degli artisti filosofanti) a trattare in genere come essenza fondamentale dell'uomo tutti i sentimenti che trovano in *se stessi* e a consentire quindi anche ai loro personali sentimenti religiosi di esercitare un notevole influsso nella costruzione dei loro sistemi di pensiero. Fu perché i filosofi filosofarono in vario modo sotto l'effetto della tradizione delle abitudini religiose, o per lo meno sotto la forza ereditata dall'antichità di quel «bisogno metafisico», che giunsero a teorie filosofiche le quali erano di fatto assai simili alle teorie religiose ebraiche o cristiane o indiane – simili cioè, come i figli sogliono essere simili alle madri, solo che in questo caso i padri non erano in chiaro circa quella maternità, come anche accade – e favoleggiarono invece, nell'innocenza della loro meraviglia, di una somiglianza di famiglia fra tutte le religioni e la

scienza. In realtà fra la religione e la vera scienza non esiste parentela, né amicizia e neanche inimicizia: esse vivono su pianeti diversi. Ogni filosofia che fa brillare nel buio delle sue vedute ultime una coda di cometa religiosa, rende di per sé sospetto tutto ciò che essa presenta come scienza: tutto ciò è presumibilmente ancora religione, sebbene agghindata da scienza. Del resto: se tutti i popoli fossero d'accordo su certe cose religiose, come per esempio sull'esistenza di un Dio (il che, detto incidentalmente, riguardo a questo punto non avviene), ciò sarebbe tuttavia solo un *argomento contro* le cose sostenute, come per esempio l'esistenza di un Dio: il *consensus gentium* e in genere *hominum* può essere giustamente tributato solo a una stoltezza. Per contro non si dà affatto un *consensus omnium sapientium*, riguardo a nessunissima cosa, con quell'eccezione di cui parlano i versi goethiani:

I più saggi di tutti i tempi, tutti  
Sorridono, strizzano l'occhio e concordano:  
«Stolto ostinarsi a migliorare gli stolti!  
Figli della saggezza, oh trattate i pazzi  
Proprio da pazzi, come si conviene!»<sup>5</sup>.

Detto senza versi e rime e applicato al nostro caso: il *cons en sum sapientium* consiste nel riconoscere che il *consensum gentium* è tributato a una stoltezza.

*Origine del culto religioso.* Se ci riportiamo con la mente a quei tempi in cui la vita religiosa fioriva nel modo più vigoroso, troviamo una convinzione base che noi oggi non condividiamo più, e a causa della quale ci vediamo chiuse una volta per tutte le porte della vita religiosa: essa concerne la natura e i rapporti con questa. In quei tempi non si sa ancora nulla di leggi naturali; né per la terra né per il cielo c'è una necessità; una stagione, il sole, la pioggia, possono venire o anche non venire. Manca in genere ogni concetto di causalità *naturale*. Se si rema, non è il remare ciò che fa muovere la nave; il remare è invece solo una cerimonia magica, con la quale si costringe un demone a muovere la nave. Tutte le malattie, la morte stessa, sono risultato di influssi magici. L'ammalarsi e il morire non sono mai cose naturali; manca l'intera concezione dello «svolgimento naturale»: essa si affaccia solo presso gli antichi Greci, vale a dire in una fase molto tarda dell'umanità, nella concezione della *Moirai* troneggiante al di sopra degli dèi. Se uno saetta con l'arco, sono ancora presenti una mano e una forza irrazionali; se improvvisamente si prosciugano le sorgenti, si pensa come prima cosa a demoni sotterranei e a loro malizie;

deve essere il dardo di un Dio, quello sotto la cui invisibile azione un uomo a un tratto si abbatte. In India il falegname suole (secondo Lubbock)<sup>6</sup> offrire sacrifici al suo martello, alla sua ascia e agli altri suoi attrezzi; in ugual modo tratta il bramino la matita con cui scrive, il soldato le armi che usa sul campo, il muratore la sua cazzuola, il lavoratore il suo aratro. Nella rappresentazione degli uomini religiosi tutta la natura è una somma di azioni di esseri dotati di coscienza e di volontà, un immane complesso di *atti arbitrari*. Riguardo a tutto ciò che è fuori di noi, non è permesso concludere che qualcosa *sarà* così e così, *dovrà* necessariamente avvenire così e così; ciò che a un dipresso è sicuro, calcolabile, siamo *noi*: l'uomo è la *regola*, la natura è la *mancanza di regola* – questa proposizione contiene la convinzione base che domina nelle prime rozze civiltà, creatrici di religiosità. Noi uomini di *oggi* sentiamo proprio nel modo completamente opposto: quanto più oggi l'uomo si sente interiormente ricco, quanto più polifonico è il suo soggetto, tanto più potentemente agisce su di lui la simmetria della natura; noi tutti riconosciamo con Goethe nella natura il grande mezzo di acquietamento dell'anima moderna, ascoltiamo il battito di pendolo del più grande orologio con una nostalgia di pace, di familiare raccoglimento e di silenzio, come se potessimo assorbire dentro di noi questa simmetria e solo così giungere al godimento di noi stessi. Una volta avveniva il contrario: se ripensiamo alle rozze condizioni primitive dei popoli o osserviamo da vicino gli odierni selvaggi, li troviamo determinati nel modo più rigoroso dalla *legge*, dalla *tradizione*: l'individuo vi è legato quasi automaticamente e si muove con l'uniformità di un pendolo. A lui la natura – l'incompresa, terribile, misteriosa natura – deve apparire come il *regno della libertà*, dell'arbitrio, della superiore potenza, anzi per così dire come un grado superumano dell'esistenza, come Dio. Peraltro ogni individuo di tali tempi e condizioni sente come da quegli arbitri della natura dipendano la sua esistenza, la sua felicità, quella della famiglia, dello Stato, la riuscita di tutte le imprese; certi fatti naturali devono prodursi al tempo giusto, altri al tempo giusto cessare. Come si può esercitare un influsso su queste terribili incognite, come si può legare il regno della libertà? Così egli si chiede, così egli ricerca ansiosamente: non esiste dunque alcun mezzo per rendere quelle potenze altrettanto regolari quanto sei regolare tu stesso mediante una tradizione? La riflessione degli uomini che credono alla magia e ai miracoli mira a *imporre una legge alla natura*: e, detto in breve, il culto religioso è il prodotto di questa riflessione. Il problema che quegli uomini si pongono è collegato nel modo più stretto con questo: come può la razza *più debole* dettar leggi alla *più forte*, determinarla, guidarne le azioni (in rapporto alla più debole)? Ci si ricorderà per prima cosa della specie più innocua di costrizione, di quella costrizione che si esercita quando si è acquistata la *simpatia* di qualcuno. Mediante suppliche

e preghiere, mediante la sottomissione, mediante l'obbligarsi a regolari tributi e doni, mediante glorificazioni adulatorie, è cioè possibile esercitare una costrizione anche sulle potenze della natura, in quanto ce le rendiamo favorevoli: l'amore lega e viene legato. Poi si possono concludere *patti*, con cui ci si obbliga reciprocamente a un determinato comportamento, si danno pegni e si scambiano giuramenti. Ma molto più importante è una specie di costrizione più potente, quella che si esercita con la magia e l'incantesimo. Come l'uomo con l'aiuto di uno stregone sa nuocere anche a un nemico più potente e lo mantiene in soggezione di sé, come l'incantesimo d'amore agisce a distanza, così il debole uomo crede di poter influenzare anche i potenti spiriti della natura. Il mezzo principale per ogni incantesimo è quello di venire in potere di qualcosa che sia proprio di qualcuno, capelli, unghie, un po' di cibo del suo desco, anzi persino della sua immagine e del suo nome. Con tale apparato si posson poi fare incantesimi; questo è infatti il presupposto fondamentale: a ogni spirito appartiene qualcosa di corporeo, col cui aiuto si può legare, danneggiare e distruggere lo spirito; il corporeo fornisce l'appiglio col quale si può afferrare lo spirito. Ora, come l'uomo influenza l'uomo, così egli influenza anche un qualunque spirito della natura; perché anche questo ha il suo elemento corporeo, per il quale può essere afferrato. L'albero e, paragonato a esso, il seme dal quale è sorto: questo enigmatico accostamento sembra dimostrare che in entrambe le forme abbia preso corpo un unico e identico spirito, una volta piccolo e una volta grande. Una pietra che rotola improvvisamente è il corpo in cui agisce uno spirito; se su una landa solitaria si trova un macigno e appare impossibile pensare a una forza umana che ve lo abbia portato, il masso deve allora essersi mosso da solo, vale a dire: deve albergare uno spirito. Tutto ciò che ha un corpo è accessibile all'incantesimo, e quindi anche gli spiriti della natura. Se un Dio addirittura è legato alla sua immagine, anche contro di lui si può esercitare una costrizione diretta (rifiutandogli il nutrimento sacrificale, frustandolo, mettendolo in catene, e così via). In Cina il popolino, per strappare il favore al suo Dio quando esso viene a mancare, lega con corde il simulacro di colui che lo ha abbandonato, lo tira giù e lo trascina per le strade, attraverso mucchi di fango e di immondizie; «tu cane di uno spirito» dicono «noi ti abbiamo fatto abitare in un tempio splendido, ti abbiamo ben bene indorato, ti abbiamo nutrito grassamente, ti abbiamo portato sacrifici e tu ti mostri così irricognoscente». Pratiche coercitive simili si sono riscontrate ancora in questo secolo in paesi cattolici contro effigi di santi e della Madonna, quando essi per esempio in occasione di pestilenze o di siccità non volevano pagare il loro debito. Tutti questi rapporti magici con la natura hanno dato vita a innumerevoli cerimonie: e alla fine, quando il loro groviglio è divenuto troppo grande, ci si affatica a ordinarle, sistematizzarle,

sicché si crede di garantirsi il favorevole svolgersi dell'intero ciclo della natura, e in particolare della grande rivoluzione annuale, con lo svolgere corrispondentemente un sistema di procedure. Il senso del culto religioso è di influenzare e di esorcizzare la natura a vantaggio dell'uomo, cioè di *imporre delle leggi che essa di per sé non possiede*) mentre nel nostro tempo si vogliono conoscere le leggi della natura per adattarsi a esse. Insomma, il culto religioso è basato sulla concezione dell'incantesimo fra uomo e uomo; e lo stregone è più antico del prete. Ma esso è *parimenti* basato su altre e più nobili idee: presuppone il rapporto di simpatia fra uomo e uomo, l'esistenza della benevolenza, della riconoscenza, dell'esaudimento dei supplici, dei patti fra nemici, del conferimento di pegni, del diritto alla protezione della proprietà. Anche in gradi di civiltà molto bassi, l'uomo non sta di fronte alla natura come uno schiavo impotente, *non* ne è necessariamente il servo privo di volontà; nel grado greco della religione, particolarmente nel rapporto con gli dèi olimpici, bisogna addirittura pensare alla convivenza di due caste, una più nobile e più potente, e una meno nobile; ma secondo la loro origine esse in qualche modo si completano fra loro e sono di una sola specie, non devono vergognarsi l'una dell'altra. È questa la nobiltà della religiosità greca.

112

*Alla vista di certi antichi strumenti di sacrificio.* Come molti sentimenti vadano perduti per noi, lo si può vedere per esempio dall'unione del farsesco e persino dell'osceno col senso religioso: il sentimento della possibilità di questa mescolanza va scomparendo, noi comprendiamo ormai solo storicamente che essa esiste, nelle feste di Demetra e di Dioniso, nelle feste pasquali e nei misteri cristiani; ma anche noi conosciamo ancora il sublime in unione col burlesco e altre cose analoghe, il commovente commisto al ridicolo; e anche questo, forse, un'età posteriore non lo comprenderà più.

113

*Il Cristianesimo come antichità.* Quando in un mattino di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane<sup>7</sup>, ci chiediamo: ma è mai possibile! Ciò si fa per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere il figlio di Dio. La prova di una tale asserzione manca. Sicuramente nei nostri tempi la religione cristiana è un'antichità emergente da epoche remotissime, e che si creda a quell'asserzione – mentre per il resto si è così rigorosi nell'esaminare ogni pretesa – è forse il frammento più antico di quest'eredità. Un Dio che genera figli con una donna mortale; un saggio che incita a non lavorare più, a



non pronunciare più sentenze, e a badare invece ai segni della prossima fine del mondo; una giustizia che accetta l'innocente come vittima vicaria; qualcuno che comanda ai suoi discepoli di bere il suo sangue; preghiere per interventi miracolosi; peccati commessi contro un Dio, espiati da un Dio; paura di un aldilà, la porta del quale è la morte; il segno della croce come simbolo in un tempo che non conosce più la condanna e l'ignominia della croce – qual gelido soffio ci manda tutto ciò, come dal sepolcro di un antichissimo passato! Chi crederebbe che una cosa simile viene ancora creduta?

114

*Ciò che non è greco nel Cristianesimo.* I Greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli Ebrei. Essi vedevano per così dire solo l'immagine riflessa degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, cioè un ideale, non un opposto della loro natura. Ci si sente reciprocamente imparentati, c'è un interesse scambievolmente, una specie di simmachia. L'uomo pensa nobilmente di sé, quando si dà simili dèi e si pone in un rapporto come quello che intercorre fra nobiltà inferiore e superiore; mentre i popoli italici<sup>8</sup> hanno una vera religione da contadini, con una costante paura di potenze malvagie e capricciose e di spiriti maligni. Dove gli dèi olimpici arretravano, anche la vita greca era più fosca e piena di paura. Per contro, il Cristianesimo schiacciò e frantumò l'uomo completamente e lo sprofondò come in una fonda palude: poi, nel sentimento di totale abiezione, fece brillare tutto a un tratto lo splendore di una divina pietà, sicché l'uomo sorpreso, stordito dalla grazia, emise un grido di rapimento e per un attimo credette di portare in sé il cielo intero. Su questo morboso eccesso di sentimento, sulla profonda corruzione della mente e del cuore a esso necessaria, agiscono tutte le invenzioni psicologiche del Cristianesimo: esso vuole annientare, spezzare, stordire, inebriare, solo una cosa esso non vuole: la *misura*, e perciò è, nel senso più profondo, barbarico, asiatico, non nobile, non greco.

115

*Essere religiosi con vantaggio.* Ci sono persone lucide e professionalmente abili, alle quali la religione è attaccata come un orlo di umanità superiore: queste fanno molto bene a rimanere religiose, ciò le abbellisce. Tutti gli uomini che non s'intendono di qualche mestiere delle armi – annoverando tra le armi la bocca e la penna – diventano servili: per loro la religione cristiana è molto

utile, perché in essa la servilità prende la sembianza di una virtù cristiana e viene meravigliosamente abbellita. Le persone a cui la loro vita quotidiana sembra troppo vuota e monotona, divengono facilmente religiose: ciò è comprensibile e perdonabile; soltanto, esse non hanno alcun diritto di esigere religiosità da coloro per i quali la vita quotidiana non scorre vuota e monotona.

116

*Il cristiano ordinario.* Se il Cristianesimo avesse ragione con la sua dottrina del Dio vendicatore, dello stato di peccato universale, della predestinazione e del pericolo di un'eterna dannazione, sarebbe un segno di debolezza di mente e di mancanza di carattere il *non* farsi prete, apostolo o eremita e il non lavorare con timore e tremore unicamente alla propria salvezza; sarebbe insensato perdere così di vista il vantaggio eterno per la comodità temporanea. Ammesso che in genere si *creda*, il cristiano ordinario è una figura pietosa, un uomo che veramente non sa contare neanche fino a tre, e che del resto, proprio a causa della sua irresponsabilità, non meriterebbe di essere punito così duramente come il Cristianesimo gli promette.

117

*Della saggezza del Cristianesimo.* Uno degli artifici del Cristianesimo è quello di insegnare la completa indegnità, corruzione e spregevolezza dell'uomo in genere a voce così alta, che poi il disprezzo dei propri simili non sia più possibile. «Pecchi come vuole, egli non si distingue sostanzialmente da me: sono io, che in ogni grado sono indegno e spregevole», così si dice il cristiano. Ma anche questo sentimento ha perduto il suo pungolo più acuminato, perché il cristiano non crede alla sua spregevolezza individuale: egli è cattivo come uomo in genere e si tranquillizza un po' col dire: siamo tutti dalla *stessa* specie.

118

*Cambio di persone.* Non appena una religione domina, ha come suoi avversari tutti quelli che sarebbero stati i suoi primi seguaci.

119

*Destino del Cristianesimo.* Il Cristianesimo sorse per alleviare il cuore; ma adesso deve prima opprimerlo, per poterlo poi alleviare. Per conseguenza

perirà.

120

*La prova del piacere.* L'opinione piacevole viene accolta come vera: questa è la prova del piacere (o, come dice la Chiesa, la prova della forza), di cui tutte le religioni vanno così fiere, mentre se ne dovrebbero vergognare. Se la fede non facesse felici, non sarebbe creduta: quanto poco essa varrà dunque!

121

*Giuoco pericoloso.* Chi oggi fa nuovamente posto in sé al sentimento religioso, lo deve poi anche lasciar crescere, non può fare altrimenti. Allora gradualmente il suo essere si modifica, egli preferisce ciò che è annesso e connesso all'elemento religioso, l'intero circolo dei giudizi e dei sentimenti si copre di nuvole, sorvolate da ombre religiose. Il sentimento non può fermarsi; stiamo dunque in guardia.

122

*I discepoli ciechi.* Finché uno conosce molto bene la forza e la debolezza della propria dottrina, della propria arte, della propria religione, la forza di queste è ancora piccola. Il discepolo e apostolo, che non ha occhio per la debolezza della dottrina, della religione, e così via, accecato dall'autorità del maestro e dal suo rispetto per lui, ha perciò di solito maggior potenza del maestro. Senza discepoli ciechi l'influsso di un uomo e della sua opera non è mai diventato grande. Portare una conoscenza alla vittoria significa spesso soltanto: affratellarla alla stupidità in modo tale, che il peso di quest'ultima strappi la vittoria anche per l'altra.

123<sup>10</sup>

*Demolizione delle chiese.* Nel mondo non c'è religione abbastanza, neanche solo per abbattere le religioni.

124

*Assenza di peccato nell'uomo.* Se si è compreso come «il peccato è venuto al mondo», cioè per errori della ragione, a causa dei quali gli uomini si prendono fra di loro, anzi l'uomo singolo prende se stesso per molto più nero e cattivo di quanto in realtà non sia, tutto il sentimento viene molto alleviato, e gli uomini

e il mondo appaiono talvolta in un'aureola di innocenza, tale che uno si sente profondamente bene. In mezzo alla natura l'uomo è sempre un fanciullo. Questo fanciullo fa sì qualche volta un sogno cupo e angoscioso, ma quando riapre gli occhi si ritrova in paradiso.

125

*Irreligiosità degli artisti.* Omero è così di casa fra i suoi dèi e prende come poeta un tale piacere a essi, che deve essere stato per forza profondamente irreligioso; con ciò che la credenza popolare gli attribui – una superstizione meschina, rozza e a tratti raccapricciante – egli si comportò così liberamente, come lo scultore si comporta con la sua creta, cioè con la stessa disinvoltura che possedettero Eschilo e Aristofane, e per la quale si distinsero in epoca più recente i grandi artisti del Rinascimento, come anche Shakespeare e Goethe.

126

*Arte e forza della falsa interpretazione.* Tutte le visioni, i terrori, gli spossamenti e i rapimenti del santo sono noti stati di malattia che soltanto, in base a radicati errori religiosi e psicologici, vengono da lui *interpretati* affatto diversamente, cioè non come malattie. Così anche il demone di Socrate è forse solo un mal d'orecchi, che egli *interpreta*, secondo la sua prevalente maniera morale di pensare, diversamente da come si farebbe oggi. Non diversamente accade con la follia e il delirio dei profeti e dei sacerdoti oracolari; è stato sempre il grado di sapere, di fantasia, di aspirazione e di moralità nella mente e nel cuore degli *interpreti*, che ne ha *fatto* tutto ciò. Fra le cose più grandi prodotte da *quegli* uomini che si dicono geni e santi, c'è quella di accapparrarsi degli interpreti che li *fraintendano* per il bene dell'umanità.

127

*Venerazione della follia.* Poiché si osservò che spesso un'emozione rendeva la mente più lucida e ispirava idee felici, si credette anche che con le emozioni più intense si divenisse partecipi dei pen sieri e delle ispirazioni più felici: e così si venerò il folle come saggio e datore di oracoli. Alla base di ciò sta una deduzione errata.

128

*Promesse della scienza.* La scienza moderna ha come scopo: il meno dolore possibile, la vita più lunga possibile – cioè una specie di eterna beatitudine, in

verità molto modesta in confronto con le promesse delle religioni.

129

*Generosità proibita.* Nel mondo non c'è abbastanza amore e bontà per poterne far dono anche a esseri immaginari.

130

*Sopravvivenza del culto religioso nell'animo.* La Chiesa cattolica, e prima di essa ogni culto antico, dominò tutto il campo dei mezzi coi quali l'uomo viene messo in stati d'animo inusitati e strappato al freddo calcolo del vantaggio o al puro pensare della ragione. Una Chiesa tremante per accenti profondi, appelli cupi, regolari, riservati, di una schiera di preti che involontariamente trasmette la propria tensione alla comunità e la tiene in ascolto quasi angosciato, come se appunto si preparasse un miracolo, il soffio di un'architettura che come abitazione della divinità si spinge nell'indeterminato e in tutti gli spazi bui fa temere il muoversi di essa: chi vorrebbe riportare agli uomini simili eventi, se i loro presupposti non sono più creduti? Ma i risultati di tutto ciò non sono tuttavia perduti: il mondo interiore degli stati d'animo sublimi, commossi, pieni di presentimenti, di profonda contrizione e di beata speranza, è stato ingenerato negli uomini principalmente dal culto; ciò che ora di esso esiste nell'anima fu coltivato allora, quando il culto germinava, cresceva e fioriva.

131

*Nostalgie religiose.* Per quanto si creda di essersi disabituati alla religione, ciò non è avvenuto fino al punto che non si abbia piacere ad accogliere sentimenti religiosi e stati d'animo privi di contenuto intelligibile, come per esempio nella musica; e se una filosofia ci mostra la fondatezza di speranze metafisiche, della profonda pace dell'anima, raggiungibile nell'aldilà, e ci parla per esempio di «tutto il sicuro Vangelo nello sguardo delle Madonne di Raffaello», noi riceviamo tali detti e spiegazioni con una disposizione d'animo particolarmente tenera: per il filosofo è qui più facile il dimostrare; egli si adegua, con ciò che vuole dare, a un cuore che è pronto a ricevere. In ciò si osserva come gli spiriti liberi meno attenti si scandalizzino propriamente solo dei dogmi, ma conoscano molto bene l'incanto del sentimento religioso; a essi dispiace lasciar perdere quest'ultimo a causa dei primi. La filosofia scientifica deve stare molto attenta a non introdurre di contrabbando, in base a quel bisogno – un bisogno acquisito e di conseguenza anche transitorio – certi

errori: perfino dei logici<sup>11</sup> parlano di «presentimenti» della verità nella morale e nell'arte (per esempio del presentimento che «l'essenza delle cose è una»): ciò che a loro dovrebbe essere proibito. Fra le verità ricavate metodicamente e simili cose «presentite» rimane l'invalidabile abisso che quelle sono dovute all'intelletto e queste al bisogno. La fame non dimostra che *ci sia* un cibo per saziarla, solo desidera il cibo. «Presentire» non significa conoscere in un qualsiasi grado l'esistenza di una cosa, bensì ritenere questa cosa possibile, in quanto la si desidera o la si teme; il «presentimento» non fa compiere un solo passo nella terra della certezza. Si crede involontariamente che le parti di colorito religioso di una filosofia siano dimostrate meglio delle altre; ma in fondo è vero il contrario: si ha soltanto il desiderio intimo che *possa* essere così – ossia che ciò che fa felici sia anche vero. Questo desiderio ci induce a prendere per buone ragioni cattive.

132<sup>12</sup>

*Del bisogno cristiano di redenzione.* Con attenta riflessione deve essere possibile trovare una spiegazione, che sia libera da mitologia, a quel processo dell'anima del cristiano che si chiama bisogno di redenzione: dunque una spiegazione puramente psicologica. Vera mente le spiegazioni psicologiche di stati d'animo e fatti religiosi sono state finora in un certo discredito, in quanto in questo campo imperversava una teologia sterile, sedicente libera<sup>13</sup>: giacché con essa si mirava *a priori*, come lo spirito del suo fondatore, Schleiermacher, fa presumere, alla conservazione della religione cristiana e alla sussistenza dei teologi cristiani, che nell'analisi psicologica dei «fatti» religiosi dovrebbero acquistare un nuovo fondamento e soprattutto una nuova occupazione. Noi, senza lasciarci ingannare da tali predecessori, osiamo proporre la seguente interpretazione di detto fenomeno. L'uomo è conscio di certe azioni, che nella gerarchia usuale delle azioni stanno molto in basso, anzi egli scopre in sé un'inclinazione ad azioni di tal fatta, che gli appare quasi immutabile come tutto il suo essere. Come vorrebbe cimentarsi in quell'altro genere di azioni, che nella valutazione generale sono riconosciute come le più alte e nobili; come vorrebbe sentirsi pieno della buona coscienza che suole seguire un modo di pensare disinteressato! Ma purtroppo ci si ferma appunto a questo desiderio: l'insoddisfazione per il fatto di non poterlo appagare si aggiunge a tutte le altre specie di insoddisfazioni, che la sua sorte in genere o le conseguenze di quelle azioni dette cattive hanno suscitato in lui; sicché ne nasce un profondo malessere, ed egli si guarda attorno, alla ricerca di un medico che sia in grado di farlo scomparire con tutte le sue cause. Questo stato non sarebbe risentito conzanta amarezza, se soltanto l'uomo si paragonasse imparzialmente con gli

altri; allora, cioè, egli non avrebbe motivo di essere scontento di sé in una misura particolare: porterebbe solo una parte del generale fardello di insoddisfazione e di imperfezione umana. Ma egli si paragona con un essere che è solo capace di quelle azioni che si dicono altruistiche e che vive nella costante coscienza di un pensiero disinteressato, con Dio. È perché guarda in questo limpido specchio, che la sua natura gli appare Così torbida, così straordinariamente contorta. Inoltre il pensiero di quello stesso essere è per lui fonte d'angoscia, in quanto esso sta davanti alla sua fantasia come giustizia vendicatrice: in tutti gli avvenimenti possibili grandi e piccoli crede di riconoscere la sua collera, le sue minacce, persino di presentire già i colpi di flagello del suo giudizio e del suo supplizio. Chi lo aiuta in questo pericolo, che con la prospettiva di una smisurata durata della pena supera in atrocità tutti gli altri terrori dell'immaginazione?

Prima di esporre questo stato nelle sue ulteriori conseguenze, vogliamo tuttavia confessarci che l'uomo non è caduto in questo stato per sua «colpa» e «peccato», bensì per una serie di errori della ragione; che fu un difetto dello specchio, se la sua natura gli apparve oscura e odiosa a quel grado, e che quello specchio fu opera *sua*, la molto imperfetta opera della fantasia e del giudizio umani. In primo luogo un essere, che fosse unicamente capace di azioni puramente altruistiche, è ancor più favoloso dell'araba fenice. Esso non è nemmeno chiaramente immaginabile, se non altro perché tutto il concetto di «azione altruistica», a un esame rigoroso, svanisce nell'aria. Nessun uomo ha fatto mai qualcosa solo per gli altri e senza alcun movente personale; anzi, come dovrebbe egli *poter* fare qualcosa che fosse senza riferimento con lui, cioè senza intima necessità (che dovrebbe tuttavia avere la sua ragione in un bisogno personale)? Come potrebbe *l'ego* agire senza *l'ego*? Un Dio che è invece *tutto* amore, come all'occorrenza si postula, non sarebbe capace di alcuna azione altruistica: al proposito ci si dovrebbe ricordare di un pensiero di Lichtenberg, che per la verità è attinto a una sfera alquanto più bassa: «È impossibile per noi *sentire* per gli altri, come si suoi dire; noi sentiamo solo per noi. La frase suona dura, ma non lo è, solo che la si intenda bene. Non si ama né il padre né la madre, né la moglie né il figlio, bensì i dolci sentimenti che essi suscitano in noi»<sup>14</sup>. Oppure, come dice La Rochefoucauld: «*Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé*»<sup>15</sup>. Per questo le azioni d'amore vengono *stimate* più altamente di altre, cioè non per la loro natura, ma per la loro utilità; su ciò si confrontino le già menzionate indagini «sull'origine dei sentimenti morali»<sup>16</sup>. Ma se un uomo dovesse desi derare di

essere tutto amore come quel Dio, di fare, di volere tutto per gli altri, niente per sé, ciò sarebbe impossibile se non altro perché egli dovrebbe fare *moltissimo* per sé, per poter fare in genere qualcosa per amore degli altri. Poi, ciò presuppone che l'altro sia tanto egoista da accettare continuamente quei sacrifici e quel vivere per lui: sicché gli uomini dell'amore e dell'abnegazione hanno interesse a che continuino ad esserci egoisti senza amore e incapaci di sacrificio, e la somma moralità sarebbe addirittura costretta, per poter sussistere, a *mantenere a forza* l'esistenza dell'immoralità (con cui però sopprimerebbe se stessa). Inoltre: l'idea di un Dio inquieta e avvilita finché la si crede, ma come essa sia *nata*, su ciò nell'attuale stato dell'etnologia comparata non può più sussistere alcun dubbio; e quando ci si rende conto di questo nascere, quella fede svanisce. Avviene col cristiano che paragona il suo essere con Dio come con don Chisciotte, che sottovaluta il suo valore, perché ha in mente le gesta mirabolanti degli eroi dei romanzi cavallereschi: il criterio, col quale in entrambi i casi si misura, appartiene al regno delle favole. Ma se cade l'idea di Dio, cade anche il senso del «peccato» come infrazione delle norme divine, come macchia in una creatura consacrata a Dio. Allora resta probabilmente ancora quel disagio, che è intrecciato e molto affine alla paura dei castighi della giustizia umana e del disprezzo degli uomini; il disagio dei rimorsi, il pungolo più acuminato nel senso di colpa, tuttavia, è infranto quando ci si rende conto di avere sì trasgredito con le proprie azioni la consuetudine umana e gli umani canoni e ordinamenti, ma non ancora di avere in tal modo messo in pericolo P«eterna salute dell'anima» e il suo rapporto con la divinità. Se, infine, l'uomo riesce ancora ad acquistare la convinzione filosofica dell'assoluta necessità di tutte le azioni e della loro piena irresponsabilità e ad assimilarla in carne e sangue, allora anche quel residuo di rimorsi sparisce.

Ora, se il cristiano, come si è detto, è caduto per certi errori nel sentimento del disprezzo di sé, cioè per una errata, non scientifica interpretazione delle sue azioni e dei suoi sentimenti, noterà con estrema meraviglia come quello stato d'animo di disprezzo, di rimorso e di dispiacere in genere non duri, come a volte vengano ore in cui tutto ciò è spazzato via dalla sua anima ed egli si sente ancora libero e coraggioso. In verità il piacere di se stesso, il benessere per la propria forza, in concomitanza col necessario affievolimento di ogni profonda emozione, hanno riportato vittoria su di lui: l'uomo ama nuovamente se stesso, egli lo sente – ma proprio questo amore, questa nuova stima di sé gli appaiono incredibili; egli può vedere in essi soltanto il discendere totalmente



immeritato di uno splendore di grazia dall'alto. Se prima credeva di scorgere in tutti gli avvenimenti avvertimenti, minacce, castighi e ogni specie di segni della collera divina, ora *interpreta* le sue esperienze mettendovi *dentro* la bontà divina: questo avvenimento gli appare pieno d'amore, quello come una soccorrevole indicazione, un terzo, e in particolare tutta la sua gioiosa disposizione, come prova che Dio è clemente. Come prima, nello stato di disagio interpretava falsamente in particolare le sue azioni, così ora interpreta falsamente in particolare le sue vicende interne; lo stato di interiore consolazione, egli lo concepisce come effetto di una potenza che regna al di fuori di lui; l'amore, col quale in fondo ama se stesso, appare come amore divino; ciò che egli chiama grazia e preludio di redenzione, è in verità grazia resa a se stesso, redenzione ad opera di se stesso.

135<sup>18</sup>

Dunque: una determinata falsa psicologia, una certa specie di fantasia nell'interpretazione dei motivi e dei fatti interni sono il presupposto necessario perché uno diventi cristiano e provi il bisogno di redenzione. Con la comprensione di questo errore della ragione e della fantasia, si cessa di essere cristiani.

136

*Dell'ascesi e della santità cristiane.* Quanto più singoli pensatori si sono sforzati di presentare in quei rari fenomeni della moralità, che sogliono chiamarsi ascesi e santità, un fatto miracoloso, in faccia al quale sia già quasi sacrilegio e profanazione tenere il lume di una spiegazione razionale, tanto più è forte, in cambio, la tentazione di commettere questo sacrilegio. Un potente impulso di *natura* ha condotto in ogni tempo a protestare contro quei fenomeni in genere; la scienza, in quanto essa è, come precedentemente si è detto, un'imitazione della natura, si permette per lo meno di elevare protesta contro la loro asserita inspiegabilità, anzi inavvicinabilità. Veramente la cosa non le è finora riuscita: quei fenomeni rimangono tuttora inspiegati, con grande soddisfazione dei suddetti sostenitori del miracoloso nella morale. Espresso in termini generali, infatti: l'inesplicato dev'essere affatto inesPLICabile, l'inesPLICabile, affatto innaturale, soprannaturale, miracoloso – è questa l'esigenza che si fa sentire nelle anime di tutti i religiosi e metafisici (come pure degli artisti, quando siano anche pensatori); mentre l'uomo di scienza vede in questa esigenza il «mal principio». Quando si considera la santità e l'ascesi, si impone innanzitutto, come prima verosimile caratteristica

generale, il fatto che la loro natura è *complicata*; quasi dappertutto, nel mondo fisico come in quello morale, si è infatti riusciti a ricondurre pretesi fatti miracolosi a fatti complicati, molteplici e condizionati. Facciamo dunque l'audace tentativo di isolare, in un primo tempo, i singoli impulsi nell'anima dei santi e degli asceti, e di figurarcene infine il reciproco intreccio.

137

Si dà un *atteggiamento di sfida verso se stessi*, alle cui più sublimi manifestazioni appartengono varie forme di ascesi. Certi uomini hanno cioè un bisogno così grande di esercitare la loro forza e la loro sete di dominio che, in mancanza di altri oggetti o perché in altro modo la cosa non è loro mai riuscita, essi finiscono col tiranneggiare certe parti del proprio essere, per così dire sezioni o gradi di se stessi. Così, più di un pensatore professa opinioni che chiaramente non servono ad accrescere o a migliorare la sua reputazione; più d'uno attira addirittura su di sé il disprezzo altrui, mentre gli sarebbe stato facile, tacendo, rimanere un uomo rispettato; altri ritrattano precedenti opinioni e non temono di essere detti da allora in poi incoerenti; al contrario, si adoperano per ciò e si comportano come cavalieri temerari, a cui il cavallo piace soprattutto quando è diventato ombroso, coperto di sudore e si è imbezzarrito. Così, l'uomo si inerpica per sentieri pericolosi sulle più alte montagne, per irridere alle sue paure e alle sue vacillanti ginocchia; così, il filosofo professa vedute di ascesi, umiltà e santità, al cui splendore la sua stessa figura risulta terribilmente brutta. Questo spezzare se stesso, questo scherno per la propria natura, questo *spernere se spemi*, di cui le religioni hanno fatto tanto, è propriamente un altissimo grado di vanità. Tutta la morale del sermone della montagna vi rientra: l'uomo prova una vera voluttà nel violentarsi con pretese eccessive e nel divinizzare poi nella sua anima questo qualcosa che tirannicamente esige. In ogni morale ascetica l'uomo adora una parte di sé come Dio ed è quindi costretto a diabolizzare la parte restante.

138

L'uomo non è ugualmente morale in tutte le ore, ciò è risaputo: se si giudica la sua moralità in base alla capacità di grandi atti di sacrificio e di abnegazione (che, divenuta durevole e abituale, è santità), egli è massimamente morale nell'*affetto*; la forte emozione gli porge motivi affatto nuovi, di cui egli, se calmo e freddo come al solito, forse neanche si riterrebbe capace. Come avviene ciò? Probabilmente per la vicinanza di tutto quanto è grande e altamente eccitante; se l'uomo è portato a una tensione straordinaria, può

risolversi altrettanto bene a una terribile vendetta come a una terribile rottura del suo bisogno di vendetta. Sotto l'influsso dell'emozione violenta, egli vuole in ogni caso il grande, il violento, l'immane, e se per caso nota che il sacrificio di se stesso lo soddisfa altrettanto o ancor più del sacrificio dell'altro, sceglie il primo. Propriamente, cioè, a lui importa solo di scaricare la sua emozione; allora, per alleviare la sua tensione, afferra magari le lance dei nemici e se le affonda nel petto. Che nel rinnegamento di sé e non soltanto nella vendetta ci sia qualcosa di grande, poté essere appreso all'umanità solo con una lunga consuetudine; una divinità che sacrificava se stessa fu il più forte, il più efficace simbolo di questa specie di grandezza. Come sconfitta del nemico più difficile da sconfiggere, come istantaneo soggiogamento di un affetto – tale *appare* questo rinnegamento; e in questo senso, anche, è reputato il culmine della moralità. In verità si tratta qui della sostituzione dell'una concezione con l'altra, mentre l'animo mantiene sempre la stessa altezza, sempre lo stesso livello. Riavendosi dall'affetto, uomini disincantati non capiscono più la moralità di quei mo menti, ma l'ammirazione di tutti coloro che vi parteciparono li sostiene; l'orgoglio è la loro consolazione, quando l'affetto e la comprensione della loro azione vengono meno. Dunque: in fondo neanche quegli atti di rinnegamento di sé sono morali, in quanto non sono compiuti strettamente con riguardo agli altri; piuttosto l'altro dà all'animo troppo teso solo un'occasione di alleviarsi, attraverso quel rinnegamento.

Per più rispetti anche l'asceta cerca di farsi la vita facile, cioè di solito con la completa subordinazione a una volontà estranea o a una legge e a un rituale generali; per esempio al modo del bramino, che non lascia assolutamente nulla alla propria determinazione e si regola in ogni minuto in base a una prescrizione sacra. Questa subordinazione è un potente mezzo per divenire padroni di sé; si è occupati, dunque non ci si annoia, e non si è soggetti alle sollecitazioni della volontà propria e della passione; ad azione compiuta, manca il senso della responsabilità e con esso il tormento del pentimento. Si è rinunciato una volta per tutte alla propria volontà, e ciò è più facile del rinunciarvi solo una volta ogni tanto; così come anche è più facile rinunciare completamente a un desiderio che tener misura in esso. Se ci ricordiamo dell'attuale posizione dell'uomo verso lo Stato, troviamo anche qui che l'obbedienza assoluta è più comoda di quella condizionata. Il santo dunque si allevia la vita con quella completa rinuncia alla personalità, e ci si inganna se si vede in quel fenomeno il più alto eroismo della moralità. In ogni caso è più difficile affermare la propria personalità senza oscillazioni e oscurità, che

separarsene nel modo detto; la prima cosa richiede fra l'altro molto più spirito e riflessione.

140<sup>19</sup>

Dopo aver trovato in molte delle azioni più difficilmente spiegabili manifestazioni di quel piacere dell'*emozione in sé*, vorrei, anche riguardo al disprezzo di sé, che fa parte dei segni della santità, e così pure negli atti del tormento di sé (con fame e flagellazioni, slogamento delle membra, simulazione della pazzia), riconoscere un mezzo mediante il quale quelle nature lottano contro il generale infiacchirsi della loro volontà di vivere (dei loro nervi): essi si servono dei più dolorosi stimolanti e crudeltà per emergere, almeno per qualche tempo, da quella tetraggine e noia in cui la loro grande indolenza spirituale e la descritta subordinazione a una volontà estranea così spesso li fanno cadere.

141<sup>20</sup>

Il mezzo più comune che l'asceta e il santo impiegano, per rendersi comunque la vita ancora sopportabile e interessante, consiste nel trovarsi ogni tanto a far guerra e nell'alternarsi di vittoria e sconfitta. A tal fine essi hanno bisogno di un avversario e lo trovano nel cosiddetto «nemico interiore». In particolare sfruttano la propria inclinazione alla vanità, la propria sete di onori e di dominio e infine i propri desideri sensuali, per poter considerare la propria vita come una continua battaglia e se stessi come un campo di battaglia, sul quale spiriti buoni e cattivi lottano con esito alterno. È noto che la fantasia sensuale viene moderata, anzi quasi soppressa, dalla regolarità dei rapporti sessuali, e che al contrario diventa sfrenata e dissoluta per la continenza e il disordine dei rapporti. La fantasia di molti santi cristiani fu lorda in misura non comune; ma grazie a quella teoria, per la quale questi desideri erano veri demoni che infuriavano in loro, essi non se ne sentirono troppo responsabili; a questo sentimento noi dobbiamo la sincerità così istruttiva delle loro confessioni. Era nel loro interesse che questa lotta fosse sempre in un certo grado alimentata, perché attraverso di essa veniva alimentata, come si è detto, la loro vita monotona. Ma, affinché la lotta apparisse abbastanza importante da destare nei non santi durevole partecipazione e ammirazione, si dovè incolpare e bollare sempre più la sensualità, anzi il pericolo dell'eterna dannazione fu legato a queste cose così strettamente che, con ogni probabilità, per intere epoche i cristiani generarono figli con cattiva coscienza; col che certo un grave danno fu arrecato all'umanità. E invece qui la verità sta esattamente a testa in

giù: cosa che per la verità è particolarmente sconveniente. Il Cristianesimo aveva cioè detto che ogni uomo è concepito e generato nel peccato, e nell'insopportabile Cristianesimo superlativo di Calderón questo pensiero fu accolto e incorporato ancora una volta, sicché egli osò il più strambo paradosso che ci sia nei noti versi:

la più gran colpa dell'uomo  
è di essere nato<sup>21</sup>.

In tutte le religioni pessimistiche l'atto generativo viene sentito come di per sé cattivo, ma questo non è in alcun modo un sentimento universalmente umano, e neanche, in ciò, il giudizio di tutti i pessimisti è identico. Empedocle, per esempio, non sa assolutamente nulla del vergognoso, del diabolico e del peccaminoso in tutte le cose erotiche; egli vede al contrario sul gran prato del male una sola apparizione piena di salute e di speranza, Afrodite; essa è per lui garanzia che la contesa non dominerà in eterno, ma che un giorno consegnerà lo scettro a un demone più mite<sup>22</sup>. I pessimisti cristiani della prassi avevano, come abbiamo detto, interesse a che un'altra concezione continuasse a prevalere; per la solitudine e la monotonia della loro vita occorreva loro un nemico sempre vivo: e un nemico generalmente riconosciuto, per la lotta e la vittoria sul quale essi potevano continuamente presentarsi al non santo come esseri mezzo incomprensibili, mezzo soprannaturali. Quando questo nemico alla fine, per effetto della loro maniera di vivere e della loro salute rovinata, prendeva per sempre la fuga, essi sapevano subito *vedere* il loro intimo popolato di nuovi demoni. L'oscillare in su e in giù dei piatti della bilancia dell'orgoglio e dell'umiltà teneva vive le loro teste almanaccanti altrettanto bene che l'alternarsi di desiderio e di acquietamento dell'anima. Allora la psicologia serviva non solo a rendere sospetto, ma anche a denigrare, a flagellare, a crocifiggere ogni cosa umana; si *voleva* trovarsi cattivi e malvagi il più possibile, si voleva pensare con angoscia alla salvezza dell'anima, si voleva disperare della propria forza. Ogni cosa naturale, a cui l'uomo collega l'idea di cattiveria e di peccato (come per esempio egli ancor oggi usa fare riguardo alle cose erotiche), importuna, ottenebra la fantasia, dà uno sguardo timoroso, mette l'uomo in contrasto con se stesso e lo rende incerto e sfiduciato; persino i suoi sogni acquistano un sapore di coscienza travagliata. E tuttavia questo soffrire per ciò che è naturale è, nella realtà delle cose, completamente immotivato: è solo la conseguenza di opinioni *sopra* le cose. Si riconosce facilmente come gli uomini diventino peggiori per il fatto di dire cattivo e di sentire più tardi sempre come siffatto ciò che è inevitabilmente naturale. Uno degli artifici della religione e di quei metafisici che vogliono l'uomo per natura cattivo e macchiato di peccato, è quello di rendergli sospetta la natura e di *far*

*diventare*, così, lui stesso cattivo; giacché, così, egli impara a considerarsi cattivo, dato che non può svestire l'abito di natura. A poco a poco egli si sente, dopo una lunga vita in ciò che è naturale, oppresso da un tal peso di peccati, che per poter sollevare questo carico, diventano necessarie potenze soprannaturali; e con ciò è entrato in scena il bisogno di redenzione di cui s'è già parlato, che corrisponde a uno stato di peccato nient'affatto reale, ma solo immaginario. Si scorrono a una a una le esposizioni morali dei documenti del Cristianesimo e si troverà dappertutto che le pretese sono esagerate, affinché l'uomo non *possa* soddisfarle; l'intenzione non è che egli *diventi* morale, bensì che egli si senta *il più possibile peccatore*. Se tale sentimento non fosse stato *piacevole* per l'uomo – a che avrebbe egli prodotto una tale concezione e vi avrebbe per tanto tempo aderito? Come nel mondo antico un'immensa forza di spirito e di fantasia fu impiegata per accrescere con culti festosi la gioia di vivere, così ugualmente al tempo del Cristianesimo un'immensa quantità di spirito fu sacrificata a un'altra aspirazione: l'uomo doveva in ogni modo sentirsi peccatore e in tal modo eccitarsi, ravvivarsi e rianimarsi. Eccitare, ravvivare, rianimare, a ogni costo – non è questa la parola d'ordine di un'epoca esausta, troppo matura, troppo colta? Il circolo di tutte le sensazioni naturali era stato percorso cento volte, l'anima se n'era stancata: allora il santo e l'asceta inventarono un nuovo genere di stimoli vitali. Essi si esposero agli sguardi di tutti, non propriamente perché i molti li imitassero, bensì come spettacolo terribile eppure affascinante, che si svolgeva ai confini tra mondo e sopra-mondo, dove in quel tempo ognuno credeva di scorgere ora luci celesti, ora sinistre lingue di fuoco guizzanti dalle profondità. L'occhio del santo, appuntato sul significato sotto ogni aspetto terribile della breve vita terrena, sulla vicinanza del giudizio finale su nuove sconfinite estensioni di vita, quest'occhio ardente in un corpo a metà distrutto, faceva tremare gli uomini del vecchio mondo in tutte le latebre; guardare, distogliere rabbrivendo lo sguardo, sentire di nuovo il fascino dello spettacolo, abbandonarsi a esso, saziarsene finché l'anima fremesse di ardore e di gelo febbrile – questo fu l'ultimo *piacere che l'antichità inventò*, dopo essere diventata insensibile persino alla vista dei combattimenti fra uomini e belve.

Per riassumere ciò che s'è detto: quello stato d'animo, di cui il santo o chi diviene santo si compiace, si compone di elementi che noi tutti conosciamo benissimo, solo che essi, sotto l'influsso di concezioni diverse da quelle religiose, si mostrano diversamente coloriti e sogliono quindi incorrere nel biasimo degli uomini altrettanto fortemente di come, fregiati di religione e di

ultimo significato dell'esistenza, possono contare sulla loro ammirazione, anzi adorazione – o per lo meno potevano contarci nei tempi passati. Ora il santo esercita contro se stesso quella sfida che è una parente prossima della sete di dominio e che dà anche al più solitario il senso della potenza; ora il suo sentimento traboccante passa dal desiderio di far esplodere le sue passioni al desiderio di farle stramazze come cavalli selvaggi sotto la potente pressione di un'anima fiera; ora vuole una cessazione totale di tutte le sensazioni che lo turbano, affliggono ed eccitano, un sonno da sveglio, una lunga immobilità in grembo a una sorda indolenza da animale e da pianta; ora cerca la lotta e l'accende in sé, perché la noia gli oppone il suo volto sbadigliante: flagella la sua divinizzazione di sé col disprezzo di sé e la crudeltà, si allietta al selvaggio insorgere delle cupidigie, all'acuto dolore del peccato, persino all'idea della perdizione, sa tendere un laccio al suo affetto, per esempio a quello dell'estrema sete di potenza, sicché esso trapassi in quello dell'estrema umiliazione e la sua anima maltrattata venga strappata con questo brusco contrasto da tutti i suoi cardini; e infine quando brama addirittura visioni, colloqui coi morti o con esseri divini, è questa in fondo una rara specie di voluttà che egli desidera, ma forse quella voluttà in cui sono intrecciate in un nodo tutte le altre. Novalis, per esperienza e per istinto una delle autorità in fatto di santità, svela una volta con ingenua gioia l'intero segreto: «È assai stupefacente che l'associazione di voluttà, religione e crudeltà non abbia già da gran tempo attirato l'attenzione degli uomini sulla loro intima parentela e comune tendenza»<sup>23</sup>.

Non ciò che il santo è, ma ciò che egli *significa* agli occhi dei non santi, gli dà il suo valore storico-universale. Da ciò – che su di lui si errò, che si interpretarono falsamente i suoi stati d'animo e lo si separò il più nettamente possibile da sé, come qualcosa di assolutamente incomparabile e stranamente sovrumano – da ciò egli attinse la straordinaria forza con cui poté dominare la fantasia di interi popoli, di intere epoche. Egli stesso non si conosceva; egli stesso intendeva i segni delle sue disposizioni, inclinazioni e azioni in base a un'arte dell'interpretazione che era altrettanto esagerata e artificiale dell'interpretazione pneumatica della Bibbia<sup>24</sup>. La stravaganza e la morbosità della sua natura, col suo amalgama di miseria spirituale, cattivo sapere, salute rovinata e nervi sovraccitati, rimase celata tanto allo sguardo suo quanto a quello di coloro che lo osservavano. Egli non era un uomo particolarmente buono, e ancor meno un uomo particolarmente saggio: ma *significava* qualcosa che in bontà e saggezza andava oltre la misura umana. La fede in lui

alimentava la fede nel divino e nel miracoloso, in un senso religioso dell'intera esistenza, in un imminente ultimo giorno del giudizio. Nello sfolgorio vespertino di un sole da fine del mondo, che splendeva sui popoli cristiani, la figura del santo crebbe fino a diventare immane: anzi giunse a tale altezza che persino nel nostro tempo, che non crede più in Dio, ci sono ancora pensatori che credono nei santi.

Va da sé che a questo disegno del santo, che è stato abbozzato in base alla media dell'intera specie, si può opporre più di un disegno che potrebbe suscitare un sentimento più piacevole. Da quella categoria emergono singole eccezioni, sia per una grande dolcezza e amore degli uomini, sia per il fascino di un'eccezionale forza d'azione; altri sono attraenti in sommo grado, perché certe false idee riversano torrenti di luce su tutto il loro essere: come è il caso per esempio del celebre fondatore del Cristianesimo, che si ritenne il figlio unigenito di Dio e perciò si sentì immune dal peccato; sicché con una presunzione – che non si deve giudicare troppo duramente, perché tutta l'antichità pullula di figli di Dio – raggiunse la stessa meta, il sentimento di piena innocenza, di completa irresponsabilità, che oggi ognuno può procurarsi con la scienza. Allo stesso modo non ho tenuto conto dei santi indiani, che stanno a un gradino intermedio fra il santo cristiano e il filosofo greco, e pertanto non rappresentano un tipo puro: la conoscenza, la scienza – nella misura in cui esse esistevano – l'elevazione al di sopra degli altri uomini, attraverso la disciplina e l'educazione del pensiero, furono richieste dai buddhisti come segno di santità, allo stesso modo in cui le stesse qualità vengono negate e bollate nel mondo cristiano come segno di non santità.

1. Cfr. FP 5[163] primavera-estate 1875, 18[33] settembre 1876.

2. La conoscenza è affanno: coloro che più sanno / Sul fatai vero più patir dovranno, / L'albero della conoscenza non è quello della vita. Cfr. Byron, *Manfredi*, I, 1.

3. A che tormenti un animo impari con problemi eterni? Perché non ci sdraiamo sotto quest'alto platano o sotto questo pino? Cfr. Orazio, *Odi*, II, 11, 11-14.

4. Cfr. FP 19[100] ottobre-dicembre 1876.

5. Da *Kophtisches Lied* (Canzone corta). Cfr. Goethe, *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*, Stuttgart-Augsburg 1855-1858, Cotta, vol. I, p. 103 (BN).

6. John Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden* [La nascita della civiltà e lo stato primitivo del genere umano, illustrato attraverso la vita interiore ed esteriore dei selvaggi], Jena 1875, p. 239 (BN).

7. Nietzsche provò questo sentimento udendo una mattina le campane a Rosenlaubad, come



attesta egli stesso.

8. Nel manoscritto per la stampa c'era «i Romani».

9. Cfr. FP 19[57] ottobre-dicembre 1876.

10. Cfr. FP 19[64] ottobre-dicembre 1876.

11. Nietzsche si riferisce a un passo di *Denken und Wirklichkeit* (pensiero e realtà) di African Spir, cit., vol. I, p. 312, nota.

12. Cfr. FP 23 [104] primavera-estate 1877.

13. La teologia liberale contro la quale Franz Overbeck aveva polemizzato nel suo *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*, Leipzig 1873 (BN).

14. Cfr. Georg Christoph Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Göttingen 1867, vol. I, p. 83 (BN).

15. La Rochefoucauld: «*Si on croit aimer sa maitresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé*». *Ré flexions...*, cit., ccclxxiv, p. 77.

16. Cfr. Note 23 e 25.

17. Cfr. FP 22[20], primavera-estate 1877.

18. Cfr. FP 22[20], primavera-estate 1877.

19. Cfr. FP 23[23], 23[65] primavera-estate 1877.

20. Cfr. FP 24[67] estate 1877.

21. Cfr. Pedro Calderón de la Barca, *La vita è sogno*, I, 2. Cfr. anche GT, 3.

22. Cfr. Empedocle (Diels-Kranz), fr. 17, 1-8; 26, 1-7; 35, 1-6; 36; 66; 121, 4; 128, 1-3.

23. Nietzsche ha insistito su questo intreccio di voluttà, religione e crudeltà. L'esempio più imponente è la citazione del passo di Tertulliano in GM, prima dissertazione, 15.

24. Cioè l'interpretazione che collega l'esistenza della Bibbia alla rivelazione, fondata sul punto di vista spirituale della gnosi.

PARTE QUARTA

DELL'ANIMA DEGLI ARTISTI E DEGLI SCRITTORI

1451

*Il perfetto non sarebbe divenuto.* Noi siamo abituati, per ogni cosa perfetta, a trascurare la questione del divenire e ad allietarci di ciò che ci sta davanti, come se fosse sorto dalla terra per un colpo di bacchetta magica. Probabilmente ci troviamo qui ancora sotto l'influsso di un antichissimo sentimento mitologico. Per noi è *quasi* (per esempio in un tempio greco come quello di Paestum) come se un mattino un dio avesse costruito giocando, con tali enormi blocchi, la sua casa; altre volte, come se, per magia, un'anima fosse stata improvvisamente trasformata in un masso e ora volesse parlare attraverso di esso. L'artista sa che la sua opera ottiene pieno effetto solo quando suscita la fede in un'improvvisazione, in una miracolosa istantaneità della nascita; e dunque seconda bene quest'illusione e introduce nell'arte quegli elementi di inquietudine entusiastica, di disordine brancolante alla cieca, di sogno vigile all'inizio della creazione, come mezzi di inganno, per disporre l'anima dello spettatore o dell'ascoltatore in modo tale che essa creda all'improvviso scaturire del perfetto. La scienza dell'arte deve, come è naturale, opporsi nel modo più reciso a quest'illusione e additare i falsi giudizi e le cattive abitudini dell'intelletto, a cagione di cui esso cade nella rete dell'artista.

146

*Il senso della verità nell'artista.* L'artista ha, riguardo alla conoscenza della verità, una moralità più debole del pensatore: egli non vuole a nessun costo farsi privare delle interpretazioni che alla vita conferiscono splendore e profondità, e si ribella contro metodi e ri sultati freddi e schietti. In apparenza egli lotta per la superiore dignità e importanza dell'uomo; in verità non vuole rinunciare a quelle che sono le premesse *più efficaci* della propria arte, cioè al

fantastico, al mitico, all'incerto, all'estremo, al senso del simbolico, alla sopravvalutazione della persona, alla fede che il genio sia qualcosa di miracoloso: egli ritiene dunque il perdurare della sua specie di creazione più importante della dedizione scientifica al vero in ogni forma, per spoglio che possa apparire.

147

*L'arte come evocatrice di morti.* L'arte esplica in linea secondaria il compito di conservare e benanche di ricolorire un po' concezioni spente, sbiadite; essa allaccia, quando assolve questo compito, un legame intorno a epoche diverse e ne fa ritornare gli spiriti. Per la verità è solo una vita di larva, come sopra delle tombe, quella che in tal modo sorge, oppure come il ritorno in sogno di cari morti; ma almeno per alcuni istanti l'antico sentimento si ridesta e il cuore pulsa con un ritmo ormai dimenticato. Ebbene, per questa generale utilità dell'arte, si deve perdonare all'artista che egli non figuri nei primi ranghi del rischiaramento e della progressiva, *virile educazione* dell'umanità: egli è rimasto per tutta la vita un fanciullo o un giovinetto e si è fermato al punto nel quale è stato colto dal suo impulso artistico; i sentimenti dei primi gradi della vita sono però, come si ammette, più vicini a quelli delle epoche passate che a quelli del secolo presente. Involontariamente il suo compito diventa quello di far ritornare bambina l'umanità; questa è la sua gloria e il suo limite.

1482

*I poeti come alternatori della vita.* I poeti, in quanto anch'essi vogliono alleviare la vita degli uomini, o distolgono lo sguardo dal penoso presente oppure, con una luce che fanno irraggiare dal passato, fanno acquistare al presente nuovi colori. Per poter far ciò, devono essere essi stessi per più rispetti esseri rivolti all'indietro, sicché possono essere utilizzati come ponti per epoche e concezioni affatto remote e per religioni e civiltà morenti o morte. Essi sono, propriamente, sempre e necessariamente *epigoni*. Comunque, circa i loro mezzi di alleviamento della vita, c'è da dire qualcosa di sfavorevole: essi calmano e sanano solo temporaneamente, solo per il momento; trattengono addirittura gli uomini dal lavorare a un reale miglioramento del loro stato, sopprimendo e scaricando con palliativi proprio la passione degli insoddisfatti, i quali spingono all'azione.

149

*Il lento dardo della bellezza.* La più nobile specie di bellezza è quella che non trascina a un tratto, che non scatena assalti tempestosi e inebrianti (una tale bellezza suscita facilmente nausea), ma che si insinua lentamente, che quasi inavvertitamente si porta via con sé e che un giorno ci si ritrova davanti in sogno, ma che alla fine, dopo aver a lungo con modestia giaciuto nel nostro cuore, si impossessa completamente di noi e ci riempie gli occhi di lacrime e il cuore di nostalgia. Di che abbiamo nostalgia alla vista della bellezza? Dell'essere belli: ci immaginiamo che molta felicità debba andare a ciò congiunta. Ma questo è un errore<sup>3</sup>.

150

*Vivificazione dell'arte.* L'arte solleva la testa dove le religioni si ritirano. Essa accoglie una quantità di sentimenti e stati d'animo prodotti dalla religione, se li ripone in cuore e diventa ora essa stessa più profonda, più piena d'anima, sicché può comunicare elevazione ed entusiasmo, ciò che prima non poteva ancora. La ricchezza, diventata fiume, del sentimento religioso, prorompe continuamente e vuole conquistarsi nuovi regni; ma i crescenti lumi hanno scosso i dogmi della religione e ispirato una radicale diffidenza: così, spinto dall'illuminismo fuori della sfera religiosa, il sentimento si riversa nell'arte; in singoli casi anche nella vita politica, anzi persino direttamente nella scienza. Dovunque nelle aspirazioni umane si scorge una più intensa e più cupa colorazione, si può supporre che vi siano rimasti attaccati terrori di spiriti, odori d'incenso e ombra di chiesa.

1514

*In che modo il metro abbellisce.* Il metro pone un velo sulla realtà; causa una certa artificiosità del dire e una certa impurità del pensare; con l'ombra che getta sul pensiero, ora nasconde, ora fa risaltare. Come l'ombra è necessaria per abbellire, così il «cupo» è necessario per rischiarare. L'arte rende tollerabile la vista della vita ricoprendola col velo del pensiero non puro.

1525

*Arte dell'anima brutta.* Si assegnano all'arte limiti troppo angusti, se si pretende che solo l'anima ordinata, moralmente equilibrata debba esprimersi in essa. Come nelle arti figurative, così anche nella musica e nella poesia c'è un'arte dell'anima brutta accanto all'arte dell'anima bella. E i più potenti effetti dell'arte, lo spezzare anime, il muovere pietre e l'umanizzare animali

sono riusciti di più forse proprio a quell'arte,

153

*L'arte fa il cuore pesante al pensatore.* Come sia forte il bisogno metafisico, e come da ultimo anche la natura si renda difficile il congedo da esso, lo si può rilevare dal fatto che, nello spirito libero, ancor dopo che egli si sia sbarazzato di ogni metafisica, i più alti effetti dell'arte producono facilmente una risonanza della corda metafisica da gran tempo ammutolita, anzi spezzata, come ad esempio quando egli, in un punto della nona sinfonia di Beethoven, sente di librarsi sopra la terra, in una cattedrale di stelle, con nel cuore il sogno *dell'immortalità*: sembra che tutte le stelle gli scintillino intorno e che la terra sprofondi sempre più in basso. Se egli diventa cosciente di questo stato, prova bene una profonda trafittura al cuore e sospira qualcuno che gli riporti l'amata perduta, la si chiami religione o metafisica. In tali momenti il suo carattere intellettuale viene messo alla prova.

154

*Giocare con la vita.* La leggerezza e la frivolezza della fantasia omerica erano necessarie per placare e controbilanciare temporaneamente l'animo eccessivamente passionale e l'intelligenza troppo acuta dei Greci. Quando in loro parla l'intelletto: come la vita appare allora aspra e crudele! Essi non si illudono, ma avvolgono di proposito la vita in un gioco di menzogne. Simonide consigliava ai suoi concittadini di prendere la vita come un gioco<sup>6</sup>; la serietà era loro troppo nota come dolore (la miseria degli uomini è infatti il tema sul quale gli dèi sentono cantare così volentieri), ed essi sapevano che solo attraverso l'arte la stessa miseria può diventare godimento. Ma, come castigo per tale modo di vedere, furono così afflitti dal gusto di favoleggiare, che divenne loro difficile, nella vita di ogni giorno, tenersi liberi da menzogna e finzione. Ogni popolo poeta ha un siffatto gusto della menzogna e in essa per di più ha anche l'innocenza. I popoli vicini lo sperimentarono a volte a loro disperazione.

155

*Credenza nell'ispirazione.* Gli artisti hanno interesse a che si creda alle illuminazioni improvvise, le cosiddette ispirazioni; quasi che l'idea dell'opera d'arte, del poema, il pensiero base di una filosofia scendessero a illuminarli dal cielo come un raggio di grazia. In verità la fantasia del buon artista o pensatore

produce continuamente cose buone, mediocri e cattive, ma il suo *giudizio*, altamente affinato ed esercitato, respinge, sceglie, annoda. Così ora, dai taccuini di Beethoven, si vede che egli ha composto le più belle melodie poco per volta e quasi trascegliendo da molteplici spunti. Chi scevera meno severamente e si abbandona volentieri alla memoria imitativa, potrà in certe circostanze divenire un grande improvvisatore; ma l'improvvisazione artistica rimane molto in basso rispetto al pensiero d'arte scelto con serietà e con sforzo. Tutti i grandi furono grandi lavoratori, instancabili non solo nell'inventare, ma anche nel respingere, vagliare, trasformare e ordinare.

156

*Ancora l'ispirazione.* Quando la forza creativa è rimasta per un certo tempo ingorgata e da un ostacolo le è stato impedito di defluire, essa finisce per straripare così improvvisamente, come se avesse luogo un'ispirazione immediata, senza precedente travaglio interiore, cioè un miracolo. Ciò costituisce la nota illusione, al cui perdurare, come s'è detto, è un po' troppo legato l'interesse di tutti gli artisti. Il capitale si è appunto solo *accumulato*, non è caduto a un tratto dal cielo. Tale apparente ispirazione esiste del resto anche altrove, per esempio nel campo della bontà, della virtù, del vizio.

157

*I dolori del genio e il loro valore.* Il genio artistico vuol recare gioia, ma quando sta a un livello molto alto, facilmente gli manca chi ne goda; esso offre cibi, che però nessuno vuole. Ciò gli conferisce un *pathos* in certi casi ridicolo-commovente; poiché in fondo egli non ha alcun diritto di costringere gli uomini al piacere. Il suo piffero suona, ma nessuno vuol danzare: può ciò essere tragico? Forse sì. Alla fine, in compenso di tale privazione, trova nella creazione più piacere che non ne trovino, in tutte le altre forme di attività, gli altri uomini. Si reputano esagerati i suoi dolori, perché il tono del suo lamento è più alto, la sua bocca è più eloquente; e *talvolta* i suoi dolori sono veramente molto grandi, ma solo perché la sua ambizione, le sua invidia sono così grandi. Il genio della conoscenza, come Keplero e Spinoza, non è di solito così smanioso e non fa, dei suoi dolori e privazioni, in realtà maggiori, un tal caso. Esso può con maggior sicurezza contare sulla posterità e sbarazzarsi del presente; mentre un artista che fa ciò, giuoca sempre un gioco disperato, per il quale deve venirgli male al cuore. In rarissimi casi – quando cioè nello stesso individuo si fondono il genio del creare e del conoscere e il genio morale – ai suddetti dolori si aggiunge ancora quella specie di sofferenze, che sono da

ritenere le più strane eccezioni del mondo: i sentimenti extra e sovra-personali, rivolti a un popolo, all'umanità, all'intera civiltà e a ogni esistenza dolorante: i quali attingono il loro valore dal fatto di essere collegati a conoscenze particolarmente difficili e astruse (di per sé la compassione vale poco). Ma quale criterio, quale bilancia d'oro c'è per misurare la loro genuinità? Non è quasi d'obbligo la diffidenza verso tutti quelli che *parlano* di nutrire sentimenti di questa specie?

1587

*Destino della grandezza.* A ogni grande apparizione segue la decadenza, specie nel dominio dell'arte.\* Il modello dell'uomo grande spinge le nature vane all'imitazione esteriore o all'esagerazione; inoltre tutti i grandi ingegni recano in sé il destino di soffocare molte forze e germi più deboli e di fare, per così dire, il deserto nella natura circostante. Il caso più felice nello sviluppo di un'arte è quello in cui più geni si tengono reciprocamente a freno; in questa lotta viene di solito concessa aria e luce anche alle nature più deboli e delicate.

1598

*Pericolosa per l'artista l'arte.* Quando l'arte afferra con forza un individuo, lo sospinge poi indietro a concezioni di tempi in cui l'arte fioriva nel modo più rigoglioso, essa ha allora un effetto regressivo. L'artista si abbandona sempre più alla venerazione delle emozioni improvvise, crede in dèi e demoni, anima la natura, odia la scienza, diviene mutevole nei suoi stati d'animo come gli uomini dell'antichità e brama uno sconvolgimento di tutti i rapporti che non sono favorevoli all'arte, e ciò con l'irruenza e l'irragionevolezza di un fanciullo. Ora l'artista è già di per sé un essere rimasto indietro, dato che si è fermato al gioco, che è proprio della giovinezza e della fanciullezza: a ciò si aggiunge ancora che egli a poco a poco assume regressivamente una forma di altri tempi. Da ultimo ne nasce un violento antagonismo fra lui e i suoi contemporanei, che ha una fine triste; così come, a quanto narrano gli antichi, Omero ed Eschilo finirono col vivere e morire in melanconia.

1609

*Uomini creati.* Quando si dice che il drammaturgo (e l'artista in genere) crea veramente caratteri, ci si abbandona a una bella illusione ed esagerazione, nella cui esistenza e diffusione l'arte celebra uno dei suoi trionfi involontari e, per così dire, eccessivi. In realtà noi non comprendiamo molto di un vero

uomo vivo e generalizziamo molto superficialmente, quando gli attribuiamo questo o quel carattere. Ora il poeta corrisponde a questa nostra *assai imperfetta* posizione rispetto all'uomo, facendo diventare uomini (in questo senso «creando») abbozzi tanto *superficiali*, quanto è superficiale la nostra conoscenza degli uomini. C'è molto abbaglio per questi caratteri creati dagli artisti; essi non sono affatto corposi prodotti della natura, bensì, a somiglianza degli uomini dipinti, sono un po' troppo sottili, non sopportano di essere guardati da vicino. Quando poi si dice che il carattere dell'uomo vivo ordinario si contraddice frequentemente e che quello creato dal drammaturgo è il modello che la natura ha tenuto presente, si afferma una cosa completamente falsa. Un uomo reale è in tutto e per tutto qualcosa di *necessario* (anche in quelle cosiddette contraddizioni), ma noi non sempre conosciamo questa necessità. L'uomo inventato, il fantasma, vuole significare qualcosa di necessario, ma solo agli occhi di quelli che intendono anche un uomo reale solo secondo una rozza e innaturale semplificazione: sicché un paio di tratti forti, spesso ripetuti, con molta luce sopra e molta ombra e penombra intorno, soddisfano completamente le loro esigenze. Essi sono, cioè, subito pronti a trattare il fantasma come uomo reale e necessario, perché sono avvezzi a prendere, nell'uomo reale, un fantasma, un'ombra, un'arbitraria abbreviazione per il tutto. Che poi il pittore e lo scultore esprimano l'«idea» dell'uomo, è vana fantasticheria e inganno dei sensi: si è tiranneggiati dall'occhio, se si dice una cosa simile, perché quest'ultimo, anche del corpo umano, vede solo la superficie, la pelle, mentre il corpo interno fa altrettanto parte dell'idea. L'arte figurativa vuol rendere visibili i caratteri epidermici; l'arte poetica adopera la parola allo stesso scopo, essa disegna il carattere nel suono. L'arte muove dalla naturale *ignoranza* dell'uomo circa la sua intima essenza (come corpo e carattere): essa non è fatta per i fisici e per i filosofi.

*Sopravvalutazione di sé nel credere ad artisti e filosofi.* Noi tutti crediamo che la bontà di un'opera d'arte, di un artista, sia dimostrata quando egli ci prende, ci scuote; ma allora dovrebbe prima essere dimostrata la *nostra bontà* di giudizio e di sentimento: il che non è. Chi nel campo delle arti figurative ha rapito ed estasiato più di Bernini, chi ha influito più potentemente di quel retore<sup>10</sup>che, dopo Demostene, introdusse lo stile asiatico e lo portò a dominare per due secoli? Questo dominio per secoli interi non dimostra nulla della bontà e durevole validità di uno stile; perciò non bisogna essere troppo sicuri della propria fiducia in un qualsiasi artista: questa infatti non è soltanto la fede nella veracità del nostro sentimento, ma anche la fede nell'infallibilità del nostro



giudizio, mentre giudizio o sentimento o anche tutt'e due possono essere di natura troppo grossolana o troppo delicata, esagerati o rozzi. Anche gli effetti benefici e edificanti di una filosofia o di una religione non dimostrano niente circa la loro verità: tanto poco quanto la felicità, che il folle gode per la sua idea fissa, dimostra qualcosa circa la ragionevolezza di quest'idea.

*Culto del genio per vanità.* Poiché pensiamo bene di noi, ma non ci aspettiamo affatto da noi di poter mai fare lo schizzo di un quadro di Raffaello o di scrivere una scena come quella di un dramma di Shakespeare, ci persuadiamo che la capacità di fare ciò sia cosa immensamente meravigliosa, un caso rarissimo, oppure, se sentiamo ancora religiosamente, una grazia dall'alto. Così la nostra vanità, il nostro amor proprio favoriscono il culto del genio; perché, solo quando è pensato lontanissimo da noi, come un *miraculum*, il genio non ferisce (persino Goethe, l'uomo senza invidia, chiamò Shakespeare la sua stella dell'altezza più lontana; al qual proposito si può trebbe citare il verso: «Le stelle, non si desiderano»)<sup>11</sup>. Ma, prescindendo da quei suggerimenti della nostra vanità, l'attività del genio non appare affatto come qualcosa di sostanzialmente diverso dall'attività dell'inventore meccanico, dello studioso di astronomia o di storia, del maestro di tattica. Tutte queste attività si spiegano, se ci si rappresenta uomini il cui pensiero è attivo in una determinata direzione, che utilizzano come materiale tutto, che osservano continuamente la loro vita interiore e quella altrui, che scorgono dappertutto modelli e stimoli, che non si stancano mai di combinare i loro mezzi. Anche il genio non fa nient'altro che imparare, prima a porre le pietre e poi a costruire, che cercar sempre materiale e plasmarlo continuamente. Ogni attività dell'uomo è complicata fino a sbalordire, non solo quella del genio: ma nessuna è un «miracolo». Da dove viene dunque la credenza che solo nell'artista, nell'oratore e nel filosofo ci sia genio? che solo essi abbiano «intuizione»? (col che si attribuisce loro una specie di lente miracolosa, attraverso la quale essi scrutano direttamente l'«essere»!). Evidentemente gli uomini parlano di genio solo là dove gli effetti del grande intelletto sono per loro più piacevoli ed essi, dal canto loro, non vogliono provare invidia. Dire qualcuno «divino» significa: «qui non abbiamo bisogno di gareggiare». Poi: ogni cosa finita, perfetta, viene ammirata; ogni cosa in divenire, sottovalutata. Ora nell'opera dell'artista nessuno può vedere come essa sia *divenuta*; questo è il suo vantaggio, perché ovunque si possa vedere il divenire, ci si raffredda alquanto. La compiuta arte dell'esposizione respinge ogni pensiero circa il divenire; essa tiranneggia come perfezione presente. Perciò gli artisti della

rappresentazione sono considerati geniali per eccellenza e non lo sono invece gli uomini di scienza. In verità quella stima e questa sottovalutazione sono soltanto una puerilità della ragione.

163<sup>12</sup>

*La serietà del mestiere.* Non parlate di doni naturali, di talenti innati! Si possono nominare grandi uomini di ogni specie, che furono poco dotati. Ma essi *acquistarono* grandezza, divennero «geni» (come si dice), con qualità della cui mancanza non parla volentieri nessuno che ne sia consapevole: avevano tutti quella solida serietà di mestiere, che impara a formare perfettamente le parti prima di osar comporre un gran tutto; a tal fine prendevano tempo, perché provavano un piacere maggiore nel far bene il piccolo, il secondario, che nel mirare all'effetto di un insieme abbagliante. La ricetta, per esempio, per diventare un buon novelliere, è facile a darsi, ma l'esecuzione presuppone qualità su cui si suol passar sopra quando si dice: «Io non ho abbastanza talento». Si provi a fare cento e più abbozzi di novelle, ciascuno non più lungo di due pagine, ma di tale chiarezza che ogni parola sia in esso necessaria; si scrivano ogni giorno aneddoti, finché non si impari a trovare la loro forma più pregnante, più efficace; si sia instancabili nel raccogliere e dipingere tipi e caratteri umani; si racconti soprattutto il più spesso possibile e si ascolti raccontare, con occhio e orecchio attenti all'effetto prodotto sugli altri presenti, si viaggi come un pittore paesaggista e disegnatore di costumi, si estraiga dalle singole scienze tutto ciò che produce effetti artistici quando è ben presentato, si rifletta infine sui motivi delle azioni umane, non si disegni alcuna indicazione per istruirsi in questo campo e si faccia giorno e notte collezione di cose siffatte. In questa molteplice esercitazione si lascino passare una decina d'anni; ciò che poi viene creato in laboratorio può uscire anche alla luce del sole. Ma come fanno i più? Non cominciano con la parte, bensì col tutto. Hanno magari una volta la mano felice, destano attenzione e fanno da allora in poi cose sempre peggiori, per buoni, naturali motivi. Qualche volta, quando mancano ragione e carattere per formare un tal programma di vita, subentrano al loro posto il destino e la necessità, e guidano il futuro maestro passo passo attraverso tutte le condizioni del suo mestiere.

164<sup>13</sup>

*Pericolo e guadagno nel culto del genio.* La credenza in spiriti grandi, superiori, fecondi è ancora, non necessariamente ma molto spesso, legata a quella superstizione in tutto o in parte religiosa, per la quale quegli spiriti

sarebbero di origine sovrumana e possiederebbero certi poteri miracolosi, per mezzo dei quali acquisterebbero le loro conoscenze per via tutta diversa dagli altri uomini. Si attribuisce loro invero una visione immediata dell'essenza del mondo, come attraverso un buco nel manto dell'apparenza, e si crede che grazie a tale miracolosa, profetica visione, essi possano comunicare, senza la fatica e il rigore della scienza, qualcosa di definitivo e di decisivo sull'uomo e sul mondo. Fin quando nel dominio della conoscenza il miracolo troverà ancora dei credenti, si può forse concedere che per i credenti stessi ne risulterà un'utilità, in quanto essi, con la loro incondizionata subordinazione ai grandi spiriti, procurano al proprio spirito, nel periodo dello sviluppo, la migliore scuola e disciplina. Invece è per lo meno dubbio che la superstizione del genio, dei suoi privilegi e dei suoi poteri speciali, sia di utilità per il genio stesso, quando si radica in lui. È in ogni caso un sintomo pericoloso, il fatto che l'uomo venga colto da quel brivido di fronte a se stesso, sia che si tratti del famoso brivido cesareo, sia che si tratti del brivido del genio, che qui si considera; il fatto che l'odore di sacrificio, che viene giustamente offerto soltanto a un Dio, penetri nel cervello del genio, sicché egli comincia a oscillare e a tenersi per qualcosa di sovrumano. Le lente conseguenze ne sono: il senso dell'irresponsabilità, di diritti eccezionali, la convinzione di concedere una grazia per il solo fatto di avere rapporti con gli altri, una folle rabbia se qualcuno tenta di paragonarlo agli altri o addirittura di giudicarlo inferiore e di mettere in luce le manchevolezze della sua opera<sup>14</sup>. Per il fatto che egli cessa di esercitare la critica contro se stesso, le penne maestre finiscono col cadergli dal piumaggio l'una dopo l'altra: quella superstizione intacca le radici della sua forza e può fare di lui persino un ipocrita, una volta che la sua forza lo abbia abbandonato. Per i grandi spiriti stessi è dunque probabilmente più utile venire in chiaro circa la propria forza e l'origine di essa, cioè comprendere quali qualità puramente umane siano confluite in loro e quali felici circostanze vi si siano aggiunte; quindi, da un lato, una perseverante energia, la risoluta dedizione a scopi particolari, un grande coraggio personale; dall'altro, la fortuna di un'educazione che ha offerto per tempo i migliori maestri, modelli e metodi. Certo, se il loro fine è di produrre *l'effetto* più grande possibile, la mancanza di *chiarezza* su se stessi e quell'aggiunta di una mezza follia hanno sempre fatto molto; giacché in loro si è in ogni tempo ammirata e invidiata proprio quella forza, per la quale rendono gli uomini privi di volontà e li spingono all'illusione che davanti a loro marcino guide soprannaturali. Infatti eleva ed entusiasma gli uomini, il credere qualcuno in possesso di forze soprannaturali: in tal senso la follia ha recato, come dice Platone, i più grandi benefici agli uomini. In certi rari casi questo elemento di follia può essere stato il saldo tessuto connettivo di una tal natura, eccessiva sotto ogni rispetto;

anche nella vita degli individui le fissazioni, che di per sé sono veleno, hanno spesso il valore di rimedi; tuttavia in ogni «genio» che crede alla sua divinità il veleno finisce per rivelarsi a misura che il «genio» diventa vecchio: si ricordi ad esempio Napoleone, la cui personalità, certo proprio grazie alla sua fede in se stesso e nella sua stella e al disprezzo degli uomini da essa derivante, crebbe fino alla possente unità che lo innalza al di sopra di tutti gli uomini moderni, e in cui però da ultimo questa stessa fede si trasformò in un fatalismo quasi folle, lo privò del suo sguardo rapido e acuto e divenne la causa della sua rovina.

165

*Il genio e il vuoto.* Fra gli artisti proprio le teste originali, che attingono da se stesse, possono in certe circostanze produrre cose affatto vuote e insipide, mentre le nature più dipendenti, i cosiddetti talenti, nei quali abbondano i ricordi di un'infinità di cose buone, producono anche in stato di debolezza cose passabili. Gli originali, invece, se sono abbandonati da se stessi, non trovano alcun aiuto nella memoria e perciò diventano vuoti.

166

*Il pubblico.* Dalla tragedia il popolo non desidera propriamente niente altro se non essere ben bene commosso, per potersi fare per una volta un bel pianto; l'artista invece, che vede la nuova tragedia, prova piacere alle ingegnose invenzioni e agli artifici tecnici, alla trattazione e distribuzione della materia, al nuovo impiego di motivi vecchi e di vecchi pensieri. La sua posizione è la posizione estetica nei confronti dell'opera d'arte, quella del creatore; la prima, con esclusivo riguardo al contenuto, è quella del popolo. Di colui che sta in mezzo non è a parlare, egli non è né popolo né artista e non sa che cosa vuole: quindi anche il suo piacere è confuso e di poco conto.

167

*Educazione artistica del pubblico.* Se lo stesso motivo non viene trattato in cento modi da diversi maestri, il pubblico non impara a elevarsi al di sopra dell'interesse per il contenuto; ma da ultimo comprenderà e godrà persino le sfumature, le delicate, nuove invenzioni nella trattazione di questo motivo, quando cioè conoscerà da lungo tempo quel motivo per numerose elaborazioni e non sentirà più in esso alcuno stimolo di novità, di eccitamento.

*L'artista e il suo seguito devono tenere il passo.* Il progresso da un grado di stile all'altro deve essere così lento, che non solo gli artisti, ma anche gli ascoltatori e gli spettatori facciano questo progresso e si rendano esattamente conto di ciò che accade. Altrimenti si apre a un tratto quel grande abisso fra l'artista che crea le sue opere a remota altezza e il pubblico, che non può più giungere a quell'altezza e finisce col discendere malcontento ancor più in basso. Perché, quando l'artista non eleva più il suo pubblico, questo sprofonda rapidamente, precipitando tanto più in basso e tanto più pericolosamente, quanto più in alto il genio l'aveva portato, simile all'aquila, dai cui artigli la tartaruga innalzata alle nubi ha la disgrazia di cadere.

*Origine del comico.* Quando si considera che per varie centinaia di migliaia di anni l'uomo fu un animale in sommo grado accessibile alla paura, e che ogni fatto improvviso e inaspettato gli imponeva di tenersi pronto a lottare e magari a morire; anzi che anche più tardi, nei rapporti sociali, ogni sicurezza fu basata su ciò che era scontato e tradizionale nel modo di pensare e di agire, non ci si può meravigliare del fatto che, per ogni parola e atto repentini e inattesi, quando sopraggiungano senza pericolo o danno, l'uomo prenda baldanza, trapassi nel contrario della paura: l'essere raggomitolato su se stesso e tremante di paura si rialza, si distende – l'uomo ride. Questo passaggio da momentanea paura a baldanza di breve durata si chiama il *comico*. Per contro nel fenomeno del tragico l'uomo trapassa rapidamente da una grande e durevole baldanza a una grande angoscia; dato però che fra i mortali la grande e durevole baldanza è molto più rara delle occasioni di angoscia, nel mondo c'è molto più comico che tragico; si ride molto più spesso che non si sia sconvolti.

*Ambizione da artisti.* Gli artisti greci, per esempio i tragici, poetavano per vincere; tutta la loro arte non è pensabile senza gara: la buona Eris esiodea<sup>15</sup>, l'ambizione, dava ali al loro genio. Ora quest'ambizione esige innanzitutto che la loro opera avesse la massima eccellenza ai *loro stessi occhi*, così come essi cioè intendevano l'eccellenza, senza riguardi a un gusto dominante e all'opinione generale circa l'eccellenza di un'opera d'arte; e così Eschilo ed Euripide rimasero per lungo tempo senza successo, finché non si furono *educati* giudici d'arte che valutassero la loro opera in base ai criteri da loro stessi stabiliti. In tal modo essi cercano di ottenere la vittoria sui loro rivali in

base alla loro stessa valutazione, davanti al loro stesso tribunale, vogliono essere veramente più eccellenti; poi cercano il consenso esterno a questa loro valutazione, una conferma del loro giudizio. Ambire onori significa qui «farsi superiori e desiderare che anche in pubblico appaia così». Se la prima cosa manca e viene tuttavia desiderata la seconda, si parla di *vanità*. Se manca la seconda e non se ne sente la mancanza, si parla di *fieratezza*.

171<sup>16</sup>

*Il necessario nell'opera d'arte.* Quelli che parlano tanto della necessità nell'opera d'arte esagerano, se sono artisti, *in maiorem artis gloriam*, oppure, se sono profani, per ignoranza. Le forme di un'opera d'arte, che fanno parlare i pensieri di questa, che sono quindi il suo modo di parlare, hanno sempre qualcosa di facoltativo, come ogni specie di lingua. Lo scultore può aggiungere o tralasciare molti piccoli tratti: così pure l'interprete, sia egli un attore o, nel campo della musica, un virtuoso o un direttore d'orchestra. Questi molti piccoli tratti e affinamenti oggi gli fanno piacere, domani no, sono lì più per l'artista che per l'arte, perché anch'egli ha bisogno, in mezzo alla severità e all'autodisciplina che l'espressione del pensiero fondamentale richiede da lui, di zuccherini e giocattoli per non diventare arcigno.

172<sup>17</sup>

*Far dimenticare il maestro.* Il pianista che esegue l'opera di un maestro avrà sonato nel modo migliore se avrà fatto dimenticare il maestro e se sarà parso che abbia raccontato una storia della sua vita o che abbia proprio allora vissuto qualcosa. Certo: se egli non è nulla di significativo, tutti malediranno la loquacità con la quale ci avrà raccontato della sua vita. Deve quindi sapersi accaparrare la fantasia dell'ascoltatore. Con ciò si spiegano d'altra parte tutte le debolezze e follie del «virtuosismo».

173

*Corriger la fortune.* Nella vita dei grandi artisti vi sono casi maligni, che per esempio costringono il pittore a schizzare solo come fuggitivo pensiero il suo quadro più importante, e che per esempio costrinsero Beethoven a lasciarci in varie, grandi sonate (come nella grande sonata in si maggiore) solo l'insufficiente riduzione per pianoforte di una sinfonia. Qui l'artista posteriore deve cercare di correggere successivamente la vita dei grandi: cosa che farebbe per esempio chi, come maestro di tutti gli effetti d'orchestra, suscitasse per noi

alla vita quella sinfonia votata alla morte apparente del pianoforte.

174

*Rimpicciolire.* Molte cose, avvenimenti o persone, non sopportano di essere trattati in scala ridotta. Non si può ridurre il gruppo del Laocoonte a una figurina-ninnolo; per esso necessita la grandezza. Ma molto più raro è che qualcosa di piccolo per natura sopporti di essere ingrandito; perciò ai biografi riuscirà sempre più facile presentare come piccolo un grand'uomo che come grande uno piccolo.

175

*Sensualità nell'arte contemporanea.* Oggi gli artisti sbagliano spesso i loro calcoli, quando mirano con le loro opere a ottenere effetti sensuali; perché i loro spettatori o ascoltatori non hanno più sensi pieni e cadono, del tutto contro l'intenzione dell'artista, attraverso la sua opera d'arte, in una «santità» del sentimento, che è parente prossima della noia. La loro sensualità comincia forse proprio là dove termina quella dell'artista, essi si incontrano cioè al massimo in un punto solo.

176

*Shakespeare come moralista.* Shakespeare ha molto meditato sulle passioni e ha anche avuto, per il suo temperamento, assai facile accesso a molte di esse (i drammaturghi sono in genere uomini alquanto cattivi). Ma egli non sapeva, come Montaigne, parlare di esse, e pose invece le osservazioni *sopra* le passioni in bocca a personaggi appassionati: il che veramente è contro natura, ma rende i suoi drammi così densi di pensiero, da fare apparire vuoti tutti gli altri e da suscitare facilmente una generale avversione contro di loro. Le sentenze di Schiller (alla cui base stanno quasi sempre idee false o insignificanti) sono appunto sentenze da teatro e producono come tali un effetto molto forte, mentre le sentenze di Shakespeare fanno onore al suo modello Montaigne e contengono in forma concisa pensieri serissimi, ma perciò troppo lontani e sottili agli occhi del pubblico dei teatri, cioè sono inefficaci.

177

*Farsi ben udire.* Non bisogna solo saper suonare bene, ma anche sapersi far ben udire. Il violino in mano al più gran maestro emette solo un pigolio,

quando la sala è troppo grande; allora si può confondere il maestro con un qualsiasi strimpellatore.

178

*L'incompleto come ciò che è efficace.* Come le figure in rilievo agiscono Così fortemente sulla fantasia per il fatto di volere uscire, per così dire, dalla parete e, trattenute da qualche parte, di arrestarsi improvvisamente, così l'esposizione incompleta – al modo del rilievo – di un pensiero, di un'intera filosofia, è talora più efficace dell'esposizione esauriente: si lascia di più al lavoro di chi guarda, questi viene spinto a continuare e a compiere col pensiero ciò che gli si staglia davanti in così forte chiaroscuro, e a superare egli stesso quell'ostacolo che le aveva fino allora impedito di balzar fuori compiutamente.

179

*Contro gli atteggiamenti originali.* Quando l'arte si veste del panno più liso, la si riconosce meglio come arte.

180

*Spirito collettivo.* Un buono scrittore non ha soltanto il suo spirito, ma anche quello dei suoi amici.

181

*Doppio misconoscimento.* La sventura degli scrittori chiari e acuti è che li si prende per superficiali e perciò non li si degna di sforzo alcuno: e la fortuna di quelli oscuri è che il lettore si affatica su di loro e ascrive a loro merito la gioia che la sua diligenza gli procura.

182

*Relazione con la scienza.* Non hanno reale interesse per una scienza tutti quelli che cominciano a riscaldarsi per essa solo dopo avervi fatto essi stessi delle scoperte.

183

*La chiave.* Quell'unico pensiero nel quale, fra le risa e il sarcasmo dei mediocri, un uomo valente ripone valore, è per lui la chiave di segreti tesori,



mentre per quelli non è che un pezzo di ferro vecchio.

184

*Intraducibile.* Non è né il meglio né il peggio di un libro, ciò che in esso è intraducibile.

185

*Paradossi dell'autore.* I cosiddetti paradossi dell'autore, di cui un lettore si scandalizza, spesso non stanno affatto nel libro dell'autore, bensì nella testa del lettore.

186

*Spirito.* Gli autori più spiritosi producono il sorriso più impercettibile.

187<sup>18</sup>

*L'antitesi.* L'antitesi è la porta stretta per la quale l'errore si insinua più volentieri per giungere alla verità.

188<sup>19</sup>

*I pensatori come stilisti.* La maggior parte dei pensatori scrive male, perché ci comunica non solo i suoi pensieri, ma anche l'atto di pensare i pensieri.

189

*Pensieri in poesia.* Il poeta conduce solennemente i suoi pensieri sul cocchio del ritmo: di solito perché non sanno andare a piedi.

190

*Peccato contro lo spirito del lettore.* Quando l'autore rinnega il suo talento solo per farsi pari al lettore, commette l'unico peccato mortale che quello, se ne ha sentore, non gli perdonerà mai. A parte ciò, si può dire dell'uomo ogni cosa cattiva: ma nel modo *come* la si dice, bisogna saper consolare di nuovo la sua vanità.

191

*Limiti dell'onestà.* Anche allo scrittore più onesto scappa una parola di troppo, quando vuole arrotondare un periodo.

192<sup>20</sup>

*L'autore migliore.* L'autore migliore sarà quello che si vergognerà di diventare scrittore.

193

*Legge draconiana contro gli scrittori.* Si dovrebbe considerare uno scrittore come un malfattore che solo in rarissimi casi merita l'assoluzione o la grazia: questo sarebbe un rimedio contro il dilagare dei libri.

194

*I buffoni della cultura moderna.* I buffoni delle corti medievali corrispondono ai nostri scrittori d'appendice; è la stessa categoria di uomini, ragionevoli a metà, spiritosi, esagerati, sciocchi, fatti talvolta solo per mitigare con trovate e con chiacchiere il *pathos* di uno stato d'animo e per impedire, con il loro chiasso, di sentire la troppo grave e solenne campana dei grandi avvenimenti; una volta al servizio dei principi e dei nobili, oggi al servizio dei partiti (così come nel senso di partito o nella disciplina di partito sopravvive ancora oggi una buona parte del vecchio servilismo nei rapporti fra il popolo e il principe). Ma tutta la categoria dei letterati moderni è molto vicina agli scrittori d'appendice, essi sono i «buffoni della cultura moderna», che si giudicano più mitemente quando non li si ritiene del tutto responsabili. Considerare lo scrivere una professione per la vita, dovrebbe giustamente essere reputato una specie di follia.

195

*Seguendo i Greci.* Alla conoscenza è attualmente di grande ostacolo il fatto che, per una secolare esagerazione del sentimento, tutte le parole siano diventate fumose e tronfie. Il superiore grado di civiltà, che si pone sotto l'imperio (anche se non sotto la tirannia) della conoscenza, richiede una grande sobrietà di sentimento e una forte concentrazione di tutte le parole; e in ciò i Greci ci hanno preceduti nell'età di Demostene. L'eccessiva tensione caratterizza tutti gli scritti moderni; e persino quando sono scritti con semplicità, le parole vengono in essi *sentite* ancora troppo eccentricamente. Severa meditazione, concisione, freddezza, semplicità, finanche spinte di

proposito al limite estremo, in genere riservatezza del sentimento e taciturnità – qui solo è il rimedio. Del resto questa maniera fredda di scrivere e di sentire è oggi, come contrasto, assai seducente: e in ciò si nasconde veramente un nuovo pericolo. Poiché il freddo acuto è uno stimolante esattamente come un alto grado di calore.

196

*Buoni narratori, cattivi interpreti.* Spesso nei buoni narratori un'ammirevole sicurezza e coerenza psicologica, nella misura in cui queste possono manifestarsi attraverso le azioni dei loro personaggi, sta in un contrasto addirittura ridicolo con l'imperizia del loro pensiero psicologico: sicché la loro cultura appare in un momento tanto eccezionalmente alta, quanto in un altro deplorabilmente bassa. Troppo spesso accade che essi interpretino i loro stessi eroi e le loro azioni in modo manifestamente *falso* – su ciò non v'è dubbio, per quanto la cosa suoni inverosimile. Il più grande pianista ha forse meditato solo scarsamente sulle condizioni tecniche e la specifica capacità e incapacità, utilizzabilità e educabilità di ciascun dito (etica dattilica) e fa sbagli grossolani, quando parla di tali cose.

197

*Gli scritti dei conoscenti e i loro lettori.* Gli scritti dei conoscenti (amici e nemici) noi li leggiamo in due modi, perché la conoscenza che ne abbiamo ci accompagna e sussurra continuamente: «Questo l'ha fatto lui, è un segno della sua natura intima, delle sue vicende, del suo ingegno», mentre un'altra specie di conoscenza, a sua volta, cerca di stabilire quale profitto derivi da quell'opera in se, quale valutazione essa in genere, a prescindere dal suo autore, meriti, quale arricchimento del sapere apporti. Questi due modi di leggere e di considerare si disturbano, com'è naturale, reciprocamente. Anche una conversazione con un amico maturerà buoni frutti conoscitivi solo quando entrambi finiranno per pensare esclusivamente alla cosa in questione e dimenticheranno di essere amici.

198<sup>21</sup>

*Sacrifici ritmici.* Certi buoni scrittori cambiano il ritmo di molti periodi unicamente perché non riconoscono ai comuni lettori la capacità di comprendere il ritmo che il periodo seguiva nella sua prima formulazione: perciò essi alleviano loro il compito, dando la preferenza a ritmi più noti.

Questo riguardo all'impotenza ritmica degli odierni lettori ha già strappato più di un sospiro, poiché già molto gli è stato sacrificato. Che non succeda lo stesso ai buoni musicisti?

199

*L'incompiuto come mezzo di seduzione artistica.* L'incompiuto è spesso più efficace della compiutezza, specialmente nel panegirico: per gli scopi di questo si ha bisogno proprio di una seducente incompiutezza, come di un elemento irrazionale che faccia balenare un mare davanti alla fantasia dell'ascoltatore, e che, simile a nebbia, nasconda l'opposto litorale, cioè la limitatezza dell'oggetto da lodare. Quando si enunciano i meriti noti di un uomo e si parla di essi in modo ampio ed esauriente, ciò fa sempre nascere il sospetto che si tratti degli unici meriti. Chi loda con compiutezza si pone al di sopra di chi è lodato, sembra che lo *sovra*sti. Perciò la compiutezza ha per effetto di indebolire.

200<sup>22</sup>

*Previdenza nello scrivere e nell'insegnare.* Chi una volta ha scritto e sente in sé la passione dello scrivere, impara, quasi da tutto quel che fa e vive, solo ciò che può essere comunicato letterariamente. Egli non pensa più a sé, ma allo scrittore e al suo pubblico: vuol comprendere, ma non per uso proprio. Chi fa l'insegnante è per lo più incapace di compiere una qualsiasi cosa per il proprio bene, egli pensa sempre al bene dei suoi allievi, e ogni conoscenza lo allietta solo nella misura in cui la può insegnare. Finisce col considerarsi come una via del sapere e in genere come mezzo, sicché ha perso completamente la capacità di prendere sul serio se stesso.

201

*Necessari i cattivi scrittori.* Ci dovranno essere sempre scrittori cattivi, perché corrispondono al gusto delle classi di età non sviluppate, immature; queste hanno i loro bisogni esattamente come quelle mature. Se la vita umana fosse più lunga, il numero degli individui divenuti maturi sarebbe preponderante o per lo meno grande al pari di quello degli immaturi; così invece la parte di gran lunga maggiore muore troppo giovane, cioè vi sono sempre assai più intelletti non sviluppati e con cattivo gusto. Questi inoltre, col maggiore ardore della gioventù, bramano soddisfare i loro bisogni e *si creano* cattivi autori.

*Troppo vicino e troppo lontano.* Spesso il lettore e l'autore non si comprendono perché l'autore conosce troppo bene il suo tema e lo trova quasi noioso, sicché si risparmia gli esempi, che conosce a centinaia; ma il lettore è estraneo all'argomento e facilmente lo trova mal fondato se gli vengono negati gli esempi.

*Una preparazione all'arte che è scomparsa.* Di tutto ciò che si faceva al ginnasio, la cosa più importante era l'esercitazione nello stile latino: questa era veramente *un'esercitazione d'arte*, mentre tutte le altre occupazioni avevano per scopo solo il sapere. Anteporle la composizione tedesca è barbarie, perché in tedesco non abbiamo uno stile esemplare che si sia alimentato alla pubblica eloquenza; se invece attraverso la composizione tedesca si vuol favorire l'esercitazione del pensiero, allora è certo meglio prescindere provvisoriamente in essa dallo stile in genere, cioè separare l'esercitazione del pensiero da quella dell'esposizione. Quest'ultima si dovrebbe riferire alla molteplice formulazione di un dato contenuto e non al trovare un contenuto per proprio conto. La mera esposizione di un contenuto dato costituiva il compito dello stile latino, per il quale i vecchi insegnanti possedevano una finezza di udito che è andata da gran tempo perduta. Chi una volta imparava a scrivere bene in una lingua moderna, lo doveva a quest'esercitazione (oggi è giocoforza mettersi alla scuola dei vecchi Francesi); ma ancor più, ci si faceva un'idea dell'altezza e delle difficoltà della forma, e si veniva preparati all'arte in genere per l'unica via giusta che ci sia, attraverso la pratica.

*Lo scuro e il chiarissimo l'uno accanto all'altro.* Gli scrittori che in genere non sanno dare chiarezza ai loro pensieri, sceglieranno di preferenza nei particolari le espressioni e i superlativi più forti ed esagerati: ne nasce un effetto di luce come di fiaccole per confusi sentieri nel bosco.

*Pittura letteraria.* Si rappresenterà un soggetto significativo nel modo migliore, se si prenderanno i colori per il quadro dall'oggetto stesso, alla maniera di un chimico, e se li si adopererà alla maniera di un artista, in modo che il disegno risulti dai confini e dalle transizioni dei colori. Così il dipinto

acquista qualcosa del seducente elemento naturale che rende l'oggetto stesso significativo.

206<sup>24</sup>

*Libri che insegnano a danzare.* Ci sono scrittori che, per il fatto di presentare come possibile l'impossibile e di parlare del morale e del geniale come se entrambi fossero solo un capriccio, un arbitrio, producono un senso di petulante libertà, quasi che l'uomo si alzasse sulla punta dei piedi e dovesse assolutamente danzare dal piacere che prova.

207

*Pensieri non giunti a compimento.* Così come non solo l'età adulta, ma anche la giovinezza e l'infanzia hanno un valore *in sé* e non sono affatto da giudicare come meri passaggi e ponti, anche i pensieri non giunti a compimento hanno un loro valore. Bisogna perciò non tormentare un poeta con sottili interpretazioni, ma compiacersi dell'incertezza del suo orizzonte, come se fosse ancora aperta la via ad altri pensieri. Si sta sulla soglia; si attende come per il dissotterramento di un tesoro: è come se stesse per operarsi il fortunato ritrovamento di un profondo pensiero. Il poeta anticipa qualcosa del piacere del pensatore nel ritrovare un grande pensiero e ce ne rende in tal modo desiderosi, sicché noi cerchiamo subito di ghermirlo; ma quello passa svolazzando sulle nostre teste mostrandoci bellissime ali di farfalla – e tuttavia ci sfugge.

208

*Il libro diventato quasi un uomo.* È cosa che non finisce mai di sorprendere uno scrittore il fatto che il libro, non appena si sia staccato da lui, continui a vivere una vita per conto proprio; per lui è come se la parte distaccata di un insetto proseguisse il suo cammino. Forse egli lo dimentica quasi del tutto, forse si eleva al disopra delle idee espresse nel libro, forse anche non lo capisce più e ha perduto le ali con le quali volava allora, quando concepì quel libro: intanto quello si cerca i suoi lettori, infiamma esistenze, allietta, spaventa, genera nuove opere, diviene l'anima di proponimenti e di azioni – insomma: vive come un essere dotato di spirito e anima e tuttavia non è un uomo. La sorte più felice sarà toccata all'autore che, da vecchio, potrà dire che tutto ciò che è stato in lui di pensieri e di sentimenti vivificanti, fortificanti, nobilitanti, rischiaranti, continua a vivere nei suoi scritti, e che egli stesso ormai non

rappresenta altro che la grigia cenere, mentre dappertutto il fuoco viene salvato e propagato. Se poi si considera che ogni azione di un uomo, non soltanto un libro, diventa in qualche modo motivo di altre azioni, decisioni, pensieri, che tutto ciò che accade si annoda in modo indissolubile con tutto ciò che accadrà, si conosce la sola vera *immortalità* che ci sia, quella del movimento: ciò che una volta ha mosso, è incluso ed eternato nella catena totale dell'essere, come un insetto nell'ambra.

209

*Gioia nella vecchiaia.* Il pensatore, e così pure l'artista, che hanno messo al sicuro in opere il loro migliore se stesso, provano una gioia quasi maligna nel vedere come lentamente il loro corpo e il loro spirito vengano manomessi e distrutti dal tempo, quasi che da un angolo vedessero un ladro lavorare sulla loro cassaforte e sapessero che essa è vuota e che tutti i valori sono stati messi in salvo.

210

*Fecondità tranquilla.* Gli aristocratici nati dello spirito non sono troppo zelanti; le loro creazioni appaiono e cadono dall'albero in una calma sera d'autunno, senza essere impazientemente desiderate, senza essere aiutate, senza essere sostituite da novità. La volontà incessante di creare è volgare e rivela gelosia, invidia, ambizione. Se si è qualcosa non si ha veramente bisogno di fare qualcosa – e si fa tuttavia moltissimo. Al di sopra dell'uomo «produttivo» esiste ancora una categoria superiore.

211

*Achille e Omero.* È sempre come fra Achille e Omero: l'uno *ha* la vita, il sentimento, l'altro li *descrive*. Un vero scrittore dà agli affetti e all'esperienza degli altri semplicemente le parole, è artista per indovinare molto dal poco che egli ha sentito. Gli artisti non sono affatto gli uomini della grande passione, ma spesso si *danno* per tali, nell'inconsapevole sensazione che si creda di più alla passione da essi dipinta, se la loro stessa vita testimonia una loro esperienza in questo campo. Basta infatti lasciarsi andare, non dominarsi, concedere libero gioco alla propria collera, ai propri desideri, perché tutti gridino: com'è appassionato quello! Ma la passione che scava in profondità, che strugge e spesso divora l'individuo, è qualcosa di reale; chi la vive non la descrive certo in drammi, musica e romanzi. Gli artisti sono spesso individui *sfrenati* proprio

nella misura in cui non sono artisti; ma questo è un altro discorso.

212<sup>25</sup>

*Antichi dubbi circa l'effetto dell'arte.* Verrebbero la compassione e la paura veramente, come vuole Aristotele<sup>26</sup>, scaricate dalla tragedia, sicché l'ascoltatore tornerebbe a casa più freddo e tranquillo? Renderebbero le storie di spiriti meno paurosi e superstiziosi? Per certi fatti fisici, per esempio per il godimento d'amore, è vero che con la soddisfazione di un bisogno sopraggiunge una mitigazione e un temporaneo indebolimento dell'istinto. Ma la compassione e la paura non sono in questo senso bisogni di determinati organi che vogliano essere alleviati. E con l'esercizio a lungo andare qualsiasi istinto viene addirittura *rafforzato* nella sua soddisfazione, nonostante quelle periodiche mitigazioni. Sarebbe possibile che in ogni caso singolo compassione e paura venissero mitigate e scaricate dalla tragedia; tuttavia potrebbero, per effetto della tragedia, diventare in assoluto più grandi, e Platone avrebbe ancora ragione di ritenere che la tragedia renda nell'insieme più angosciati e impressionabili. Lo stesso poeta tragico acquisterebbe allora necessariamente una concezione del mondo cupa, piena di paura e un'anima molle, eccitabile e lacrimosa, del pari concorderebbe con l'opinione di Platone<sup>27</sup> il fatto che i poeti tragici, e così pure tutte le comunità cittadine che di essi particolarmente si diletta, degenerano in una sempre maggiore mancanza di misura e di freno. Ma che diritto ha il nostro tempo in genere di dare una risposta alla grande domanda di Platone circa l'influsso morale dell'arte? Anche se avessimo l'arte – dove abbiamo l'influsso, un *qualsiasi* influsso dell'arte?

213

*Piacere nell'assurdo.* Come può l'uomo trovar piacere nell'assurdo? Nella misura, infatti, in cui nel mondo si ride, ciò avviene; anzi si può dire che quasi ovunque ci sia felicità, c'è il piacere dell'assurdo. Il rovesciare l'esperienza nel suo contrario, ciò che ha scopo in ciò che ne è privo, il necessario nell'arbitrario, e però in modo che questo fatto non faccia alcun male e venga presentato solo per petulanza, allietta, perché ci libera momentaneamente dalla costrizione del necessario, dell'opportuno e di ciò che è conforme all'esperienza, cose tutte in cui noi vediamo di solito i nostri inesorabili padroni; noi scherziamo e ridiamo allora, quando ciò che aspettiamo (che di solito fa paura e causa tensione) si scarica senza nuocere. È la gioia dello schiavo nei Saturnali.



*Nobilitazione della realtà.* Per il fatto che gli uomini vedevano nell'impulso afrodisiaco una divinità e lo sentivano agire in sé con gratitudine adorante, nel corso dei tempi quella passione è andata congiungendosi con associazioni di idee più elevate ed è stata in tal modo effettivamente assai nobilitata. Così, da malattie, certi popoli si sono creati, in virtù di quest'arte di idealizzazione, grandi mezzi di civiltà: per esempio i Greci, che nei primi secoli soffrirono grandi epidemie nervose (del tipo dell'epilessia e del ballo di san Vito) e che ne trassero il magnifico tipo della baccante. I Greci cioè niente possedevano meno che una salute quadrata; il loro segreto era di venerare come Dio anche la malattia, purché avesse *potenza*.

*La musica.* In sé e per sé la musica non è così piena di significati per la nostra interiorità, né così profondamente eccitante, da poter essere considerata come il linguaggio *immediato* del sentimento; ma la sua antichissima unione con la poesia ha messo tanto simbolismo nel movimento ritmico, nella forza e debolezza della tonalità, che noi adesso *immaginiamo* che essa parli direttamente *all'Interiorità* e provenga *dall'Interiorità*. La musica drammatica è possibile solo quando l'arte musicale si è impadronita di un'immensa sfera di mezzi simbolici, attraverso la canzone, l'opera e centinaia di tentativi di pittura musicale. La «musica assoluta» è o una forma in sé, nella fase primitiva della musica, in cui il suono ritmico diversamente accentuato produce un piacere generico, oppure è il simbolismo delle forme senza poesia, che già parla all'intelletto, dopo che in un lungo sviluppo le due arti furono unite e alla fine la forma musicale fu tutta intessuta di fili di concetti e di sentimenti. Gli uomini che nello sviluppo della musica sono rimasti indietro, possono sentire in modo puramente formale un pezzo musicale nel quale invece quelli progrediti intendono tutto simbolicamente. Di per sé la musica non è né profonda né significativa, non parla della «volontà», della «cosa in sé»; questo l'intelletto poté immaginarlo solo in un'età che aveva conquistato al simbolismo musicale tutta la sfera della vita interiore. È stato lo stesso intelletto che ha *introdotto* nei suoni questo significato: esattamente come, nei rapporti di linee e masse in architettura, ha posto un valore, che di per sé è affatto estraneo alle leggi meccaniche.

*Gesto e linguaggio.* Più antica del linguaggio è l'imitazione dei gesti; questa

si produce spontaneamente e – ancora oggi che il parlare a gesti è generalmente represso e si è acquistato il dominio sui propri muscoli – è così forte, che non possiamo veder muovere un volto senza che un'innervazione si produca anche sul nostro volto (si può osservare che uno sbadiglio finto provoca in chi guarda uno sbadiglio naturale). Il gesto imitato riportava chi imitava al sentimento che si manifestava sul viso o sul corpo dell'imitato. Così si imparò a capirsi; così ancora il bambino impara a capire la madre. Sentimenti dolorosi possono in genere ben essere stati espressi anche con gesti che causavano a loro volta dolore (come strapparsi i capelli, battersi il petto, contrarre e storcere violentemente i muscoli della faccia). Viceversa: i gesti di piacere erano essi stessi piacevoli e si prestavano quindi agevolmente a comunicare intesa (il ridere come manifestazione dell'essere solleticati, che è cosa piacevole, serviva a sua volta a esprimere altre sensazioni piacevoli). Appena ci si intese a gesti, poté d'altronde nascere un *simbolismo* del gesto: voglio dire, ci si poté intendere su un linguaggio musicale di segni, in modo cioè che dapprima si produssero suono e gesto (al quale il primo si aggiungeva in modo simbolico), e più tardi solo il suono. Sembra che nelle epoche passate si sia già prodotta sovente la stessa cosa che oggi avviene sotto i nostri occhi e orecchi nello sviluppo della musica, specialmente della musica drammatica. Mentre in un primo tempo la musica, senza danza e mimo (linguaggio dei gesti) esplicitanti, è vuoto rumore, l'orecchio, attraverso una lunga abitudine a quell'unione di musica e di movimento, viene educato a interpretare immediatamente le figure musicali e giunge infine a un grado di rapida comprensione, in cui non ha più affatto bisogno del movimento visibile per *comprendere* il musicista. Si parla allora di musica assoluta, cioè di musica in cui tutto viene inteso simbolicamente senza altri sussidi.

*L'intellettualizzazione dell'arte superiore.* Le nostre orecchie, grazie allo straordinario esercizio a cui l'intelletto è stato sottoposto dall'evoluzione artistica della musica moderna, sono diventate sempre più intellettuali. Noi sopportiamo oggi suoni molto più forti e molto più «rumore» perché siamo molto meglio allenati dei nostri predecessori ad ascoltare la *ragione in esso*. In realtà oggi tutti i nostri sensi, proprio per il fatto di cercare subito la ragione, ossia il «ciò significa» e non più il «ciò è», sono diventati alquanto ottusi: una tale ottusità si rivela per esempio nell'incondizionato dominio della tempera dei toni; oggi, infatti, le orecchie che riescono ancora a fare certe distinzioni più sottili, come ad esempio fra *do diesis* e *re bemolle*, appartengono alle eccezioni. Sotto questo aspetto il nostro orecchio è stato reso più materiale. Poi,

la parte brutta del mondo, in origine ostile ai sensi, è stata conquistata dalla musica; il potere di questa, specialmente nell'esprimere il sublime, il terribile e il misterioso, si è con ciò sorprendentemente accresciuto: la nostra musica fa parlare oggi cose che prima non avevano un linguaggio. In maniera simile alcuni pittori hanno reso più intellettuale l'occhio e sono andati molto più in là di ciò che una volta si chiamava la gioia della forma e del colore. Anche qui la parte del mondo che era prima considerata brutta è stata conquistata dall'intelletto artistico. Qual è la conseguenza di tutto ciò? Quanto più capaci di pensiero l'occhio e l'orecchio diventano, tanto più essi si approssimano al limite al quale diventano insensibili: il godimento viene trasferito nel cervello, gli stessi organi di senso diventano ottusi e deboli, ciò che è simbolico occupa sempre più il posto di ciò che è – e così arriviamo per questa via alla barbarie altrettanto sicuramente che per qualsiasi altra. Intanto si continua a dire: il mondo è più brutto che mai, però *significa* un mondo più bello di quel che sia mai stato. Ma quanto più l'ambrato profumo del significato si disperde e si volatilizza, tanto più rari diventano quelli che ancora lo percepiscono: e gli altri finiscono col fermarsi al brutto e col cercare di goderlo direttamente, ciò che però non riuscirà loro mai. Così in Germania esistono due correnti di sviluppo musicale: di qui una schiera di diecimila con pretese sempre più alte e delicate, sempre più attenti ad ascoltare il «ciò significa», e di là la stragrande maggioranza che diviene d'anno in anno più incapace di comprendere il significato anche nella forma della bruttezza sensuale, e che perciò fa ricorso con sempre maggior piacere a ciò che è di per sé brutto e ripugnante, vale a dire a ciò che nella musica è bassamente sensuale.

*La pietra è più pietra di prima.* In generale noi non comprendiamo più l'architettura, almeno da un pezzo non più nel modo in cui comprendiamo la musica. Ci siamo allontanati dal simbolismo delle linee e delle figure, come ci siamo disabituati agli effetti sonori della retorica, e non abbiamo più succhiato fin dal primo istante della nostra vita questa specie di latte materno dell'educazione. In un edificio greco o cristiano, in origine tutto significava qualcosa in relazione a un più alto ordine di cose: quest'atmosfera piena di infinito significato aleggiava intorno all'edificio simile a un velo incantato. La bellezza entrava nel sistema solo secondariamente, senza pregiudicare sostanzialmente il sentimento base dell'inquietante-sublime, di ciò che è reso sacro dalla vicinanza divina e dalla magia; la bellezza *mitigava* tutt'al più l'orrore – ma quest'orrore era dappertutto il presupposto. Che cos'è per noi oggi la bellezza di un edificio? Lo stesso che il bel viso di una donna senza

spirito: qualcosa come una maschera.

219

*Origine religiosa della musica moderna.* La musica del sentimento nasce nel cattolicesimo restaurato, dopo il Concilio tridentino, con Palestrina, che portò a espressione musicale i moti di una profonda, risvegliata interiorità dello spirito; più tardi, con Bach, anche nel Protestantesimo, in quanto questo era stato approfondito e liberato dai pietisti del suo carattere fondamentale originariamente dogmatico. Perché questo tipo di musica potesse nascere, fu necessario che ci si occupasse di musica così come si era fatto nell'epoca del Rinascimento e del Prerinascimento, in particolare in quel modo dotto e con quel gusto, in fondo scientifico, per i virtuosismi dell'armonia e della condotta delle voci. D'altra parte, anche l'opera dovè precedere: in essa il profano dava a conoscere la sua protesta contro una musica fredda, diventata troppo dotta, e voleva dare una nuova anima a Po-linnia. Senza questa trasformazione profondamente religiosa degli animi, senza gli accenti di un sentimento così intimamente commosso, la musica sarebbe rimasta dotta oppure operistica; lo spirito della Controriforma è lo spirito della musica moderna (il pietismo nella musica di Bach è anch'esso, infatti, una specie di Controriforma). Così profondamente siamo indebitati verso la vita religiosa. La musica fu il *Controrinascimento* nel campo dell'arte; affine a essa è la tarda pittura di Murillo, e forse anche lo stile barocco: in ogni caso più che non l'architettura del Rinascimento o dell'antichità. E ancor oggi sarebbe lecito domandarsi: se la nostra musica moderna potesse muovere le pietre, le comporrebbe in un'architettura antica? Ne dubito molto. Poiché ciò che nella musica impera, la passione, il gusto degli stati d'animo esaltati e tesi, il voler diventar vivo a ogni costo, il brusco alternarsi delle emozioni, l'effetto fortemente rilevato di luce e d'ombra, il porre l'uno accanto all'altro l'estatico e l'ingenuo – tutto ciò ha già dominato una volta nelle arti figurative e ha già una volta creato nuove leggi di stile; ma non è stato né nell'antichità né nel periodo del Rinascimento.

220

*L'aldilà nell'arte.* Non senza profondo dolore si ammette che gli artisti di tutti i tempi nel loro più alto volo hanno portato a celeste trasfigurazione proprio quelle idee che noi oggi riconosciamo come false: essi sono gli esaltatori degli errori religiosi e filosofici dell'umanità, e non sarebbero potuti esserlo senza la fede nell'assoluta verità di quegli errori. Ma, se in genere diminuisce la fede in una tale verità, se impallidiscono i colori d'arcobaleno

sugli ultimi confini dell'umano conoscere e fantasticare, allora non potrà mai più fiorire quella specie d'arte che, come la *Divina commedia*, i quadri di Raffaello, gli affreschi di Michelangelo e le cattedrali gotiche, presuppone un significato non solo cosmico, ma anche metafisico degli oggetti dell'arte. Del fatto che sia esistita una tale arte, una tal fede di artisti, si farà una commovente leggenda.

221<sup>30</sup>

*La rivoluzione nella poesia.* La severa disciplina che gli autori drammatici francesi si imposero riguardo all'unità di azione, di luogo e di tempo, alla costruzione dello stile, del verso e del periodo e alla scelta delle parole e dei pensieri, fu una scuola altrettanto importante di quella del contrappunto e della fuga nello sviluppo della musica moderna o delle figure gorgiane nell'eloquenza greca. Legarsi così può apparire assurdo; tuttavia non c'è altro mezzo per uscire dal naturalismo, che limitarsi da principio nel modo più forte (magari più arbitrario). Si impara così a poco a poco a camminare con grazia anche per gli stretti sentieri che valicano vertiginosi abissi e se ne riporta come frutto la più grande agilità di movimento, come la storia della musica prova agli occhi di tutti i contemporanei. Qui si vede come passo passo i vincoli si vadano allentando, finché da ultimo possono sembrare del tutto caduti. Questa *apparenza* è il più alto frutto di una necessaria evoluzione nell'arte. Nella moderna arte poetica non ci fu una tale felice liberazione graduale dai vincoli volontariamente accettati. Lessing ridicolizzò in Germania la forma francese, vale a dire l'unica forma d'arte moderna, e rimandò a Shakespeare, e così andò perduta la continuità di quella liberazione e si fece un salto nel naturalismo – cioè all'indietro, verso gli inizi dell'arte. Goethe cercò di restarne immune, in quanto seppe continuare a legarsi in nuovo e vario modo; ma anche il più dotato non può riuscire ad altro che a un continuo sperimentare, una volta che sia spezzato il filo dello sviluppo. Schiller deve la relativa sicurezza della sua forma al modello, inconsciamente venerato, anche se ripudiato, della tragedia francese, e si tenne piuttosto indipendente da Lessing (i cui tentativi drammatici egli notoriamente rifiutava). Agli stessi Francesi vennero a un tratto a mancare, dopo Voltaire, i grandi talenti che avrebbero potuto portare lo sviluppo della tragedia dalla costrizione a quella apparenza di libertà; più tardi fecero anch'essi, secondo l'esempio tedesco, il salto in una specie di rousseauiano stato di natura dell'arte e sperimentarono. Basta leggere di tempo in tempo il *Maometto* di Voltaire, per rappresentarsi con chiarezza alla mente che cosa una volta per tutte, con quella rottura della tradizione, sia andato perduto per la cultura europea. Voltaire fu l'ultimo dei grandi drammaturghi,

l'ultimo che domasse con greca misura la sua anima molteplice, che era all'altezza anche delle più grandi tempeste tragiche; egli poté ciò che ancora nessun Tedesco ha potuto, perché la natura del Francese è molto più affine a quella greca che non la natura del Tedesco; come pure egli fu l'ultimo grande scrittore che, nella composizione del discorso in prosa, avesse orecchio greco, coscienziosità artistica greca e greca semplicità e grazia; anzi fu uno degli ultimi uomini che sapessero riunire in sé la più grande libertà di spirito e un modo di pensare assolutamente non rivoluzionario, senza essere incoerenti e pavidì. Da allora lo spirito moderno con la sua irrequietezza, il suo odio per la misura e il limite, è divenuto imperante in tutti i campi, dopo essere stato scatenato dalla febbre della Rivoluzione ed essersi poi imposto ancora delle redini, quando lo aveva preso la paura e l'orrore di sé; ma le redini della logica, non più quelle della misura artistica. Per la verità noi gustiamo per un certo tempo, grazie a quello scatenamento, la poesia di tutti i popoli, tutto ciò che è cresciuto in luoghi nascosti, che è primitivo, selvatico, stranamente bello e gigantesco irregolare, a cominciare dalla canzone popolare su su fino al «grande barbaro» Shakespeare; assaporiamo le gioie del colore locale e del costume dell'epoca, cose che a tutti i popoli artistici sono state finora estranee; sfruttiamo abbondantemente i «vantaggi bar barici» del nostro tempo, che Goethe faceva valere contro Schiller, per porre nella luce più favorevole la mancanza di forma del suo Faust. Ma per quanto ancora? La sopravveniente ondata di poesia di tutti gli stili di tutti i popoli *dovrà* infatti a poco a poco dilagare su tutta la terra, dove una tranquilla fioritura nascosta sarebbe stata ancora possibile; sì, tutti i poeti *dovranno* infatti diventare imitatori sperimentanti e copisti temerari, per grande che possa essere all'inizio la loro forza; il pubblico infine, che ha disimparato a vedere nel fatto di *domare* la forza fantastica e nel dominio di tutti i mezzi dell'arte l'atto propriamente artistico, *dovrà* apprezzare sempre più la forza per la forza, il colore per il colore, il pensiero per il pensiero, anzi l'ispirazione per l'ispirazione; per conseguenza non godrà affatto degli elementi e delle condizioni dell'opera d'arte se non *isolatamente*, e da buon ultimo accamperà la naturale pretesa che anche l'artista *debba* porgerglieli isolati. Già, si sono spezzati gli «irragionevoli» vincoli dell'arte francese-greca, ma senza accorgersene ci si è abituati a trovare irragionevoli tutti i vincoli e tutti i limiti; e in tal modo l'arte muove incontro al suo *dissolvimento*, toccando frattanto – cosa che è in verità massimamente istruttiva – tutte le fasi dei suoi inizi, della sua infanzia, della sua imperfezione, delle sue temerarietà ed eccessi di una volta: essa interpreta, nel suo perire, il suo nascere e il suo divenire. Uno dei grandi, del cui istinto ci si può ben fidare, e alle cui teorie non mancò altro che una trentina d'anni di pratica *in più*, Lord Byron, ha detto una volta: «Per ciò che concerne la poesia

in generale, quanto più ci rifletto, tanto più si radica in me la convinzione che siamo tutti quanti su una falsa strada, nessuno escluso. Seguiamo tutti un sistema rivoluzionario intimamente falso – la nostra o la prossima generazione giungerà ancora alla stessa convinzione»<sup>31</sup>. È questo lo stesso Byron che dice: «Considero Shakespeare il peggior modello, anche se il più straordinario poeta»<sup>32</sup>. E non dice in fondo esattamente la stessa cosa il maturo giudizio artistico di Goethe, nella seconda metà della sua vita? Quel giudizio, col quale egli acquistò un tale vantaggio su tutta una serie di generazioni, che nel complesso si può affermare che Goethe non ha ancora esercitato il suo influsso, e che il suo tempo deve ancora venire? Proprio perché la sua natura lo tenne a lungo nella scia della rivoluzione poetica, proprio perché egli assaporò fino in fondo tutto ciò che di nuove scoperte, prospettive e mezzi tecnici indirettamente con quella rottura della tradizione era stato trovato e per così dire dissepolto da sotto le rovine dell'arte, la sua posteriore trasformazione e conversione hanno un peso così grande: esse significano che egli sentì il più profondo desiderio di riconquistare la tradizione dell'arte e di restituire, alle rovine e alle colonne del tempio rimaste in piedi, almeno con la fantasia dell'occhio, l'antica perfezione e interezza, se la forza del braccio si fosse dovuta rivelare troppo esigua per costruire là, dove già solo per distruggere erano state necessarie forze così immani. Così egli visse nell'arte come nel ricordo della vera arte; il suo poetare era diventato un mezzo per ricordare e per comprendere antiche epoche artistiche, da lungo tempo svanite. Le sue aspirazioni erano in realtà, tenuto conto delle forze dell'età moderna, inadempibili; il dolore di ciò fu però largamente compensato dalla gioia di sapere che esse *furono* una volta adempiute, e che anche noi possiamo ancora prendere parte a questo adempimento. Non individui, ma maschere più o meno ideali; non una realtà, ma una allegorica generalità; caratteri dell'epoca, colori locali, attutiti e resi mitici fin quasi all'irriconoscibile; il sentire presente e i problemi della presente società riassunti nelle forme più semplici, spogliati delle loro qualità stimolanti, eccitanti, patologiche, resi *inefficaci* in ogni altro senso diverso da quello artistico; non soggetti e caratteri nuovi; bensì quelli antichi, da gran tempo abituali, in una sempre nuova elaborazione e vivificazione: questa è l'arte, come Goethe più tardi la *intese*, come i Greci e benanche i Francesi la *esercitarono*.

*Ciò che resta dell'arte.* È vero, dati certi presupposti metafisici, l'arte ha un valore molto maggiore, come per esempio se si accetta di credere che il carattere sia immutabile e che l'essenza del mondo si esprima continuamente

attraverso tutti i caratteri e le azioni<sup>33</sup>: allora l'opera dell'artista assurge a simbolo di ciò che *dura eterna mente*, mentre per la nostra concezione l'artista può conferire validità alla sua immagine sempre e solo per un tempo limitato, dato che nel complesso l'uomo è divenuto ed è mutevole, e perfino il singolo individuo non è niente di fisso e di costante. Così è anche di un altro presupposto metafisico: posto che il nostro mondo visibile fosse solo apparenza, come sostengono i metafisici, l'arte verrebbe a trovarsi piuttosto vicina al mondo reale; perché fra il mondo delle apparenze e il mondo di sogno dell'artista ci sarebbe allora fin troppo di simile; ciò che ancora resterebbe di differenza tra i due mondi porrebbe addirittura il significato dell'arte al di sopra del significato della natura, dato che l'arte rappresenterebbe l'uniforme, i tipi e i modelli della natura. Ma quei presupposti sono falsi. Quale posizione, una volta acquisita questa conoscenza, resta ancora oggi all'arte? Innanzitutto essa ha per millenni insegnato a guardare con interesse e piacere alla vita in ogni forma e a incitare in tal modo il nostro sentimento che alla fine esclamiamo: «Comunque sia, la vita è buona!». Questo insegnamento dell'arte, di prendere piacere all'esistenza e di considerare la vita umana come un pezzo di natura, senza lasciarsi troppo trasportare, e come oggetto di uno sviluppo necessario – questo insegnamento si è radicato in noi, esso ritorna oggi alla luce come prepotente bisogno di conoscenza. Si potrebbe rinunciare all'arte, ma con ciò non si perderebbe la capacità da essa appresa; così come si è rinunciato alla religione, ma non agli incrementi e alle elevazioni dell'animo per mezzo di essa acquisiti. Come l'arte figurativa e la musica danno la misura della ricchezza di sentimento effettivamente acquistata e accresciuta grazie alla religione, così, se l'arte scomparisse, l'intensità e la molteplicità della gioia di vivere, cui essa ci ha abituato, esigerebbero ancora di essere soddisfatte. L'uomo scientifico è lo sviluppo ulteriore dell'uomo artistico.

*Tramonto dell'arte.* Come nella vecchiaia ci si ricorda della gioventù e si celebrano feste della memoria, così l'umanità starà presto, rispetto all'arte, nel rapporto di un commovente ricordo delle gioie della giovinezza. Forse l'arte non è mai stata compresa così profondamente e con tanta anima come oggi che la magia della morte sembra avvolgerla e trasfigurarla. Si pensi a quella città greca dell'Italia meridionale<sup>34</sup>, che in un solo giorno dell'anno celebrava ancora le sue feste greche, fra tristezza e lacrime per il fatto che sempre più la barbarie straniera trionfava sui costumi della sua tradizione; non si è mai goduto così bene dell'ellenico, in nessun luogo si è mai sorseggiato con tanta voluttà questo dorato nettare, come fra questi Elleni morenti. Presto si



considererà l'artista come una magnifica reliquia, e a lui, come a un meraviglioso straniero, dalla cui forza e bellezza dipese la felicità di epoche passate, si renderanno onori quali non ne riserviamo facilmente ai nostri simili. Il meglio di noi è stato forse ereditato da sentimenti di epoche anteriori, a cui per via diretta quasi non possiamo più giungere; il sole è già tramontato, ma il cielo della nostra vita arde e risplende ancora di esso, sebbene non lo vediamo più.

1. Cfr. FP 22[36] primavera-estate 1877, 24-[45] estate 1877.
2. Cfr. FP 22[26] primavera-estate 1877.
3. Prima di questo periodo finale, Nietzsche aveva scritto: «Di questo tipo è la bellezza del Golfo di Napoli visto da Posillipo durante il crepuscolo e anche la bellezza degli adagi di Beethoven», Ricordiamo anche che in *De l'amour* Stendhal definisce la bellezza «una promessa di felicità», cit. da Nietzsche in GM, terza dissertazione, 6.
4. Cfr. FP 17[1], 17[18], 17[79] primavera-estate 1876.
5. Cfr. FP 22[39], 23[64] primavera-estate 1877.
6. Cfr. Teone, *Primo corso di grammatica*, I, 215, Walz.
7. Cfr. FP 5 [146] primavera-estate 1875.
8. Cfr. FP 16[46] 1876.
9. Cfr. FP 22[77] primavera-estate 1877.
10. Egesia di Magnesia.
11. Goethe, nella sua poesia *Zwischen beïden Welten* (Fra i due mondi) ha per Shakespeare «Stella della più bella altezza». «Le stelle, non si desiderano» è il primo verso della poesia *Trost in tränen* (Consolazione nelle lacrime).
12. Cfr. FP 5[181] primavera-estate 1875.
13. Cfr. FP 23[71] primavera-estate 1877.
14. Cfr. Platone, *Fedro*, 244a.
15. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 11 sgg.
16. Cfr. FP 22[82] primavera-estate 1877.
17. Cfr. FP 22[82] primavera-estate 1877.
18. Cfr. FP 19[29] ottobre-dicembre 1876.
19. Cfr. FP 19[22] ottobre-dicembre 1876.
20. Cfr. FP 19[32] ottobre-dicembre 1876.
21. Cfr. FP 19[49] ottobre-dicembre 1876.
22. Cfr. FP 16[6] 1876.
23. Cfr. FP 22[65] primavera-estate 1877.
24. Cfr. FP 16[33], 16[34] 1876.
25. Cfr. FP 19[99] ottobre-dicembre 1876, 21 [74] primavera-estate 1877.
26. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1449b 28 sgg.; *Politica*, 1341b 38 sgg.
27. Cfr. Platone, *Repubblica*, 605C-606b.
28. Cfr. FP 23[30] primavera-estate 1877.
29. Cfr. FP 22[10] primavera-estate 1877.
30. Cfr. FP 19[47] ottobre-dicembre 1876.
31. Cfr. lettera di Byron a Murray del 15 settembre 1817, citata da: Byron, *Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte*, in tre volumi, Stuttgart (s.d.), vol. II, p. 360 (BN).
32. Cfr. lettera di Byron a Murray del 14 luglio 1821, *ibidem*, vol. Ili, p. 139.

33. È una nota teoria di Schopenhauer.

34. Paestum, ex-Poseidonia.

## PARTE QUINTA

### SINTOMI DI CULTURA SUPERIORE E INFERIORE

224

*Nobilitazione attraverso la degenerazione.* Dalla storia si può apprendere che in un popolo si conserva meglio *quella* stirpe nella quale la maggior parte dei membri possiedono vivo senso della comunità, in conseguenza dell'uguaglianza dei loro principi abituali e indiscutibili, cioè in conseguenza della loro fede comune. Qui si rafforza il buono e onesto costume, qui si apprende la subordinazione dell'individuo, e al carattere viene donata fin dalla nascita, ma poi anche inculcata con l'educazione, la stabilità. Il pericolo di queste comunità forti, fondate su individui uniformi e pieni di carattere, è l'istupidimento gradualmente accresciuto dall'eredità, istupidimento che invero qualsiasi stabilità si trae dietro come la sua ombra. Sono gli individui più liberi, molto più insicuri e moralmente più deboli, quelli dai quali dipende, in tali comunità, il *progredire intellettuale*; sono gli uomini che tentano cose nuove e in genere la varietà. Innumerevoli individui di questa specie si rovinano, per la loro debolezza, senza esercitare un influsso gran che sensibile; ma in generale, specialmente quando hanno discendenti, essi ammoliscono l'elemento stabile di una comunità e qualche volta gli arrecano una ferita. Proprio in questo punto ferito e divenuto debole viene per così dire *inoculato* qualcosa di nuovo all'intera comunità; la sua forza deve essere però in complesso abbastanza grande da accogliere nel sangue e assimilare questo che di nuovo. Le nature degeneranti sono di massima importanza ovunque debba seguire un progresso. Ogni progresso deve in complesso esser preceduto da un parziale indebolimento. Le nature più forti *conservano* il tipo, quelle più deboli aiutano a *perfezionarlo*. Qualcosa di simile si produce nell'uomo singolo; raramente una degenerazione, una mutilazione, perfino un vizio e in genere una perdita corporale o morale sono senza un vantaggio da un'altra parte. L'uomo più malato per esempio avrà forse, in mezzo a una stirpe bellicosa e

inquieti, maggior motivo di stare per conto suo e di diventare in tal modo più calmo e più saggio, il monocolo avrà *un* occhio più forte, il cieco vedrà più profondamente nella sua interiorità e udrà in ogni caso più acutamente. In tal senso mi sembra che la famosa lotta per l'esistenza non sia l'unico punto di vista, in base al quale si possano spiegare il progredire o il rafforzarsi di un uomo o di una razza. Devono piuttosto incontrarsi due cose diverse: da una parte l'accrescimento della forza stabile per l'unione degli spiriti in una fede comune e nel senso della collettività; dall'altra la possibilità di giungere a mete più alte perché sorgono nature degeneranti e a causa loro la forza stabile subisce parziali indebolimenti e ferite; proprio la natura più debole, come la più delicata e la più libera, rende in genere possibile ogni progredire. Un popolo che in qualche punto presenta una crepa e un indebolimento, ma che è in complesso ancora forte e sano, può accogliere in sé l'infezione del nuovo e incorporarla a suo vantaggio. Per l'uomo singolo il compito dell'educazione suona così: renderlo così saldo e sicuro, che egli come tutto non possa più affatto essere deviato dalla sua strada. Ma poi l'educatore deve produrgli delle ferite, o utilizzare le ferite che il destino gli produce, e quando così sono nati il dolore e il bisogno, qualcosa di nuovo e di nobile può anche essere inoculato nei punti feriti. Tutta la sua natura lo accoglierà in sé e farà sentire più tardi, nei suoi frutti, la nobilitazione. Per quanto riguarda lo Stato, Machiavelli dice che la forma dei governi è di pochissima importanza, benché le persone di mezza cultura pensino diversamente. La grande meta dell'arte dello Stato dovrebbe essere la *durata*, che controbilancia ogni altra cosa, essendo di gran lunga più preziosa della libertà. Solo con una durata massima, sicuramente fondata e garantita, è in genere possibile uno sviluppo continuo e una inoculazione nobilitante. Certamente l'autorità, pericolosa compagna di ogni durata, oppone, di solito, resistenza.

*Un concetto relativo, lo spirito libero.* Si chiama spirito libero *colui* che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola; questi ultimi gli rimproverano che i suoi liberi principi trovino origine nella sua smania di farsi notare, oppure addirittura che facciano pensare ad azioni libere, cioè ad azioni che sono incompatibili con la morale vincolata. Talvolta si dice anche che questi o quei liberi principi sono da attribuire a stramberia o a esaltazione della mente; ma così parla solo una malignità, che – essa stessa – non crede a ciò che dice, ma vorrebbe, in tal modo, nuocere. Infatti, la testimonianza della

maggiore bontà e acutezza del suo intelletto è di solito scritta in volto allo spirito libero, e a così chiare lettere, che gli spiriti vincolati la intendono benissimo. Ma gli altri due modi di spiegare l'origine del libero pensiero sono intesi onestamente; in effetti molti spiriti liberi si formano anche nell'uno o nell'altro modo. Tuttavia le conclusioni, a cui essi per quelle vie sono giunti, potrebbero essere, proprio per questo, più vere e attendibili di quelle degli spiriti vincolati. Nella conoscenza della verità ciò che importa è che la si *possieda*, non per quale impulso la si sia cercata o per quale via la si sia trovata. E se gli spiriti liberi hanno ragione, allora gli spiriti vincolati hanno torto, non importa se i primi sono giunti alla verità per immoralità e se i secondi si sono attenuti finora alla non verità per moralità. D'altronde non appartiene all'essenza dello spirito libero che egli abbia opinioni più giuste, ma piuttosto che egli si sia staccato dalla tradizione, sia con fortuna sia con insuccesso. Di solito, comunque, egli avrà dalla sua parte la verità o almeno lo spirito di ricerca della verità: egli esige ragioni, gli altri fede.

2261

*Origine della fede.* Lo spirito vincolato accetta la sua posizione non per ragionamento, bensì per abitudine; è per esempio cristiano, non per aver esaminato le varie religioni e per aver scelto fra esse; è inglese, non per essersi deciso per l'Inghilterra; egli semplicemente si è trovato davanti il Cristianesimo e la qualità di inglese, e ha accettato le due cose senza ragionarci sopra, come uno che, nato in un paese vinicolo, diventa bevitore di vino. Più tardi, quando già era cristiano e inglese, sarà forse anche riuscito a trovare alcune ragioni a favore della sua abitudine; ma per quanto si demoliscano queste ragioni, non si demolirà nulla della sua posizione. Si costringa per esempio uno spirito vincolato a esporre le sue ragioni contro la bigamia, allora si vedrà se il suo santo zelo per la monogamia è basato su ragionamenti oppure su abitudine. L'abitudine a principi intellettuali non ragionati si chiama fede.

2272

*Concludere dalle conseguenze alla fondatezza e infondatezza.* Tutti gli Stati e gli ordinamenti della società: i ceti, il matrimonio, l'educazione, il diritto, tutte queste cose hanno la loro forza e durata solo nella fede che ripongono in esse gli spiriti vincolati – cioè nell'assenza di ragioni, o per lo meno nel rifiuto delle indagini sulle ragioni. Ciò gli spiriti vincolati non ammettono volentieri e sentono bene che è un *prudendum*. Il Cristianesimo, che era molto innocente

nelle sue ispirazioni intellettuali, non notò nulla di questo *pudendum*, esigé fede e nient'altro che fede e respinse con passione la richiesta di ragioni; indicò il successo della fede: sentirete subito il vantaggio della fede, spiegava, sarete per essa beati. In realtà anche lo Stato procede così, e ogni padre educa in ugual maniera il figlio: tieni per vero soltanto questo, dice, e sentirai come questo fa bene. Ma ciò significa che la *verità* di un'opinione sarebbe dimostrata *dell'utile* personale che essa arreca, che l'utilità di una dottrina costituirebbe garanzia della sua sicurezza e fondatezza intellettuale. È come se l'accusato dicesse davanti al tribunale: il mio difensore dice tutta la verità, perché guardate che cosa segue dal suo discorso: io vengo assolto. Gli spiriti vincolati, avendo dei principi a causa della loro utilità, presumono, anche dello spirito libero, che egli con le sue vedute cerchi ugualmente il proprio utile, e tenga per vero solo ciò che precisamente gli giova. Ma, dato che sembra che a lui giovi il contrario di ciò che giova ai suoi connazionali o a quelli di pari condizione, essi suppongono che i suoi principi siano pericolosi per loro; essi dicono o sentono: non può aver ragione, perché per noi è nocivo.

2283

*Il carattere forte e buono.* L'esser vincolati nelle opinioni, divenuto con l'abitudine istinto, conduce a ciò che si chiama la forza di carattere. Quando qualcuno agisce in base a pochi motivi, ma sempre in base agli stessi, le sue azioni acquistano una grande energia; se queste azioni sono in armonia con i principi degli spiriti vincolati, ottengono riconoscimento e generano fra l'altro, in chi le compie, il sentimento della buona coscienza. Pochi motivi, energico agire e buona coscienza, costituiscono ciò che si chiama forza di carattere. A chi è forte di carattere manca la conoscenza delle molte possibilità e direzioni dell'agire; il suo intelletto non è libero, è vincolato, perché in un dato caso gli mostra forse solo due possibilità; fra queste due egli deve poi, secondo tutta la sua natura, necessariamente scegliere, ed egli lo fa con facilità e rapidità, perché non deve scegliere fra cinquanta possibilità. L'ambiente in cui si viene educati vuol rendere ogni uomo non libero, ponendogli davanti agli occhi il minor numero di possibilità. L'individuo viene trattato dai suoi educatori come se fosse sì qualcosa di nuovo, ma dovesse diventare una *ripetizione*. Se l'uomo appare da principio come qualcosa di sconosciuto, di mai esistito, deve poi essere trasformato in qualcosa di conosciuto e di già esistito. Si dice buon carattere in un bambino il manifestarsi del suo esser vincolato a ciò che è già esistito; mettendosi dalla parte degli spiriti vincolati, il bambino mostra per la prima volta il senso comune che si sveglia in lui; sulla base di questo senso comune, diventa più tardi utile al suo Stato o al suo ceto.

*Misura delle cose per gli spiriti vincolati.* Di quattro categorie di cose gli spiriti vincolati dicono che esse sono giuste. Primo: tutte le cose che hanno durata sono giuste; secondo: tutte le cose che non ci sono moleste sono giuste; terzo: tutte le cose che ci recano vantaggio sono giuste; quarto: tutte le cose che ci son costate sacrifici sono giuste. Quest'ultima cosa spiega per esempio perché una guerra, che sia stata iniziata contro la volontà del popolo, venga poi proseguita con entusiasmo non appena abbia fatto delle vittime. Gli spiriti liberi che difendono la loro causa davanti al foro degli spiriti vincolati, devono dimostrare che ci sono sempre stati spiriti liberi, cioè che il libero pensiero ha durata; poi, che essi non vogliono essere molesti; e infine, che essi recano in complesso vantaggio agli spiriti vincolati; ma poiché di quest'ultima cosa non potranno convincere gli spiriti vincolati, non gli servirà a niente neanche di aver dimostrato il primo e il secondo punto.

*Esprit fort.* Paragonato a colui che ha la tradizione dalla sua parte e non ha bisogno di ragioni per il suo agire, lo spirito libero è sempre debole, specialmente nell'agire; giacché egli conosce troppi motivi e punti di vista e ha perciò una mano incerta, non esercitata. Ma quali mezzi ci sono per renderlo *relativamente forte*, sicché si faccia almeno valere e non perisca senza lasciare traccia? Come nasce lo spirito forte (*esprit fort*)? È questa, in un particolare caso, la questione circa il prodursi del genio. Da dove viene l'energia, la forza inflessibile, la perseveranza, con cui il singolo, contro la tradizione, procura di acquistare una conoscenza affatto individuale del mondo?

*La nascita del genio.* La fantasia con la quale il prigioniero cerca mezzi per liberarsi, il suo sangue freddo e la sua tenacia nell'utilizzare ogni minimo vantaggio, possono insegnare a quali mezzi ricorra a volte la natura per produrre il genio (una parola che prego di intendere senza nessun sapore mitologico o religioso): essa lo rinchiede in un carcere ed eccita all'estremo il suo desiderio di liberarsi. O con un'altra immagine: qualcuno che camminando per il bosco si sia completamente smarrito, ma che con straordinaria energia tenda a uscire all'aperto in una qualunque direzione, scopre talvolta un nuovo sentiero, che nessuno conosce: così nascono i geni, di cui si decanta l'originalità. È stato già detto che una mutilazione, una storpiatura, una grave deficienza di un organo, fanno spesso sì che un altro organo si sviluppi

straordinariamente bene, dovendo adempiere la sua funzione e ancora un'altra. Con ciò si può spiegare l'origine di parecchi splendidi ingegni. Si applichino questi accenni generali sulla nascita del genio al caso specifico della nascita del perfetto spirito libero.

232

*Supposizione sull'origine del libero pensiero.* Come i ghiacciai ingrossano quando nelle zone equatoriali il sole dardeggia sui mari con più ardore di prima, così può ben darsi che anche un assai forte e dilagante libero pensiero sia testimonianza del fatto che in qualche punto l'ardore del sentimento è straordinariamente cresciuto.

233

*La voce della storia.* In generale *sembra* che la storia dia, sul prodursi del genio, il seguente insegnamento: «Maltrattate e tormentate gli uomini», così essa grida alle passioni dell'invidia, dell'odio e dell'emulazione; «spingeteli all'estremo, l'uno contro l'altro, popolo contro popolo, e ciò per secoli; allora fiammeggerà forse d'un tratto, per così dire da una scintilla sprizzata via dalla terribile energia in tal modo incendiata, la luce del genio; la volontà, resa selvaggia come un cavallo dallo sprone del cavaliere, eromperà e salterà allora in un altro campo». Chi giungesse a comprendere come si produce il genio e volesse anche mettere in pratica metodi che la natura di solito applica, dovrebbe essere esattamente così cattivo e brutale come la natura. Ma forse non ci siamo capiti.

2344

*Valore del mezzo del cammino.* La produzione del genio è forse riservata soltanto a un limitato periodo dell'umanità. Infatti, dal futuro dell'umanità non ci si può aspettare ancora tutto ciò che solo ben determinate condizioni di un qualche passato poterono produrre; non per esempio i sorprendenti effetti del sentimento religioso. Persino quest'ultimo ha fatto il suo tempo e molte cose assai buone non potranno mai più prodursi, perché poterono prodursi solo grazie a esso. Così non ci sarà mai più un orizzonte della vita e della cultura circoscritto dalla religione. Forse lo stesso tipo del santo è possibile solo con una certa soggezione dell'intelletto, che, a quanto pare, è finita per sempre. E così il vertice dell'intelligenza è stato forse riservato solo a una certa epoca dell'umanità: esso si manifestò – e si manifesta, giacché viviamo ancora in



quest'epoca – quando una straordinaria energia della volontà, dopo essersi a lungo accumulata, si riversò eccezionalmente, attraverso l'ereditarietà, in canali intellettuali. Quel vertice sarà abbandonato, se questa furiosa energia non sarà più coltivata. Forse nel mezzo del cammino, nel tempo mediano della propria esistenza, più che non al termine di essa, l'umanità si avvicina alla sua vera meta. Forse da cui per esempio l'arte è condizionata, potrebbero addirittura spegnersi; il gusto della menzogna, dell'imprecisione, del simbolismo, dell'ebbrezza e dell'estasi, potrebbe cadere in discredito. Anzi, non appena la vita sarà ordinata nello Stato perfetto, non ci sarà più da trarre dal presente alcun motivo di poesia; in questo caso sarebbero solo gli individui arretrati a bramare poetiche irrealtà. Questi allora guarderebbero certamente con nostalgia all'indietro, verso i tempi dello Stato imperfetto e della società semibarbarica, verso i *nostri* tempi.

*In contraddizione il genio e lo Stato ideale.* I socialisti desiderano produrre il benessere per il maggior numero possibile. Se la patria durevole di questo benessere, lo Stato perfetto, fosse veramente raggiunta, da questo benessere sarebbe distrutto il terreno dal quale nasce il grande intelletto e in genere il potente individuo: voglio dire la grande energia. L'umanità sarebbe divenuta troppo fiacca, se questo Stato fosse realizzato, per potere ancora produrre il genio. Non si dovrebbe pertanto desiderare che la vita conservi il suo carattere violento, e che forze ed energie selvagge continuino a essere suscitate? Ora, il cuore caldo e compassionevole vuole proprio *l'eliminazione* di quel carattere violento e selvaggio, e il cuore più caldo che si possa immaginare desidererebbe nel modo più appassionato appunto ciò: mentre, tuttavia, proprio da quel selvaggio e violento carattere della vita la sua passione ha preso il suo fuoco, il suo calore e la sua stessa esistenza; il cuore più caldo vuole cioè l'eliminazione del suo fondamento, l'annientamento di se stesso, il che significa però che vuole qualcosa di illogico, che non è intelligente. L'intelligenza più alta e il cuore più caldo non possono stare insieme in una stessa persona, e il saggio che pronuncia il giudizio sulla vita si pone al di sopra anche della bontà, considerando la bontà semplicemente come una delle cose di cui si deve tener conto nel calcolo complessivo della vita. Il saggio deve opporsi a quegli stravaganti desideri della bontà inintelligente, perché il suo compito è quello di conservare il proprio tipo e di favorire il sorgere finale del sommo intelletto; per lo meno egli non favorirà la fondazione dello «Stato perfetto», in quanto in esso trovano posto solo individui infiacchiti. Per contro Cristo, che per una volta vogliamo raffigurarci come il cuore più caldo,

promosse l'istupidimento degli uomini, si pose dalla parte dei poveri di spirito e fermò la produzione del sommo intelletto: e ciò fu coerente. Il suo opposto, il saggio perfetto – lo si può ben predire – sarà di necessità un ostacolo altrettanto forte alla produzione di un Cristo. Lo Stato è una saggia istituzione per la protezione degli individui gli uni contro gli altri: se si esagera nel nobilitarlo, l'individuo finisce con Tesserne indebolito, anzi dissolto – l'originario fine dello Stato viene cioè vanificato nel modo più radicale.

236

*Le zone della cultura.* Si può dire a mo' di paragone che le epoche della cultura corrispondono alle diverse zone climatiche, solo che le prime stanno l'una dietro l'altra e non come le zone geografiche l'una accanto all'altra. In confronto con la zona temperata della cultura in cui è nostro compito passare, quella trascorsa fa complessivamente l'impressione di un clima *tropicale*. Violenti contrasti, brusco alternarsi di giorno e notte, ardore e sfolgorio di colori, la venerazione di tutto ciò che è improvviso, misterioso, terribile, la rapidità degli irrompenti uragani, dappertutto il prodigo straripare delle cornucopie della natura; e per contro, nella nostra cultura, un cielo chiaro e tuttavia non splendente, aria pura, che rimane quasi uguale, asprezza, all'occasione persin freddo: così si diversificano, l'una rispetto all'altra, le due zone. Quando vediamo là come le più furiose passioni vengano con tremenda forza abbattute e spezzate da concezioni metafisiche, ci pare come se davanti ai nostri occhi, nei tropici, tigri selvagge fossero stritolate nelle spire di serpenti mostruosi; al nostro clima spirituale mancano simili fatti, la nostra fantasia è moderata; neanche in sogno ci sovviene ciò che popoli precedenti vedevano nella veglia. Ma non dovremmo poter essere felici di questo cambiamento, pur ammettendo che gli artisti sono stati sostanzialmente danneggiati dallo sparire della cultura tropicale e che per loro noi non-artisti siamo un po' troppo freddi? In tal senso gli artisti hanno bene il diritto di negare il «progresso», poiché in realtà, che gli ultimi tre millenni mostrino uno svolgimento progressivo nelle arti, di ciò si può almeno dubitare; parimenti un filosofo metafisico come Schopenhauer non avrà alcun motivo di riconoscere il progresso, se considererà gli ultimi quattro millenni con riguardo alla filosofia metafisica e alla religione. Ma per noi *l'esistenza* stessa della zona temperata della cultura costituisce progresso.

237

*Rinascimento e Riforma.* Il Rinascimento italiano racchiuse in sé tutte le

forze positive a cui si deve la cultura moderna: ossia liberazione del pensiero, disprezzo dell'autorità, vittoria dell'istruzione contro l'alterigia della schiatta, entusiasmo per la scienza e per il passato scientifico degli uomini, affrancamento dell'individuo, un ardore di verità e un'avversione per le apparenze e i meri effetti (un ardore che divampò in tutta una folla di caratteri artistici, i quali nelle loro opere pretesero da sé con somma purezza morale perfezione e nient'altro che perfezione); sì, il Rinascimento ebbe in sé quelle forze positive che *finora*, nella nostra cultura moderna, non sono ancora ridiventate così potenti. Esso fu l'età aurea di questo millennio, nonostante tutte le sue pecche e i suoi vizi. La Riforma tedesca appare invece come un'energica protesta di spiriti arretrati, che non s'erano ancora affatto saziati della visione medievale del mondo e che avvertirono i sintomi del suo dissolversi, la straordinaria superficializzazione ed esteriorizzazione della vita religiosa, con profondo abbattimento, invece che con giubilo, come si sarebbe convenuto. Con la loro nordica forza e caparbieta, essi respinsero gli uomini indietro, provocarono la Controriforma, vale a dire un Cristianesimo cattolico da legittima difesa, con le violenze di uno stato d'assedio, e ritardarono di due o tre secoli il pieno risvegliarsi e dominare delle scienze, così come resero forse impossibile per sempre l'armonioso concrescere a unità dello spirito antico e di quello moderno. Il grande compito del Rinascimento non poté essere portato a termine; lo impedì la protesta della germanicità, rimasta frattanto indietro, che nel Medioevo aveva almeno avuto il buon senso di attraversare ogni momento le Alpi per la propria salute. Dipese dal caso di una straordinaria costellazione della politica, che allora Lutero si salvasse e che quella protesta guadagnasse forza: perché l'imperatore lo protesse per servirsi della sua innovazione come di uno strumento di pressione contro il papa; e del pari lo favorì in segreto il papa, per servirsi dei principi protestanti come di un contrappeso contro l'imperatore. Senza questa singolare coincidenza di intenzioni, Lutero sarebbe stato bruciato come Huss – e l'aurora dell'Illuminismo sarebbe forse sorta un po' di tempo prima e con una luce più bella di quel che oggi possiamo immaginarci.

*Giustizia verso il Dio che diviene.* Quando tutta la storia della cultura si apre davanti agli occhi come un groviglio di idee cattive e nobili, vere e false, e alla vista di questi flutti ondegianti ci si sente quasi cogliere dal mal di mare, si comprende quale consolazione risieda nell'idea di un *Dio che diviene*. Egli si rivela sempre più nelle trasformazioni e nelle vicende dell'umanità; così non è tutto cieco meccanismo, insensato e inutile urtarsi di forze. La divinizzazione

del divenire è una visione metafisica – come da un faro sul mare della storia – in cui trovò consolazione una generazione troppo storicizzante di dotti; di ciò non ci si deve indignare, per quanto erronea quell'idea possa essere. Solo chi, come Schopenhauer, nega l'evoluzione, non soffre neppure per gli ondeggiamenti della storia e, nulla sapendo e nulla avvertendo di quel Dio che diviene e del bisogno di ammetterlo, può ragionevolmente abbandonarsi all'irrisione.

239

*I frutti secondo la stagione.* Ogni miglior futuro che si auguri all'umanità è anche necessariamente, per più rispetti, un futuro peggiore; poiché è fanatismo credere che un superiore, nuovo grado di umanità riunirebbe in sé tutti i pregi dei gradi precedenti e dovrebbe anche, per esempio, produrre la forma somma dell'arte. Piuttosto ogni stagione ha i suoi pregi e le sue attrattive ed esclude quelli delle altre. Ciò che è cresciuto dalla religione e in sua vicinanza, non può più crescere, se quella è distrutta; tutt'al più sperduti e tardivi virgulti potranno indurre in inganno a tale riguardo, come appunto fa il ricordo che temporaneamente prorompe dell'arte antica: una condizione che rivela sì il senso della perdita e della privazione, ma che non è una prova della forza dalla quale potrebbe nascere una nuova arte.

240

*Crescente severità del mondo.* Quanto più in alto la cultura di un uomo sale, tanti più campi si sottraggono allo scherzo e all'irrisione. Voltaire era riconoscente di cuore al cielo per l'invenzione del matrimonio e della Chiesa: che aveva in tal modo così ben provveduto al nostro sollazzamento. Ma egli e il suo tempo, e prima di lui il sedicesimo secolo, si sono fatti di questi temi beffe a non finire; ogni scherzo che oggi ancora si attenti in questo campo, giunge in ritardo ed è soprattutto troppo a buon mercato per poter attirare i compratori. Oggi si chiedono le ragioni; questa è l'epoca della serietà. A chi importa ancora oggi di vedere in luce scherzosa le differenze fra realtà e pretenziosa apparenza, fra ciò che l'uomo è e ciò che vuole rappresentare? Il senso di questi contrasti produce subito tutt'altro effetto, quando si ricerchino le ragioni. Quanto più profondamente uno intende la vita, tanto meno irride; solo che finisce magari per irridere ancora alla «profondità del suo intendere».

2415

*Genio della civiltà.* Se qualcuno volesse immaginare un genio della civiltà, come sarebbe questo fatto? Egli adopera così sicuramente la menzogna, la violenza e il più brutale egoismo come suoi strumenti, che solo il nome di maligno essere demoniaco gli converrebbe. Ma i suoi fini, che qua e là tralucono, sono grandi e buoni. È un centauro, mezzo animale e mezzo uomo, e in più ha ancora ali d'angelo sul capo.

242

*Educazione-miracolo.* L'interesse per l'educazione acquisterà grande forza solo dal momento in cui si smetterà di credere in un Dio e nella sua provvidenza, così come l'arte medica poté fiorire solo quando si smise di credere in cure miracolose. Ma per ora tutti quanti credono ancora nell'educazione-miracolo: dal più grande disordine, dalla confusione dei fini, dallo sfavore delle circostanze si videro infatti sorgere gli uomini più fecondi, più possenti: come poteva ciò accadere a cose normali? Oggi, anche in questi casi, si comincerà ben presto a voler vedere chiaro, a sottoporli a un esame più accurato; ma miracoli, non se ne scopriranno mai. In uguali circostanze numerosi individui continuano a perire; in compenso il singolo individuo salvato è divenuto di solito più forte, perché ha sopportato queste cattive circostanze in virtù di una indistruttibile forza innata e ha ancora esercitato e accresciuto questa forza: così si spiega il miracolo. Un'educazione che non creda più al miracolo dovrà badare a tre cose: primo, quanta energia è stata ereditata? secondo, con che si può accendere ancora nuova energia? terzo, come si può adattare l'individuo a quelle esigenze così straordinariamente molteplici della civiltà senza che esse lo inquietino e disgreghino la sua singolarità – insomma, come si può inquadrare l'individuo nel contrappunto della vita pubblica e privata, come può esso in pari tempo fare la melodia e, come melodia, accompagnare?

243

*Il futuro del medico.* Non esiste oggi una professione che sia suscettibile di un così alto incremento come quella del medico; specialmente dacché i medici spirituali, i cosiddetti curatori di anime, non possono più esercitare con pubblico consenso le loro arti di esorcismo e l'uomo colto li scansa. Oggi la più alta formazione spirituale di un medico non è raggiunta quando egli conosca i metodi migliori e più recenti, si sia in essi esercitato e sia capace di trarre quelle rapide conclusioni dagli effetti alle cause, per cui vanno famosi i diagnostici: egli deve inoltre possedere un'eloquenza che si adatti a ogni

individuo e gli strappi il cuore dal petto; una virilità la cui sola vista basti a fugare la pusillanimità (il tarlo che rode tutti gli ammalati); una versatilità da diplomatico nel destreggiarsi fra quelli che hanno bisogno di gioia per la loro guarigione e quelli che devono (e sanno) dispensare gioia per ragioni di salute; la sottigliezza di un poliziotto e di un avvocato nell'intendere i segreti di un'anima senza tradirli – insomma, un buon medico ha bisogno oggi degli artifici e delle prerogative di mestiere di tutte le altre classi di professionisti: così equipaggiato, egli è allora in grado di diventare un benefattore per tutta la società, accrescendo le buone opere, la gioia e la produttività intellettuale, prevenendo i cattivi pensieri e propositi e le mascalzonate (di cui il basso ventre è così spesso la fonte ripugnante), stabilendo un'aristocrazia intellettuale-fisica (come fondatore e scombinatore di matrimoni), troncando tutte le cosiddette pene d'anima e rimorsi: solo così diventerà, da «stregone»<sup>6</sup>, salvatore, senza peraltro aver bisogno di fare miracoli, e senza aver neanche bisogno di farsi crocifiggere.

244

*In vicinanza della follia.* La somma dei sentimenti, delle conoscenze, delle esperienze, cioè il peso totale della civiltà, è diventato così grande, che una sovreccitazione delle forze nervose e di pensiero è oggi il pericolo generale; anzi, le classi colte dei paesi europei sono diventate completamente nevrotiche e quasi ciascuna delle loro famiglie più grandi si è avvicinata, in qualche membro, alla pazzia. Ora, è vero che oggi si cerca in ogni modo la salute; ma principalmente rimane necessario diminuire la tensione del sentimento e il peso schiacciante della civiltà; anche se ciò dovesse costare gravi perdite, ci darebbe tuttavia modo di sperare fortemente in un *nuovo Rinascimento*. Al Cristianesimo, ai filosofi, ai poeti e ai musicisti si deve una sovrabbondanza di sentimenti profondamente eccitati: perché questi non ci soffochino, dobbiamo evocare lo spirito della scienza, che rende in complesso alquanto più freddi e scettici, e in particolare raffredda l'ardente fiume della fede in verità ultime e definitive; esso è diventato così impetuoso principalmente a causa del Cristianesimo.

245

*Fusione di campana della civiltà.* La civiltà è nata come una campana, dentro una camicia di materiale più grezzo e comune: falsità, violenza, illimitata estensione di tutti i singoli io, di tutti i singoli popoli, furono questa camicia. È ora tempo di estrarla? Si è il liquido solidificato, sono i buoni, utili

impulsi, le abitudini del cuore nobile diventati così sicuri e generali, che non ci sia più bisogno di appoggiarsi alla metafisica, degli errori delle religioni, di durezza e violenze, come dei mezzi più potenti onde unire gli individui e i popoli tra loro? Per rispondere a questa domanda non ci aiuta più il cenno di un Dio: qui è il nostro giudizio che deve decidere. Il governo terreno dell'uomo nel suo complesso lo deve prendere in mano l'uomo stesso, la sua «onniscienza» deve vegliare con occhio attento sull'ulteriore destino della civiltà.

246

*I ciclopi della civiltà.* Chi guarda quelle conche frastagliate in cui si sono formati ghiacciai, ritiene appena possibile che sia per venire un giorno in cui, nello stesso posto, si stenderà una valle di prati e di boschi attraversata da ruscelli. Così è anche nella storia dell'umanità; le forze più selvagge aprono la strada, dapprima distruggendo; la loro attività è tuttavia necessaria, perché più tardi dei costumi più miti stabiliscano qui la loro sede. Le terribili energie – ciò che si dice il male – sono i ciclopici architetti e pionieri dei valori umani.

247

*Circolo dell'umanità.* Forse tutta l'umanità è soltanto una fase evolutiva di una determinata specie animale di durata limitata, sicché l'uomo è divenuto dalla scimmia e in scimmia ancora si trasformerà, mentre non c'è nessuno che prenda qualche interesse a questo bizzarro scioglimento di commedia. Come con la decadenza della civiltà romana e con la sua principale causa, la diffusione del Cristianesimo, si propagò all'interno dell'impero romano un generale imbruttimento dell'uomo, così anche da un'eventuale decadenza della civiltà su tutta la terra, potrebbe essere prodotto un imbruttimento di gran lunga più forte e alla fine un abbruttimento dell'uomo, fino allo scimmiesco. Proprio perché possiamo renderci conto di questa prospettiva, siamo forse in grado di prevenire una tal fine dell'avvenire.

248

*Parole di conforto di un progresso disperato.* Il nostro tempo fa l'impressione di una situazione provvisoria; le vecchie concezioni del mondo, le vecchie culture sono ancora in parte esistenti, le nuove non ancora sicure e abituali, e quindi senza compattezza e coerenza. Sembra che tutto diventi caotico, che il vecchio vada perduto e che il nuovo non abbia alcun valore e

diventi sempre più debole. Ma così va al soldato che impara a marciare: per un certo tempo egli è più incerto e goffo che mai, perché i muscoli valgono mossi ora secondo il vecchio sistema, ora secondo il nuovo e ancora nessuno di questi ha decisamente riportato vittoria. Noi barcolliamo, ma è necessario non spaventarsene e non abbandonare magari le nuove conquiste. Inoltre non *possiamo* più tornare al vecchio, *abbiamo* bruciato le navi; non resta che essere valorosi, quale che sia l'esito. Solo, *muoviamoci*, solo, usciamo dall'immobilità! Forse un giorno il nostro comportamento apparirà come *progresso*; altrimenti, sia detta anche a nostra consolazione la frase di Federico il Grande: «*Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette race maudite, à laquelle nous appartenons*».

249

*Soffrire del passato della civiltà.* Chi si è chiarito il problema della civiltà, soffre poi di un sentimento simile a quello di chi abbia ereditato una ricchezza acquisita con mezzi illeciti, o del principe che governi grazie alla violenza dei suoi predecessori. Egli pensa con afflizione alla sua origine, e talora se ne vergogna, talora se ne irrita. L'intera somma di forza, vitalità e gioia che egli devolve ai suoi averi, si bilancia spesso con una profonda stanchezza: egli non sa dimenticare la propria origine. Guarda al futuro con tristezza; i suoi discendenti, lo sa già, soffriranno come lui del passato.

250

*Maniere.* Le buone maniere scompaiono nella misura in cui viene meno l'influsso della Corte e di una chiusa aristocrazia: si può osservare chiaramente questa diminuzione di decennio in decennio, se si ha occhio per gli atti pubblici, che divengono manifestamente sempre più plebei. Nessuno sa più rendere omaggio e adulare in maniera spiritosa; ne risulta il fatto ridicolo che, nei casi in cui si *debbono* attualmente rendere degli ossequi (per esempio a un grande statista o artista), si prende a prestito la lingua del più profondo sentimento, della più autentica e onorevole lealtà – per imbarazzo e per mancanza di spirito e di grazia. Così gli incontri pubblici solenni degli uomini appaiono sempre più goffi, però più pieni di sentimento e più leali, senza esserlo. Ma scenderebbero dunque le maniere sempre più in basso? Mi sembra piuttosto che le maniere descrivano una profonda curva e che noi ci si avvicinino al punto più basso di essa. Quando la società sarà divenuta più sicura dei suoi intenti e principi, – sicché questi operino plasmando una forma (mentre oggi le maniere dovute a forme plasmate da condizioni passate vengono trasmesse



sempre più debolmente mediante l'educazione e l'eredità) – ci saranno, nei rapporti sociali, maniere, gesti ed espressioni che dovranno apparire tanto necessariamente e semplicemente naturali, quanto lo saranno questi intenti e principi. La migliore distribuzione del tempo e del lavoro, gli esercizi ginnastici, che ormai accompagneranno ogni bella ricreazione, una maggiore e più rigorosa abitudine a riflettere, che conferirà intelligenza e agilità anche al corpo, daranno tutti quei risultati. Certo, si potrebbe qui pensare con un po' di ironia ai nostri dotti, e domandarsi se dunque essi, che pur vogliono essere precursori di questa nuova civiltà, si distinguano davvero per migliori maniere. Certamente non è così, per quanto il loro spirito possa essere pronto, sotto questo riguardo: ma la loro carne è debole. Il passato è ancora troppo potente nei loro muscoli; essi si trovano ancora in una posizione soggetta e sono per metà sacerdoti secolari e per metà precettori alle dipendenze di persone e classi elevate, resi per di più storpi e smorti dalla pedanteria della scienza e da metodi antiquati e inintelligenti. Essi sono cioè, in ogni caso nel loro corpo e spesso anche in tre quarti del loro spirito, ancora i cortigiani di una civiltà vecchia, anzi decrepita, e come tali essi stessi decrepiti; il nuovo spirito che talvolta rumoreggia in queste vecchie carcasse serve frattanto solo a renderli più incerti e ansiosi<sup>7</sup>. Si aggirano in loro tanto i fantasmi del passato quanto i fantasmi del futuro; come meravigliarsi se in queste condizioni non riescono a fare il miglior viso e a tenere il contegno più piacevole?

*Avvenire della scienza.* La scienza dà molto piacere a colui che in essa lavora e ricerca e molto poco a chi *impara* i suoi risultati. Ma, poiché gradualmente tutte le verità importanti della scienza sono destinate a divenire ordinarie e comuni, anche questo poco piacere viene a cessare, così come da lungo tempo abbiamo cessato di provar piacere nell'imparare la mirabile tavola pitagorica. Ma se la scienza dà di per sé sempre meno gioia e sempre più – col gettare il sospetto su fonti di consolazione come la metafisica, la religione e l'arte – toglie gioia, quella grandissima fonte di piacere, alla quale gli uomini devono quasi tutta la loro umanità, si impoverisce. Perciò una cultura superiore deve dare all'uomo un doppio cervello, qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un'altra per sentirci la non scienza; che stiano l'una accanto all'altra, senza confusione, separabili, isolabili: è questa un'esigenza di salute. Nell'un campo si trova la fonte di forza, nell'altro il regolatore; con illusioni, unilateralità e passioni bisogna riscaldare, con l'aiuto della scienza conoscitiva bisogna prevenire le cattive e pericolose conseguenze di un surriscaldamento. Se questa esigenza di una superiore cultura non verrà

soddisfatta, si può predire quasi con sicurezza quale sarà l'ulteriore corso dell'evoluzione umana: l'interesse per la verità verrà meno, tanto più quanto meno procurerà piacere; l'illusione, l'errore e la fantasticheria si riprenderanno, passo per passo, essendo collegate al piacere, il terreno su cui un tempo dominavano. La rovina delle scienze e il ripiombare nella barbarie saranno la conseguenza più immediata; l'umanità dovrà ricominciare a tessere la sua tela dopo averla, come Penelope, disfatta di notte. Ma chi ci garantisce che troverà sempre la forza per farlo?

252

*Il piacere del conoscere.* Perché il conoscere, l'elemento del ricercatore e del filosofo, è congiunto al piacere? Primo e soprattutto, perché in esso si acquista coscienza della propria forza, ossia per lo stesso motivo per cui sono gradevoli, anche senza spettatori, gli esercizi ginnastici. Secondo, perché nel corso della conoscenza si superano, si vincono o almeno si crede di vincere le idee vecchie e i loro esponenti. Terzo, perché da una nuova conoscenza, sia pure molto piccola, ci sentiamo elevati al di sopra di *tutti* e ci sentiamo gli unici che al riguardo fanno il giusto. Questi tre motivi di piacere sono i principali; tuttavia ci sono, a seconda della natura di chi conosce, ancora molti motivi secondari. Una non trascurabile lista ne fornisce, in un luogo in cui non la si cercherebbe, il mio scritto parenetico su Schopenhauer: delle cui elencazioni può dirsi contento ogni esperto servitore della conoscenza, quand'anche dovesse spiargli la sfumatura ironica che in quelle pagine sembra trovarsi. Perché, se è vero che per il formarsi dello scienziato «deve fondersi insieme una quantità di istinti e istintuzzi molto umani»<sup>9</sup>, che lo scienziato è sì un metallo molto nobile, ma non un metallo puro e che «si compone di un ingarbugliato intreccio di impulsi e stimoli assai vari»<sup>10</sup>; la stessa cosa vale del pari per il formarsi e l'essere dell'artista, del filosofo, del genio morale – e comunque suonino i grandi nomi in quello scritto glorificati. *Tutto* ciò che è umano merita, riguardo alla sua *genesì*, la considerazione ironica; perciò l'ironia nel mondo è così *superflua*.

253

*Fedeltà come prova di solidità.* Un perfetto segno della bontà di una teoria si ha quando il suo autore per *quarant'anni* non concepisce nessuna diffidenza verso di essa; ma io sostengo che non c'è stato ancora filosofo che non abbia finito col guardare con disprezzo – o almeno con sospetto – alla filosofia che la sua gioventù inventò. Forse, però, egli non ha parlato pubblicamente di questo

mutamento di opinioni, per ambizione oppure – come per le nature nobili è più probabile – per delicato riguardo verso i suoi seguaci.

254

*Aumento dell'interessante.* Nel corso di una superiore formazione, tutto diventa interessante per l'uomo, egli sa trovare prontamente il lato istruttivo di una cosa e individuare il punto in cui una lacuna del suo pensiero può essere con esso colmata o un'idea può essere da esso confermata. In tal modo la noia si dilegua sempre più, e così l'eccessiva eccitabilità dell'animo. Egli si aggira alla fine fra gli uomini come un naturalista fra le piante e percepisce se stesso come un fenomeno che eccita fortemente solo il suo istinto conoscitivo.

255

*Superstizione della simultaneità.* Qualcosa di simultaneo è collegato, si crede. Un parente muore lontano, nello stesso tempo sogniamo di lui – dunque! Ma innumerevoli parenti muoiono e noi non sogniamo di loro. È come per i naufraghi che fanno voti: più tardi nel tempio non si vedono le tavole votive di coloro che perirono. Un uomo muore, una civetta gracchia, un orologio si ferma, tutto in *un'ora* notturna: e non ci sarebbe un nesso? Una tale familiarità con la natura, quale questo presentimento presuppone, lusinga l'uomo. Questo genere di superstizione si ritrova in forma raffinata negli storici e nei dipintori di civiltà, che davanti a ogni contemporaneità di fatti priva di senso, di cui pure la vita degli individui e dei popoli è così ricca, sogliono provare una specie di idrofobia.

256

*Il saper fare, non il sapere, esercitato attraverso la scienza.* Il valore dell'avere per un certo tempo esercitato in modo severo una *scienza severa*, non si basa propriamente sui risultati di essa, giacché essi, in confronto al mare dello scibile, saranno una piccola goccia invisibile. Ma una tal cosa produce un aumento di energia, di raziocinio, di tenacia e di perseveranza; si è imparato a raggiungere uno *scopo in modo adeguato allo scopo*. In tal senso è molto apprezzabile, riguardo a tutto ciò che si fa più tardi, essere stato una volta uomo di scienza.

257<sup>11</sup>

*Fascino giovanile della scienza.* La ricerca della verità ha oggi ancora il

fascino derivante dal fatto che essa si pone dappertutto in forte risalto di contro all'errore divenuto grigio e noioso; questo fascino si perderà sempre più. Oggi invero viviamo ancora nell'età giovanile della scienza e sogliamo andar dietro alla verità come a una bella ragazza; ma che avverrà quando essa sarà divenuta un giorno una donna attempata dallo sguardo arcigno? Quasi in tutte le scienze il principio basilare o è stato trovato in un tempo recentissimo o viene ancora cercato; come ciò affascina diversamente che non se tutto l'essenziale fosse già stato trovato e al ricercatore non restasse che una striminzita racimolatura autunnale (sentimento che si può conoscere in alcune discipline storiche).

258

*La statua dell'umanità.* Il genio della civiltà si comporta come si comportò Cellini allorquando lavorava alla fusione del suo Perseo: la massa fluida minacciava di non bastare, ma *doveva* bastare: così egli vi gettò dentro piatti e stoviglie e quant'altro gli venne sottomano. E così anche quel genio getta dentro errori, vizi, speranze, chimere e altre cose di metallo tanto nobile che vile, perché la statua dell'umanità deve venir fuori ed essere finita; cosa importa che qua e là si sia impiegato materiale più scadente?

259

*Una civiltà di uomini.* La civiltà greca del periodo classico è una civiltà di uomini. Per ciò che concerne le donne, Pericle nel discorso funebre dice tutto con le parole: esse sono le migliori quando fra gli uomini si parla di loro il meno possibile<sup>12</sup>. I rapporti erotici degli uomini coi giovani erano, in un grado non accessibile alla nostra comprensione, il necessario e unico presupposto di ogni educazione virile (pressappoco come per lungo tempo da noi ogni superiore educazione delle donne si ebbe solo attraverso il fidanzamento e il matrimonio); tutto l'idealismo della forza della natura greca si riversò su quei rapporti, e probabilmente i giovani non sono stati mai più trattati così attentamente, così amorevolmente, con un così assoluto riguardo al loro bene (*virtus*) come nel sesto e quinto secolo – secondo il bel detto di Hölderlin «poiché amando il mortale dona il meglio»<sup>13</sup>. Quanto più altamente venivano intesi questi rapporti, tanto più in basso scendevano le relazioni con la donna. Il punto di vista della procreazione dei figli e della voluttà – nient'altro veniva preso in considerazione, quanto alla donna; non c'erano rapporti intellettuali, neppure una vera e propria relazione amorosa. Se inoltre si considera che esse erano escluse finanche dalle gare e dagli spettacoli di ogni sorta, restano, come

superiore intrattenimento delle donne, unicamente i culti religiosi. Se comunque si rappresentavano nella tragedia Elettra e Antigone, questo lo si *tollerava* appunto nell'arte, anche se non lo si voleva nella vita, così come noi oggi non sopportiamo niente di patetico nella *vita*, ma lo vediamo volentieri nell'arte. Le donne non avevano altro compito che quello di generare corpi belli e pieni di forza, in cui si perpetuasse il più integralmente possibile il carattere del padre, e di contrastare così la crescente sovraccitazione nervosa di una civiltà tanto altamente sviluppata. Ciò mantenne la civiltà greca relativamente così a lungo giovane; giacché nelle madri greche il genio greco tornava sempre di nuovo alla natura.

260

*Il pregiudizio a favore della grandezza.* Gli uomini sopravvalutano manifestamente ogni cosa grande ed eminente. Ciò proviene dalla tendenza consapevole o inconsapevole a trovare molto utile che uno riversi tutte le forze in *un* campo e faccia di sé, per così dire, un solo mostruoso organo. Sicuramente è più utile all'uomo stesso e gli reca maggior felicità una formazione *armoniosa* delle sue forze; perché ogni talento è un vampiro che succhia sangue ed energia alle altre forze, e una produzione esagerata può portare quasi alla follia l'individuo più dotato. Anche nelle arti le nature estreme attirano troppo l'attenzione; ma è altresì necessaria una cultura molto più meschina per lasciarsi avvincere in questo caso. Gli uomini si assoggettano per abitudine a tutto ciò che vuole avere potenza.

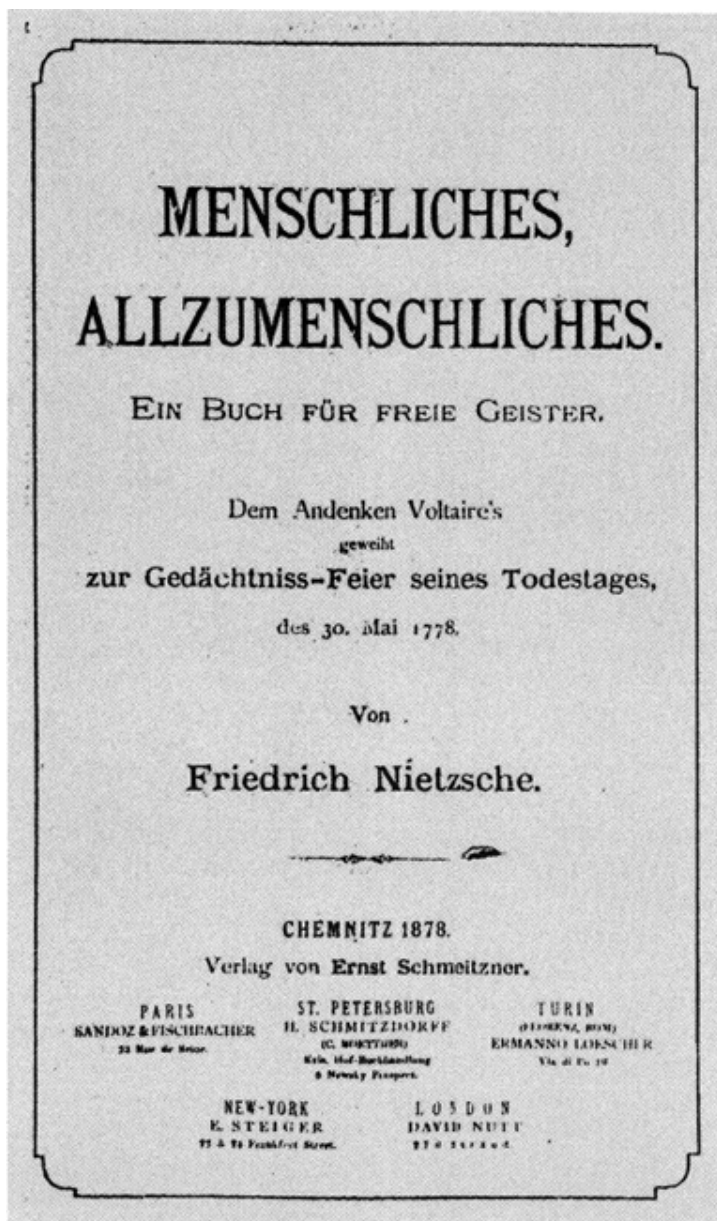
261<sup>14</sup>

*I tiranni dello spirito.* Solo dove cade il raggio del mito, là splende la vita dei Greci; altrove essa è fosca. Ora i filosofi greci si privano appunto di questo mito: non è come se volessero mettersi, dalla luce del sole, nell'ombra, nella foschia? Ma nessuna pianta evita la luce; in fondo quei filosofi cercavano soltanto un sole *più chiaro*, il mito era per loro non abbastanza puro, non abbastanza luminoso, Trovarono questa luce nella loro conoscenza, in ciò che ognuno di loro chiamò la sua «verità». Ma allora la conoscenza aveva ancora un più grande splendore: era ancora giovane e sapeva ancora poco di tutte le difficoltà e i pericoli dei suoi sentieri, poteva, allora, sperare ancora di giungere con un unico balzo al centro di tutto l'essere e di sciogliere di là l'enigma del mondo. Questi filosofi avevano una robusta fede in sé e nella loro «verità» e rovesciavano con essa tutti i loro vicini e predecessori; ognuno di loro era un litigioso e violento *tiranno*. Forse nel mondo la felicità che deriva dalla fede di

possedere la verità non fu mai più grande, ma neanche mai lo furono la durezza, la tracotanza, la tirannia e la malignità di una tal fede. Erano tiranni, ossia ciò che ogni Greco voleva essere e che ognuno era, appena *poteva* esserlo. Forse soltanto Solone fa eccezione; nelle sue poesie dice come abbia sdegnato la tirannia personale. Ma lo fece per amore della sua opera, della sua legislazione; ed essere legislatore è una forma sublimata di tirannia. Anche Parmenide diede leggi, e così fecero anche Pitagora ed Empedocle; Anassimandro fondò una città<sup>15</sup>. Platone fu il desiderio fatto carne di diventare il filosofico, sommo legislatore e fondatore di uno Stato; sembra che egli abbia sofferto terribilmente per la mancata realizzazione delle sue dottrine, e la sua anima divenne verso la fine della vita piena della bile più nera. Quanto più i filosofi greci persero in potenza, tanto più soffrirono intimamente di questa biliosità e astiosità furiosa; appena le varie sette scendevano per le strade a propugnare le loro verità, le anime di tutti questi pretendenti della verità si impantanavano totalmente nella gelosia e nell'astio, l'elemento tirannico infuriava come un veleno nel loro stesso corpo. Questi molti, piccoli tiranni avrebbero voluto mangiarsi vivi; in loro non era rimasta più alcuna scintilla di amore e anche troppo poca gioia per la loro stessa conoscenza. Il detto che i tiranni muoiono per lo più assassinati e che la loro discendenza ha vita breve, vale in genere anche per i tiranni dello spirito. La loro storia è breve, violenta, il loro influsso si interrompe bruscamente. Quasi di tutti i grandi Elleni si può dire che sembrano giunti troppo tardi, così di Eschilo, di Pindaro, di Demostene, di Tucidide; una generazione dopo di loro – e tutto è sempre completamente finito. È questo il lato tempestoso e inquietante della storia greca. Oggi invero si ammira il vangelo della tartaruga. Pensare storicamente significa, oggi, quasi altrettanto che ritenere che in tutti i tempi si sia fatta la storia in base al principio: «Il meno possibile nel tempo più lungo possibile!». Oh, la storia greca scorre così veloce! Non si è mai più vissuto così prodigamente, così senza misura. Non riesco a convincermi che la storia dei Greci abbia preso quel corso *naturale* che in essa viene tanto decantato. Essi erano troppo variamente dotati per essere *graduali* e muovere un passo dopo l'altro, come fa la tartaruga nella corsa con Achille: e ciò si dice appunto evoluzione naturale. Coi Greci si va avanti rapidamente, ma altrettanto rapidamente indietro; il movimento di tutta la macchina è così accelerato, che basta gettare una pietra negli ingranaggi per farla saltare. Una tale pietra fu ad esempio Socrate; in una notte lo sviluppo della scienza filosofica, fino allora così meravigliosamente regolare, anche se troppo celere, fu distrutto. Non è una domanda oziosa chiedersi se Platone, rimasto immune dalla malia di Socrate, non avrebbe trovato un tipo di uomo filosofico ancora più alto, che per noi è perduto per sempre. Se si guarda nei tempi a lui anteriori, si ha

l'impressione di trovarsi nel laboratorio ci uno scultore di tali tipi. Il sesto e il quinto secolo sembrano promettere ancor più e qualcosa di più alto di quanto essi stessi non abbiano prodotto; ma ci si fermò alla promessa, all'annuncio. E tuttavia non c'è forse perdita più grave della perdita di un tipo, di una nuova, altissima *possibilità di vita filosofica* rimasta fino allora ignorata. Persino dei tipi più antichi la maggior parte è stata mal tramandata; tutti i filosofi da Talete a Democrito mi sembrano straordinariamente difficili da conoscere; ma chi riesce a ricostruire quelle figure, si muove fra creazioni del tipo più potente e più puro. Certo questa capacità è rara, essa mancò persino ai Greci venuti dopo, che si occuparono dello studio della filosofia passata; Aristotele, specialmente, sembra non avere occhi in fronte quando si trova davanti a quei filosofi. E così è come se questi magnifici filosofi avessero vissuto invano, o non avessero dovuto far altro che preparare le schiere, avidi di dispute e di discorsi, delle scuole socratiche. C'è qui, come abbiamo detto, una lacuna, un'interruzione dello sviluppo; qualche grande sciagura deve essere accaduta, e l'unica statua dalla quale sarebbero risultati il senso e lo scopo di quella grande esercitazione preliminare di scultura, s'infranse o riuscì male: che cosa sia propriamente accaduto, è rimasto per sempre un segreto di laboratorio. Ciò che avvenne fra i Greci: che ogni grande pensatore, nella fede di essere possessore della verità assoluta, diventava tiranno, sicché presso i Greci anche la storia dello spirito assunse quel carattere violento, frenetico e peri coloso che mostra la loro storia politica – questa sorta di avvenimenti non fu in tal modo esaurita; molti fenomeni simili sono accaduti fin nei tempi più recenti, benché a poco a poco più raramente e ora difficilmente con la pura e ingenua coscienza dei filosofi greci. Poiché in genere oggi la dottrina contraria e la scepsti parlano troppo potentemente, a voce troppo alta. Il periodo dei tiranni dello spirito è finito. Certo, nelle sfere della cultura superiore dovrà sempre esserci una dominazione – ma questa dominazione si troverà da ora in poi nelle mani degli *oligarchi dello spirito*. Essi costituiscono, nonostante ogni divisione geografica e politica, una società omogenea, i cui membri si *conoscono* e si *riconoscono*, quali che siano le valutazioni positive o negative messe in circolazione dalla pubblica opinione e dai giudizi degli scrittori del giorno e dell'epoca che influiscono sulla massa. La superiorità intellettuale, che prima divideva e inimicava, suole oggi *legare*: come potrebbero gli individui sostenere se stessi e nuotare nel mare della vita secondo la propria direzione e contro tutte le correnti, se qua e là non vedessero dei loro simili che vivono nelle stesse condizioni, e non afferrassero la loro mano, nella lotta tanto contro il carattere olococratico della mezza intelligenza e della mezza cultura, quanto contro gli eventuali tentativi di instaurare, con l'aiuto di azioni di massa, una tirannide? Gli oligarchi sono necessari gli uni agli altri, trovano gli uni negli

altri la loro migliore gioia, capiscono i loro segni distintivi – e tuttavia ciascuno di loro è libero, combatte e vince al suo posto e preferisce perire che assoggettarsi.



Frontespizio della prima edizione di *Umano, troppo umano*



262

*Omero.* Il fatto più grande nella cultura greca rimane comunque questo, che Omero sia divenuto così per tempo panellenico. Ogni libertà intellettuale e umana che i Greci raggiunsero è da riportare a questo fatto. Nello stesso tempo però esso fu anche la tipica fatalità della cultura greca, perché Omero appiattì, centralizzando, e dissolse i più seri istinti di indipendenza. Di tempo in tempo si elevò dal più profondo della natura greca la protesta contro Omero; ma *egli* rimase sempre vittorioso. Tutte le grandi potenze spirituali esercitano, oltre alla loro azione liberatrice, anche un'azione oppressiva; ma certo fa differenza che sia Omero o la Bibbia o la scienza a tiranneggiare gli uomini.

263

*Doni di natura.* In un'umanità così altamente sviluppata com'è quella odierna, ognuno riceve dalla natura accesso a molti talenti. Ognuno *ha talento innato*, ma solo in pochi è innato e si sviluppa con l'educazione il grado di tenacia, perseveranza ed energia, grazie a cui si diventa effettivamente un talento, ossia si *diventa* ciò che si è, vale a dire: lo si scarica in opere e in azioni.

264

*O sopravvalutato o sottovalutato, lo spiritoso.* Gli uomini non scientifici, ma dotati, apprezzano ogni segno di spirito, sia che si trovi sulla vera, sia che si trovi sulla falsa traccia; essi vogliono soprattutto che l'uomo che ha a che fare con loro li intrattenga bene col suo spirito, li stimoli, li infiammi li trascini alla serietà e allo scherzo e in ogni caso li difenda dalla noia come il più potente amuleto. Le nature scientifiche fanno invece che il dono di avere ogni sorta di idee deve essere infrenato nel modo più rigoroso dallo spirito della scienza; non ciò che brilla, è appariscente ed eccita, bensì la verità, spesso poco appariscente, è il frutto che egli desidera scrollare dall'albero della conoscenza. Gli è lecito, come ad Aristotele, non fare differenza alcuna fra «noioso» e «spiritoso»; il suo demone lo conduce attraverso il deserto come attraverso la vegetazione tropicale, affinché dappertutto egli trovi la sua gioia solo in ciò che è reale, solido e genuino. Da ciò deriva, negli scienziati insignificanti, un disprezzo e un sospetto contro ciò che ha spirito in genere, e d'altro lato le persone ricche di spirito provano spesso avversione per la scienza, come ad esempio quasi tutti gli artisti.

*La ragione nella scuola.* La scuola non ha compito più importante di quello di insegnare a pensare rigorosamente, a giudicare prudentemente e a ragionare conseguentemente; perciò deve prescindere da tutte le cose che non sono utili a queste operazioni, come per esempio dalla religione. Essa può infatti essere sicura che comunque, più tardi, l'umana mancanza di chiarezza, l'abitudine e il bisogno allenteranno ancora l'arco del pensiero troppo teso. Ma fin dove giunge il suo influsso, essa deve ottenere ciò che nell'uomo è essenziale e caratteristico: «Ragione e scienza, la *più alta* forza dell'uomo» – come almeno giudica Goethe<sup>16</sup>. Il grande naturalista von Baer ripone la superiorità di tutti gli Europei in confronto agli Asiatici nella capacità instillata nei primi di fornire ragioni per ciò che credono, cosa della quale i secondi sono invece completamente incapaci. L'Europa è andata alla scuola del pensiero conseguente e critico, l'Asia non sa ancora distinguere fra verità e poesia e non si rende conto se le sue convinzioni derivino da osservazione propria e dal normale pensiero oppure da fantasia. La ragione nelle scuole ha fatto dell'Europa l'Europa: nel Medioevo essa era sulla strada di ridiventare un pezzo e un'appendice dell'Asia – cioè di perdere il senso scientifico che doveva ai Greci.

*Sottovalutata azione dell'insegnamento ginnasiale.* Raramente si cerca il valore del ginnasio nelle cose che realmente vi si apprendono e che da esso si portano via senza più poterle perdere; esso viene invece cercato in quelle cose che vi si insegnano, ma che l'allievo solo di malavoglia si appropria, per scrollarsele di dosso al più presto possibile. La lettura dei classici – lo ammette ogni persona colta – è, così come viene praticata dappertutto, una procedura mostruosa: davanti a giovani che sotto ogni aspetto non sono a ciò maturi, da parte di professori che con ogni parola, e spesso già col loro aspetto, ricoprono di uno strato di muffa ogni buon autore. Ma il valore che comunemente viene misconosciuto consiste in ciò – che questi professori parlano la *lingua astratta della cultura superiore*, pesante e difficile a comprendersi com'è, ma alta ginnastica della mente; che nel loro linguaggio ricorrono di continuo concetti, termini tecnici, metodi e allusioni, che i giovani non sentono quasi mai nei discorsi dei loro familiari e per strada. Solo che gli allievi *sentano*, il loro intelletto viene involontariamente preformato a una maniera scientifica di considerare le cose. Non è possibile uscire da questa disciplina completamente intatti dall'astrazione come puri figli della natura.

*Imparare molte lingue.* L'imparare molte lingue riempie la memoria di parole invece che di fatti e di pensieri, mentre la memoria è un serbatoio che in ogni individuo può ricevere solo una certa limitata massa di contenuto. Poi, l'imparare molte lingue nuoce in quanto produce l'illusione di una grande versatilità ed effettivamente conferisce anche un certo ingannevole prestigio nei rapporti con gli altri nuoce poi anche indirettamente, perché ostacola l'acquisizione di cognizioni solide e l'intenzione di meritarsi la stima degli uomini in maniera onesta. È infine l'ascia che viene posta alla radice di un più fine senso della lingua nella favella materna: esso viene in tal modo irreparabilmente danneggiato, rovinato. Entrambi i popoli che hanno prodotto i maggiori stilisti, Greci e Francesi, non imparavano lingue straniere. Ma, poiché i rapporti fra gli uomini sono destinati a diventare sempre più cosmopolitici, e per esempio un commerciante di Londra che si rispetti deve già oggi farsi capire per iscritto e a voce in otto lingue, l'imparare molte lingue è in verità un *male* necessario che però alla fine, spinto all'estremo, costringerà l'umanità a trovare un rimedio; e in qualche lontano futuro ci sarà per tutti, prima come lingua del commercio, poi come lingua delle relazioni intellettuali in genere, una nuova lingua, così certamente come un giorno ci sarà la navigazione aerea. A che scopo altrimenti la glottologia avrebbe studiato per un secolo le leggi della lingua e valutato ciò che in ogni singola lingua è necessario, pregevole e riuscito?

*Per la storia della guerra nell'individuo.* In una singola vita umana che passa attraverso più culture, troviamo riassunta la lotta che normalmente si svolge fra due generazioni, fra padre e figlio: la vicinanza della parentela *inasprisce* questa lotta, perché ogni parte vi coinvolge spietatamente l'intimo, a essa così ben noto, dell'altra parte; e così questa lotta sarà nell'individuo singolo esasperata al massimo; qui ogni nuova fase passa sopra le precedenti con crudele ingiustizia e disconoscimento dei loro mezzi e fini.

*Un quarto d'ora prima.* Si trova a volte taluno che con le sue vedute è al di sopra del suo tempo, tuttavia solo tanto da anticipare le opinioni volgari del prossimo decennio. Egli ha l'opinione pubblica prima che essa sia pubblica, vale a dire: è caduto un quarto d'ora prima degli altri in braccio a un'opinione che merita di diventare banale. Ma la sua fama suol essere di gran lunga più

rumorosa della fama degli uomini veramente grandi e superiori.

270

*L'arte di leggere.* Ogni forte tendenza è unilaterale; somiglia alla tendenza della linea retta ed è come questa esclusiva; cioè non tocca molte altre tendenze, come fanno i partiti e le nature deboli nel loro ondeggiare in qua e in là; anche dei filologi bisogna dunque tollerare che siano unilaterali. Restituzione ed emendazione dei testi, accanto alla loro interpretazione, praticate in una corporazione per secoli, hanno finito col far trovare oggi i metodi giusti; tutto il Medioevo fu profondamente incapace di un'interpretazione strettamente filologica, vale a dire del semplice voler capire ciò che l'autore dice: non fu poco, il trovare questi metodi; non sottovalutiamo questa conquista! Ogni scienza ha guadagnato continuità e saldezza solo perché l'arte di leggere giusto, ossia la filologia, è giunta al suo culmine.

271<sup>19</sup>

*L'arte di ragionare.* Il più grande progresso che gli uomini abbiano fatto è di aver imparato a *ragionar giusto*. Non si tratta affatto di una cosa naturale, come Schopenhauer suppone quando dice: «Di ragionare sono capaci tutti, di giudicare pochi»; è stato invece appreso tardi e ancor oggi non domina incontrastato. Nei tempi passati il ragionar male era la regola; e le mitologie di tutti i popoli, la loro magia e la loro superstizione, il loro culto religioso e il loro diritto, sono inesauribili miniere per dimostrare questa proposizione.

272<sup>20</sup>

*Anelli annuali della cultura individuale.* La forza e la debolezza della produttività intellettuale dipendono, assai più che dai doni naturali ereditati, dalla misura di *elasticità* data insieme con essi. Nel primo solstizio della loro vita, la maggior parte dei giovani colti ditrentanni tornano indietro e da allora in poi non hanno più voglia di nuovi rivolgimenti intellettuali. Perciò, per la salvaguardia di una cultura che cresce sempre di più, è allora subito necessaria una nuova generazione, la quale però, anch'essa, non va molto più lontano: giacché, per *riguadagnare* la cultura del padre, il figlio deve utilizzar quasi tutta l'energia ereditata che il padre stesso possedeva quando, a quel punto della vita, generò il figlio; con la piccola eccedenza egli procede oltre (perché, dato che qui lo stesso cammino viene percorso per la seconda volta, si va avanti un po' più speditamente; il figlio consuma, per imparare ciò che sapeva

il padre, non proprio altrettanta energia). Gli uomini dotati di grande elasticità, come per esempio Goethe, fanno tanta strada, quanta appena riescono a farne quattro generazioni di fila; ma proprio per questo essi vanno innanzi troppo in fretta, sicché gli altri uomini li raggiungono solo nel secolo successivo, e forse neanche completamente, perché per le frequenti interruzioni la compattezza della cultura e la coerenza dello sviluppo sono state indebolite. Le fasi consuete della cultura intellettuale che è stata acquisita nel corso della storia, gli uomini le riguadagnano sempre più rapidamente. Presentemente essi cominciano con l'entrare nella cultura come fanciulli animati da sentimenti religiosi e raggiungono forse nel decimo anno la massima vivacità di questi sentimenti, passano poi a forme più affievolite (panteismo), mentre si avvicinano alla scienza; superano del tutto Dio, immortalità e simili, ma soggiacciono agli incanti di una filosofia metafisica. Anche questa finisce col perdere credibilità ai loro occhi; l'arte invece sembra promettere sempre più, sicché per un certo tempo la metafisica persiste e sopravvive stentatamente, in quanto si è trasformata in arte o in uno stato d'animo di trasfigurazione artistica. Ma il senso scientifico si fa sempre più imperioso e conduce l'uomo alle scienze naturali e alla storia e in particolare ai più severi metodi del conoscere, mentre all'arte tocca un'importanza sempre più tenue e modesta. Tutto ciò suole svolgersi attualmente nei primi trentanni di un uomo. È la ricapitolazione di un compito, al quale l'umanità si è forse affaticata per trentamila anni.

273

*Andato indietro, non rimasto indietro.* Chi attualmente comincia ancora il proprio sviluppo partendo da sentimenti religiosi e, forse per lungo tempo, continua poi a vivere nella metafisica e nell'arte, si è portato certamente di un bel pezzo indietro e comincia la sua gara con gli altri uomini moderni in condizioni sfavorevoli; apparentemente perde spazio e tempo. Ma per il fatto di essersi trattenuto in quelle regioni dove vengono liberati ardore ed energia e dove la potenza scorre continuamente come fiume vulcanico da fonte inesauribile, egli, purché si sia distaccato al tempo giusto da quelle regioni, avanza poi tanto più rapidamente, il suo piede è alato, il suo petto ha imparato a respirare in modo più calmo, più lungo e più costante. Egli si è tratto indietro solo per avere spazio sufficiente al suo balzo: così può esserci in questo ritorno persino qualcosa di terribile e di minaccioso.

274

*Una sezione di noi stessi come oggetto artistico.* È un segno di cultura

superiore il trattenere con consapevolezza e l'abbozzare una fedele immagine di certe fasi dello sviluppo, che gli uomini mediocri attraversano quasi senza accorgersene e cancellano poi dalla lavagna della loro anima: perché questo è il superiore genere di pittura che solo pochi comprendono. A tal fine diviene necessario isolare artificialmente quelle fasi. Gli studi storici formano l'attitudine a questa pittura, giacché ci incitano continuamente, in occasione di una parte di storia, della vita di un popolo o di un uomo, a rappresentarci un orizzonte di pensieri affatto determinato, una determinata forza di sentimenti, il predominare di questi, l'arretrare di quelli. In ciò – che si sappiano ricostruire rapidamente da dati motivi tali sistemi di pensiero e di sentimento, come da qualche colonna e da resti di muri rimasti per caso in piedi l'impressione di un tempio – consiste il senso storico. Il risultato più immediato ne è che concepiamo i nostri simili come tali sistemi affatto determinati e come rappresentanti di culture diverse, vale a dire come necessari, ma mutevoli. E ancora: che nel nostro sviluppo possiamo staccare dei pezzi e presentarli come autonomi.

*Cinici ed epicurei.* Il cinico conosce la correlazione fra i dolori accresciuti e più forti dell'uomo di cultura superiore e l'abbondanza dei bisogni; egli comprende cioè che la moltitudine di opinioni sul bello, il conveniente, l'opportuno e il piacevole, dovè far zampillare sorgenti altrettanto ricche di godimento che di dolore. In base a questa veduta egli si plasma in senso regressivo, rinunciando a molte di queste opinioni e sottraendosi a certe esigenze della cultura; in tal modo guadagna un senso di libertà e di rafforzamento, e a poco a poco, quando l'abitudine gli ha reso tollerabile la sua maniera di vita, prova in effetti sentimenti dolorosi più rari e più deboli che non gli uomini civilizzati e si avvicinano all'animale domestico; inoltre sente tutto nel fascino del contrasto e può del pari blaterare a suo piacere: sicché in tal modo si eleva ancora in alto al di sopra del mondo sensibile dell'animale. L'epicureo ha lo stesso punto di vista del cinico; fra lui e quello c'è di solito soltanto una differenza di temperamento. Inoltre l'epicureo usa la sua superiore cultura per rendersi indipendente dalle opinioni dominanti; si eleva al di sopra di esse, mentre il cinico si ferma alla negazione. Cammina per così dire lungo sentieri senza vento, ben riparati, in penombra, mentre sopra di lui, nel vento, le cime degli alberi stormiscono e gli rivelano quanto violentemente agitato sia il mondo là fuori. Invece il cinico va fuori, per così dire, nudo nel soffiare dei venti e si indurisce fino all'insensibilità.

*Microcosmo e macrocosmo della cultura.* Le migliori scoperte sulla cultura l'uomo le fa in se stesso, quando in sé trova attive due potenze eterogenee. Posto che uno viva nell'amore dell'arte figurativa o della musica e che sia altrettanto trasportato dallo spirito della scienza, e che consideri impossibile eliminare questa contraddizione sopprimendo una delle potenze e scatenando pienamente l'altra: non gli resta che creare da se stesso un edificio di cultura così grande, che entrambe quelle potenze possano abitarvi, anche se a diverse estremità di esso, intanto che nel mezzo trovino albergo potenze intermedie conciliatrici, dotate di una forza preponderante tale da comporre, in caso di necessità, i contrasti insorgenti. Un tale edificio di cultura nel singolo individuo avrà però la più grande somiglianza con la cultura costruita in epoche intere e fornirà su di essa un continuo ammaestramento analogico. Infatti, dovunque si è dispiegata la grande architettura della cultura, il suo compito è stato di costringere alla concordia le potenze fra loro contrastanti mediante una coalizione egemonica delle altre potenze meno incompatibili, senza peraltro opprimerle e gettarle in catene.

*Felicità e cultura.* La vista dei luoghi della nostra infanzia ci commuove: la casa col giardino, la chiesa con le tombe, lo stagno e il bosco – queste cose noi le rivediamo sempre da sofferenti. Ci afferra la compassione per noi stessi, perché da allora, cosa mai non abbiamo patito! E qui ogni cosa è ancora così ferma, così eterna; solo noi siamo così diversi, così agitati; ritroviamo persino parecchi uomini, sui quali il tempo non ha affilato il suo dente *più* che su una quercia: contadini, pescatori, boscaioli – essi sono gli stessi. Commozione, compassione di sé di fronte alla cultura inferiore, sono il segno della cultura superiore; ne risulta che da questa in ogni caso la felicità non è stata accresciuta. Chi appunto vuol raccogliere dalla vita felicità e piacere, badi solo a scansare sempre la cultura superiore.

*Similitudine della danza.* Oggi è da considerare come segno decisivo di grande cultura che qualcuno possieda quella forza e duttilità che sono necessarie per essere tanto puri e rigorosi nel conoscere, quanto, in altri momenti, anche capaci di dare per così dire cento passi di vantaggio alla poesia, alla religione e alla metafisica, e di risentire la loro forza e bellezza. Una tale posizione fra due istanze così diverse è molto difficile, perché la

scienza preme per l'assoluto dominio del suo metodo, e se non si asseconda questo premere, sorge l'altro pericolo di un incerto vacillare su e giù, tra impulsi diversi. Intanto: per aprire almeno con una similitudine uno spiraglio sulla soluzione di questa difficoltà, si voglia comunque ricordare che la *danza* non è la stessa cosa che un fiacco barcollare in qua e in là fra impulsi diversi. L'alta cultura sarà simile a un'ardita danza, per cui, come s'è detto, occorrono molta forza e agilità.

279<sup>21</sup>

*Dell'alleviamento della vita.* Uno dei mezzi principali per alleviarsi la vita è quello di idealizzarne tutti i fatti; ma bisogna ben chiarirsi con la pittura che cosa significhi idealizzare. Il pittore esige che chi guarda non guardi troppo esattamente, troppo acutamente, egli lo fa arretrare a una certa distanza, perché guardi di là; è costretto a presupporre una ben determinata distanza di chi guarda dal quadro; anzi deve addirittura supporre una altrettanto determinata misura di acutezza d'occhio nel suo osservatore! In tali cose non deve assolutamente esitare. Chiunque, quindi, voglia idealizzare la sua vita, non deve volerla vedere con troppa precisione e deve far sempre indietreggiare lo sguardo a una certa distanza. Questo artificio comprese per esempio Goethe.

280

*Appesantimento come alleviamento e viceversa.* Molte cose che in certi gradi dell'uomo sono appesantimento della vita, servono a un grado superiore come alleviamento, perché tali uomini hanno conosciuto più forti aggravi della vita. Così pure accade l'inverso: per esempio, la religione ha una doppia faccia, a seconda che l'uomo alzi lo sguardo a essa per farsi da essa togliere il suo fardello e la sua miseria, oppure lo abbassi a essa come alla catena che gli è stata imposta perché non si sollevi troppo in alto.

281

*La cultura superiore viene necessariamente fraintesa.* Chi ha incordato il suo strumento con due sole corde, come i dotti che, oltre all'*impulso del sapere*, ne hanno solo un altro *religioso* acquisito, non capisce quegli uomini che sanno suonare su più corde. Appartiene all'essenza della cultura superiore *pluricorde* di essere sempre falsamente interpretata da quella inferiore; ciò che per esempio accade anche quando l'arte è considerata una forma camuffata di religiosità. Anzi, le persone che sono soltanto religiose, concepiscono persino la



scienza come ricerca del sentimento religioso, così come i sordomuti non sanno che cosa sia la musica se non movimento visibile.

282

*Lamento.* Sono forse i vantaggi del nostro tempo, che portano con sé un arretramento e una temporanea sottovalutazione della *vita contemplativa*. Ma confessarselo bisogna, che il nostro tempo è povero di grandi moralisti, che Pascal, Epitteto, Seneca, Plutarco sono poco letti, che lavoro e attività – normalmente al seguito della gran dea Salute – sembrano a volte infuriare come una malattia. Poiché manca il tempo per pensare e la calma nel pensare, non si medita più sulle opinioni divergenti: ci si accontenta di odiarle. Nel mostruoso acceleramento della vita, spirito e occhio vengono avvezzi a un mezzo o a un falso vedere e giudicare, e tutti rassomigliano a quei viaggiatori che fanno la conoscenza di paesi e di popoli dal treno. Un atteggiamento indipendente e prudente della conoscenza viene stimato quasi una sorta di pazzia, lo spirito libero è diffamato, specie dai dotti, che nella sua arte di considerare le cose sentono la mancanza della propria esattezza e diligenza da formiche e volentieri lo relegherebbero in un cantuccio particolare della scienza, mentre egli ha il ben diverso e superiore compito di comandare da una posizione isolata a tutta la leva degli uomini di scienza e di dottrina e di indicare loro le vie e le mete della cultura. Un tale lamento, come questo or ora cantato, diverrà probabilmente attuale e ammutolirà un giorno da sé di fronte a un violento ritorno del genio della meditazione.

283<sup>22</sup>

*Il difetto principale degli uomini attivi.* Agli uomini attivi manca il solito l'attività superiore: voglio dire quella individuale. Essi sono attivi come funzionari, commercianti, dotti, cioè come rappresentanti di una specie, ma non come uomini affatto determinati, singoli e unici; a questo riguardo sono pigri. È la disgrazia degli attivi che la loro attività sia quasi sempre un po' irragionevole. Gli attivi rotolano, come rotola la pietra, con la stupidità del meccanismo. Tutti gli uomini si distinguono, come in ogni tempo anche oggi, in schiavi e liberi; poiché chi non ha per sé due terzi della sua giornata è uno schiavo, qualunque cosa poi sia: uomo di Stato, commerciante, funzionario, dotto.

284<sup>23</sup>

*A favore degli oziosi.* In segno del fatto che la stima della vita contemplativa è scemata, i dotti gareggiano oggi con gli uomini attivi in una sorta di frettoloso godimento, sicché sembra che apprezzino questo modo di godere più di quello che veramente a loro si confà e che in realtà è un godimento molto maggiore. I dotti si vergognano *dell'otium*. L'ozio e l'oziare sono invece nobili cose. Se l'ozio è realmente il *padre* di tutti i vizi, si trova proprio per questo almeno nelle più immediate vicinanze di tutte le virtù; l'uomo ozioso è ancora un uomo migliore dell'attivo. Voi però non crederete mica che io con ozio e oziare mi riferisca a voi, vero, poltroni?

285<sup>24</sup>

*L'irrequietezza moderna.* Man mano che si va verso occidente, l'agitazione moderna diviene sempre più grande, sicché agli Americani gli abitanti dell'Europa si presentano in complesso come esseri amanti della quiete e gaudenti, mentre anche gli Europei ronzano a sciami confusi come api e vespe. Questa agitazione si fa così grande, che la cultura superiore non può più maturare i suoi frutti; è come se le stagioni si susseguissero troppo rapidamente. Per mancanza di quiete la nostra civiltà sfocia in una nuova barbarie. In nessun tempo gli attivi, vale a dire gli irrequieti, hanno avuto una maggiore importanza. Per cui una delle necessarie correzioni che si devono apportare al carattere dell'umanità è quella di rafforzare in larga misura l'elemento contemplativo. Ma già ogni individuo che nel cuore e nella mente sia calmo e costante, ha il diritto di credere di possedere, non un buon temperamento soltanto, bensì una virtù di generale utilità, e di adempiere addirittura, con la preservazione di questa virtù, un compito superiore.

286

*In che senso l'uomo attivo è pigro.* Credo che ognuno, su ogni cosa su cui sia possibile avere delle opinioni, debba avere un'opinione propria, perché ognuno è una cosa particolare, irripetibile, che occupa, rispetto a tutte le altre cose, una posizione nuova e mai esistita. Ma la pigrizia che s'annida in fondo all'anima dell'uomo attivo gli impedisce di attingere l'acqua al proprio pozzo. Con la libertà delle opinioni avviene come con la salute: entrambe sono individuali, per nessuna delle due si può enunciare un concetto di validità generale. Ciò di cui un individuo ha bisogno per la sua salute, è già per un altro ragione di malattia, e vari mezzi e vie per la libertà dello spirito possono, per nature più altamente sviluppate, valere come vie e mezzi per la perdita della libertà.

*Censor vitae.* L'alternarsi di amore e odio caratterizza per un lungo periodo lo stato interiore dell'uomo che vuol diventare libero nel suo giudizio sulla vita; egli non dimentica nulla e alle cose rinfaccia tutto, sia il bene sia il male. Da ultimo, quando la lavagna della sua anima sarà tutta coperta di esperienze, non disprezzerà né odierà l'esistenza, ma neanche l'amerà, e rimarrà invece al di sopra di essa ora con l'occhio della gioia, ora con quello della tristezza, e i suoi sentimenti saranno come la natura ora estivi, ora autunnali.

*Successo laterale.* Chi vuol seriamente diventare libero, perderà al tempo stesso, senza sforzo alcuno, l'inclinazione a difetti e vizi; anche rabbia e fastidio lo prenderanno sempre più di rado. Niente la sua volontà desidererà più insistentemente che la conoscenza e il mezzo che essa richiede, vale a dire la condizione durevole nella quale egli è più idoneo alla conoscenza.

*Valore della malattia.* L'uomo che giace a letto ammalato giunge talora a scoprire che è per solito malato del suo ufficio, dei suoi affari o della sua società, e che, a causa di queste cose, ha perso ogni capacità di riflettere su se stesso: egli ricava questa saggezza dall'ozio a cui la malattia lo costringe.

*Sentimento in campagna.* Quando nell'orizzonte della propria vita non si hanno linee fisse e serene, simili a linee di monti e di boschi, la stessa volontà intima dell'uomo diventa inquieta, distratta e bramosa come la natura del cittadino: egli non ha felicità, non dà felicità.

*Prudenza degli spiriti liberi.* Gli uomini di sensi liberi, che vivono solo di conoscenza, si troveranno ben presto ad aver raggiunto lo scopo esterno della loro vita, la loro definitiva posizione nei confronti della società e dello Stato, e si terranno per esempio volentieri contenti di un piccolo impiego o di un patrimonio che basti strettamente a campare; perché si acconceranno a vivere in modo tale, che un grande mutamento dei beni esterni e persino un sovvertimento delle istituzioni politiche non coinvolgano la loro vita. In tutte

queste cose essi spendono la minima energia possibile, per tuffarsi con tutta la forza accumulata, e per così dire con un lungo respiro, nell'elemento del conoscere. Così possono sperare di scendere in profondità e benanche di guardare sul fondo. Di un avvenimento un tale spirito vorrà prendere solo un lembo: egli non ama le cose in tutta la larghezza e prolissità delle loro pieghe, perché non vuole rimanere in esse implicato. Anch'egli conosce i giorni feriali dell'assenza di li berta, della dipendenza e della servitù. Ma di tempo in tempo deve venire per lui anche una domenica di libertà, altrimenti non sopporterà la vita. È probabile che persino il suo amore per gli uomini sarà prudente e di fiato alquanto corto, giacché egli vuole mescolarsi al mondo delle inclinazioni e della cecità solo fin dove è necessario al fine della conoscenza. Deve confidare nel fatto che il genio della giustizia dirà qualcosa per il suo discepolo e protetto, se voci accusatrici dovessero chiamarlo povero d'amore. C'è nella sua maniera di vivere e di pensare un *raffinato eroismo*, che disdegna di offrirsi alla grande venerazione delle masse come fa il suo più rozzo fratello, e suole andarsene silenzioso per il mondo e dal mondo. Quali che siano i labirinti attraverso i quali ha errato, quali gli scogli sotto cui si è di volta in volta tormentato il suo fiume – se riesce alla luce, se ne va chiaro, leggero e quasi senza rumore per la sua strada, e lascia che il sole giochi fin nel suo profondo.

292<sup>28</sup>

*Avanti!* E con ciò, avanti sulla strada della saggezza, di buon passo, con buona fiducia! Comunque tu sia, servi a te stesso come fonte di esperienza! Getta via il malcontento sul tuo essere, perdona a te stesso il tuo Io, giacché in ogni caso hai in te stesso una scala con cento scalini, su per i quali puoi salire alla conoscenza. L'età nella quale ti senti con rammarico proiettato, ti chiama beato per questa fortuna; ti grida che oggi sei fatto ancora partecipe di esperienze di cui uomini di un tempo avvenire dovranno forse fare a meno. Non disprezzare di essere stato ancora religioso; vaglia bene il vantaggio di aver avuto ancora un genuino accesso all'arte. Non puoi, proprio con l'aiuto di queste esperienze, ripercorrere più consapevolmente enormi tappe della passata umanità? Non sono forse cresciuti, proprio su *quel* terreno che tanto a volte ti spiace, sul terreno del pensiero non puro, molti dei più splendidi frutti della vecchia cultura? Bisogna aver amato religione e arte come madre e nutrice – altrimenti non si può diventare saggi. Ma bisogna saper guardare al di là di esse, sapersene disavvezzare; se si rimane in loro balia, non le si intende. Così pure devono esserti familiari la storia e il cauto gioco dei piatti della bilancia «da una parte-dall'altra». Incamminati all'indietro, ricalcando le

orme sulle quali l'umanità fece il suo doloroso, grande cammino nel deserto del passato: apprendrai così nel modo più certo in quali regioni tutta la futura umanità non può o non deve più andare. E mentre con ogni forza vorrai spiare in anticipo come il nodo dell'avvenire sarà ancora annodato, la tua stessa vita acquisterà il valore di uno strumento e mezzo per la conoscenza. È in tua mano fare in modo che tutto ciò che avrai vissuto: i tentativi, le vie false, gli sbagli, le illusioni, le passioni, il tuo amore e la tua speranza, si sciolgano senza residui nel tuo fine. Questo fine è di diventare tu stesso una catena necessaria di anelli della cultura e di concludere da questa necessità alla necessità del cammino della cultura universale. Quando il tuo sguardo sarà divenuto abbastanza forte per vedere il fondo dello scuro pozzo del tuo essere e delle tue conoscenze, ti diverranno forse visibili nel suo specchio anche le lontane costellazioni delle culture future. Credi tu che una tal vita con una tal meta sia troppo faticosa e troppo priva di ogni agio? Allora non hai ancora imparato che nessun miele è più dolce di quello della conoscenza, e che le sovrastanti nuvole dell'afflizione ti dovranno ancora servire da mammella da cui mungere il latte del tuo ristoro. Quando verrà la vecchiaia, solo allora noterai come tu abbia dato ascolto alla voce della natura, di quella natura che domina col piacere tutto il mondo; la stessa vita che ha il suo vertice nella vecchiaia, ha anche il suo vertice nella saggezza, in quel mite splendore di sole di una costante letizia intellettuale; entrambe, la vecchiaia e la saggezza, tu le incontri su uno stesso versante della vita, così volle la natura. Poi è tempo – e non v'ha motivo di adontarsene – che la nebbia della morte si avvicini. Verso la luce – l'ultimo tuo movimento; un giubilo di conoscenza – l'ultimo tuo accento.

1. Cfr. FP 17[71], 19[10] ottobre-dicembre 1876.

2. Cfr. FP 17[76] primavera-estate 1876.

3. Cfr. FP 17[93] primavera-estate 1876.

4. Cfr. FP 5[184] primavera-estate 1875.

5. Cfr. FP 21[74] primavera-estate 1877.

6. In tedesco *Medizinmann*, stregone, ma letteralmente uomo-della-medicina.

7. Cfr. *Matteo*, 26, 41; *Marco*, 14, 38.

8. Cfr. FP 21[53] primavera-estate 1877.

9. Cfr. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, 3.

10. *Ibidem*.

11. Cfr. FP 21[54] primavera-estate 1877.

12. Cfr. Tucidide, II, 45.

13. Cfr. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, I.

14. Cfr. FP 6(23), 6[28], 6[47] estate 1875.

15. Cfr. su Parmenide, Diogene Laerzio, IX, 23; Strabone, VI, 1, 252; su Pitagora, Diodoro, XII, 99, 2 sgg.; Giamblico, *Vita di Pitagora*, 248 sgg.; Polibio, II, 39, 1 sgg.; su Empedocle, Diogene Laerzio, VIII, 64-66; su Anassimandro, Eliano, *Storia*, III, 17.

16. Cfr. Goethe, *Faust*, I, 1851-1852.
17. Cfr. FP 17[49] primavera-estate 1876.
18. Cfr. FP 16[30] 1876.
19. Cfr. FP 24[24] estate 1877.
20. Cfr. FP 16[29] 1876, 24[64] estate 1877.
21. Cfr. FP 17[1] primavera-estate 1876.
22. Cfr. FP 16[37] 1876.
23. Cfr. FP 17[41], 17[82], 17[83], 17[92] primavera-estate 1876.
24. Cfr. FP 17[53], 17[54] 17[55] primavera-estate 1876.
25. Cfr. FP 16[39] 1876.
26. Cfr. FP 17[11] primavera-estate 1876.
27. Cfr. FP 16[40], 16[44] 1876.
28. Cfr. FP 21[84], 22[21], 22[27], 22[60], 22[94] primavera-estate 1877, 24[47], 24[76] estate 1877.

PARTE SESTA

L'UOMO NELLA VITA SOCIALE

293

*Dissimulazione benevola.* Nei rapporti con gli uomini è spesso necessaria una benevola dissimulazione, come se non scorgessimo i motivi del loro agire.

294

*Copie.* Non di rado si incontrano copie di uomini importanti; e alla massa piacciono, come per i dipinti così anche in questo caso, più le copie che gli originali.

295<sup>1</sup>

*L'oratore.* Si può parlare nel modo più giusto, e tuttavia tale, che tutti quanti gridino il contrario: cioè quando non si parla a tutti quanti.

296

*Mancanza di confidenza.* La mancanza di confidenza fra amici è un errore che non può essere biasimato senza diventare irrimediabile.

297

*L'arte di donare.* Il dover respingere un dono meramente perché non fu offerto nella maniera giusta, esaspera contro il donatore.

298

*Il partigiano più pericoloso.* In ogni partito c'è uno che, con le sue troppo

credule enunciazioni dei principi del partito, eccita gli altri alla defezione.

299

*I consiglieri dell'ammalato.* Chi dà i suoi consigli a un ammalato, si procura un senso di superiorità su di lui, sia che essi vengano accolti, sia che vengano respinti. Perciò gli ammalati eccitabili e orgogliosi odiano quelli che danno consigli ancor più della loro malattia.

300

*Doppia specie di uguaglianza.* La brama di uguaglianza può manifestarsi o come desiderio di abbassare tutti gli altri a sé (sminuendo, segregando, dando lo sgambetto), o come desiderio di innalzarsi con tutti (riconoscendo, aiutando, gioiando del successo altrui).

301

*Contro l'imbarazzo.* Il miglior modo di venire in aiuto a persone molto imbarazzate e di tranquillizzarle, è di lodarle decisamente.

302

*Predilezione per singole virtù.* Noi non attribuiamo particolare valore al possesso di una virtù, finché non ne notiamo la totale mancanza nel nostro avversario.

303

*Perché si contraddice.* Spesso contraddiciamo un'opinione, mentre propriamente ci è antipatico soltanto il tono con cui essa è stata espressa.

304<sup>2</sup>

*Fiducia e confidenza.* Chi cerca di ottenere di proposito la confidenza di un'altra persona, di solito non è sicuro di possederne la fiducia. Chi è sicuro della fiducia, annette scarso valore alla confidenza.

305

*Equilibrio dell'amicizia.* Spesso nei rapporti tra noi e un'altra persona il



giusto equilibrio dell'amicizia ritorna, se poniamo qualche granello di torto nel nostro piatto della bilancia.

306

*I medici più pericolosi.* I medici più pericolosi sono quelli che, da attori nati, imitano con perfetta arte di illusione il medico nato.

307

*Quando i paradossi sono al loro posto.* Alle persone spiritose, per guadagnarle a una tesi, bisogna talvolta presentare quest'ultima solo nella forma di un mostruoso paradosso.

308

*Come si guadagnano le persone coraggiose.* Si persuadono a un'azione le persone coraggiose presentando loro quell'azione come più pericolosa che non sia.

309

*Gentilezze.* Alle persone che non amiamo imputiamo a colpa le gentilezze che ci fanno.

310

*Far aspettare.* Un mezzo sicuro per irritare la gente e metterle in testa pensieri cattivi è quello di farla aspettare a lungo. Ciò rende immorali.

311

*Contro i confidenziali.* Le persone che ci donano la loro piena confidenza credono di avere per questo diritto alla nostra. Ciò è un errore; coi regali non si acquistano diritti.

312

*Mezzo di accomodamento.* Spesso basta dare a un altro, al quale abbiamo recato un danno, l'occasione di fare una battuta su di noi, per fornirgli personalmente soddisfazione, anzi per disporlo favorevolmente verso di noi.

*Vanità della lingua.* Sia che l'uomo nasconda le sue cattive qualità e i suoi vizi, sia che li confessi apertamente, in entrambi i casi la sua vanità desidera trarne vantaggio: si faccia solo attenzione a come sottilmente egli distingua davanti a chi nascondere quelle qualità e davanti a chi farsi sincero e aperto.

*Pieno di riguardi.* Il non voler offendere nessuno, non voler ledere nessuno può essere segno sia di un modo di pensare giusto, sia di un modo di pensare pavido.

*Necessario per disputare.* Chi non sa mettere in ghiaccio i suoi pensieri, non deve portarsi nel calore della disputa.

*Frequentazione e arroganza.* Si disimpara l'arroganza quando ci si sa sempre fra uomini di merito; l'essere soli alimenta la superbia. I giovani sono arroganti, perché praticano i loro simili, i quali tutti non sono nulla, ma amano significare molto.

*Motivo dell'attacco.* Non si attacca solo per far male a qualcuno o per vincerlo, bensì forse anche solo per acquistare coscienza della propria forza.

*Adulazione.* Le persone che vogliono stordire con adulazioni la nostra prudenza nei nostri rapporti con loro, impiegano un mezzo pericoloso, per così dire un sonnifero, che, quando non addormenta, tiene ancora più svegli.

*Buono scrittore di lettere.* Chi non scrive libri, ma pensa molto e vive in compagnia insufficiente, è di solito un buono scrittore di lettere.

*Il più brutto.* C'è da dubitare che un gran viaggiatore abbia trovato in qualche parte del mondo zone più brutte che nella faccia umana.

*I compassionevoli.* Le nature compassionevoli, soccorrevoli nella disgrazia in ogni momento, sono di rado quelle che partecipano insieme alle gioie altrui: nella felicità degli altri esse non hanno niente da fare, sono superflue, non si sentono in possesso della loro superiorità e mostrano perciò facilmente disappunto.

*I parenti di un suicida.* I parenti di un suicida gli rinfacciano come una colpa di non essere rimasto in vita per riguardo alla loro reputazione.

*Prevedere l'ingratitude.* Chi regala qualcosa di grande non trova riconoscenza, perché chi lo riceve ha già troppo peso nell'accettarlo.

*In una compagnia priva di spirito.* Nessuno è grato all'uomo di spirito per la sua cortesia, quando si adegua a una compagnia in cui non è cortese mostrare spirito.

*Presenza di testimoni.* Dietro un uomo che cade in acqua ci si tuffa tanto più volentieri, se sono presenti delle persone che non osano farlo.

*Tacere.* Per le due parti il modo più spiacevole di replicare a una polemica è quello di arrabbiarsi e tacere: perché chi attacca interpreta di solito il silenzio come un segno di disprezzo.

*Il segreto dell'amico.* Sono pochi quelli che, quando sono in imbarazzo per mancanza di argomenti nella conversazione, non tradiscono gli affari segreti dei loro amici.

328

*Umanità.* L'umanità delle celebrità dello spirito consiste nell'aver torto, conversando con persone non celebri, in maniera simpatica.

329

*L'impacciato.* Gli uomini che in società non si sentono sicuri sfruttano ogni occasione per dimostrare davanti agli altri apertamente, ai danni di un vicino a cui sono superiori, la loro superiorità, per esempio con motteggi.

330

*Ringraziamento.* Un'anima delicata è angustata dal sapere qualcuno obbligato a ringraziarla; un'anima gretta, dal sapersi obbligata a ringraziare qualcuno.

331

*Segno di estraniamento.* Il più grande sintomo dell'estraniamento di vedute fra due uomini è che tutti e due si dicano scambievolmente delle cose ironiche, ma che nessuno dei due ci senta l'ironia.

332

*Arroganza nelle persone di merito.* L'arroganza nelle persone di merito offende ancor più che l'arroganza degli uomini senza merito: perché già il merito offende.

333

*Pericolo nella voce.* Talvolta nella conversazione il suono della nostra voce ci mette in imbarazzo e ci induce ad affermazioni che non corrispondono affatto alla nostra opinione.

334

*Nella conversazione.* Che nella conversazione si dia di preferenza ragione o torto all'altro, è puramente una questione di abitudine: tanto l'una che l'altra cosa hanno senso.

335<sup>4</sup>

*Paura del prossimo.* Noi temiamo una disposizione ostile da parte del prossimo, perché abbiamo paura che, grazie a questa disposizione, esso scopra i nostri segreti.

336

*Trattare con distinzione attraverso il biasimo.* Persone che godono di grande considerazione distribuiscono persino il loro biasimo come segno di particolare considerazione. È un segno della premura con cui esse si occupano di noi, destinato alla nostra attenzione. Noi le comprendiamo affatto erroneamente, se prendiamo sul serio il loro biasimo e ce ne difendiamo; in tal modo le indisponiamo e ce ne alieniamo.

337

*Dispetto per la benevolenza altrui.* Noi ci inganniamo sul grado in cui ci crediamo odiati, temuti; perché noi stessi conosciamo sì bene il grado della nostra divergenza da una persona, tendenza o partito, ma gli altri ci conoscono molto superficialmente e perciò anche solo superficialmente ci odiano. Noi incontriamo spesso una benevolenza che ci è inspiegabile; ma se la comprendiamo, essa ci offende, perché mostra che non siamo presi sul serio, non siamo considerati abbastanza.

338

*Vanità incrociantsi.* Due persone che s'incontrano, la cui vanità è ugualmente grande, riportano poi l'una dell'altra una cattiva impressione, perché ciascuna di esse era così occupata dall'impressione che voleva produrre nell'altra, che l'altra non fece nessuna impressione a lei; alla fine entrambe si accorgono che la loro fatica è stata vana e ciascuna ne fa ricadere la colpa sull'altra.

339

*Intemperanze come buoni segni.* Lo spirito superiore trova piacere nelle

mancanze di tatto, arroganze e persino ostilità dei giovani ambiziosi verso di lui; sono le bizzes di cavalli focosi che non hanno ancora portato un cavaliere e che fra breve saranno così orgogliosi di portarlo.

3405

*Quando è consigliabile tenersi il torto.* Facciamo bene ad accettare senza ribattere le accuse che ci vengono mosse, anche quando ci fanno torto, qualora l'accusatore vedesse un torto ancora più grande da parte nostra nel fatto che noi lo contraddicessimo e magari addirittura lo confutassimo. Certo a questa stregua uno può avere sempre torto e prendersi sempre la ragione e diventare alla fine con la migliore coscienza del mondo il più insopportabile tiranno e seccatore; e ciò che vale del singolo, può avvenire anche in intere classi della società.

341

*Troppo poco onorato.* Le persone molto presuntuose, a cui si sono mostrati segni di considerazione inferiori a quelli che si aspettavano, cercano a lungo di ingannare in proposito se stesse e gli altri, e diventano sottili psicologi per dimostrare che l'altro li ha tuttavia onorati sufficientemente. Se non raggiungono il loro scopo, se il velo dell'illusione si strappa, allora si abbandonano a una furia tanto maggiore.

342

*Stati primitivi echeggianti nel discorso.* Nella maniera in cui oggi gli uomini in società enunciano le loro affermazioni, si riconosce spesso un'eco dei tempi in cui si intendevano di armi meglio che di qualsiasi altra cosa: ora essi adoperano le loro affermazioni come tiratori che puntano il loro fucile, ora si crede di udire il sibilo e il tintinnio delle lame; e in certi uomini un'affermazione si abbatte con il fracasso di un robusto randello. Le donne invece parlano come esseri che per millenni sedettero al telaio o maneggiarono l'ago o furono bambine con i bambini.

343

*Il narratore.* Chi racconta qualcosa fa capire facilmente se racconta perché il fatto lo interessa, o se perché vuole interessare col racconto. In quest'ultimo caso esagererà, userà superlativi e farà altre cose del genere. Egli racconta allora di solito meno bene, perché non pensa tanto alla cosa quanto a se stesso.

*Il declamatore.* Chi declama poemi drammatici fa scoperte sul proprio carattere: per certi stati d'animo e certe scene trova la sua voce più naturale che per altri, per esempio per tutto ciò che è patetico o per lo scurrile, mentre magari nella vita ordinaria semplicemente non aveva avuto occasione di dimostrare *pathos* o scurrilità.

*Una scena da commedia che si verifica nella vita.* Qualcuno escogita un'opinione brillante su un tema per poterla enunciare in compagnia. In una commedia si ascolterebbe e si vedrebbe come egli cerchi di venire al punto a vele spiegate e di imbarcare la comitiva là dove può fare la sua osservazione: come spinga di continuo la conversazione verso una sola meta, perda talvolta la direzione, la ritrovi, e raggiunga alla fine il momento: quasi gli manca il fiato – ed ecco che un altro della compagnia gli toglie l'osservazione di bocca. Che farà egli? Si opporrà alla sua stessa opinione?

*Scortese contro volontà.* Quando taluno contro il suo volere tratta scortesemente un altro, per esempio non lo saluta, perché non lo riconosce, ciò lo rode, benché egli non possa fare alcun rimprovero alla sua coscienza; lo affligge la cattiva opinione che ha suscitato nell'altro, oppure teme le conseguenze di un mutamento di disposizione, oppure lo addolora l'aver ferito l'altro – dunque possono destarsi vanità, paura o compassione, forse anche tutte e tre insieme.

*Capolavoro di traditore.* L'esprimere contro chi partecipa a una stessa congiura il sospetto offensivo di essere da lui tradito, e ciò proprio nell'attimo in cui si commette personalmente tradimento, è un capolavoro di cattiveria, perché ciò tiene l'altro occupato con se stesso e lo costringe, per un certo tempo, a comportarsi in modo da non destar sospetti e apertamente, sicché il vero traditore si è procurata mano libera.

*Offendere ed essere offesi.* È di gran lunga più gradevole offendere e

chiedere più tardi perdono, che essere offesi e accordare perdono. Chi fa la prima cosa, dà un segno di potenza e poi di bontà di carattere. L'altro, se non vuol passare per inumano, deve già per questo perdonare; il godimento dell'umiliazione dell'altro è, a causa di questa costrizione, limitato.

349

*Nella disputa.* Quando nello stesso tempo si contraddice l'opinione di un altro e inoltre si sviluppa la propria, il costante riguardo all'altra opinione spostata di solito il naturale carattere della propria: essa appare più intenzionale, più aspra, forse alquanto esagerata.

350

*Artificio.* Chi vuole ottenere da un altro qualcosa di difficile, non deve in genere affrontare la cosa come un problema, bensì esporre il suo piano semplicemente, come se esso fosse l'unica possibilità; deve essere capace, quando nell'occhio dell'interlocutore si affaccia l'obiezione, la contraddizione, di interrompere prontamente e di non dargli tempo.

3516

*Rimorsi dopo riunioni.* Perché dopo essere stati in compagnie ordinarie proviamo rimorsi? Perché abbiamo preso alla leggera cose importanti, perché nel discorrere di persone non abbiamo parlato con piena buona fede o perché abbiamo taciuto dove avremmo dovuto parlare, perché all'occasione non siamo balzati in piedi e non siamo andati via, insomma, perché nella compagnia ci siamo comportati come se le fossimo appartenuti.

352

*Si viene giudicati falsamente.* Chi sta sempre a orecchiare come egli venga giudicato, ha sempre dispiaceri. Perché noi veniamo giudicati falsamente già da quelli che ci stanno più vicini («che ci conoscono meglio»). Anche buoni amici lasciano sfuggire talvolta in una parola invidiosa la loro discordanza; e sarebbero nostri amici se ci conoscessero esattamente? I giudizi degli indifferenti fanno molto male, perché suonano così imparziali, quasi oggettivi. Ma se ci accorgiamo poi che qualcuno che ci è nemico ci conosce, in un punto tenuto segreto, così bene come ci conosciamo noi stessi, com'è grande allora il nostro dispetto!



*Tirannia del ritratto.* Gli artisti e gli uomini di Stato che ricavano rapidamente da pochi tratti l'intera immagine di un uomo o di un avvenimento, sono per lo più ingiusti, perché successivamente pretendono che l'avvenimento o l'uomo debba essere veramente così come essi lo hanno dipinto; pretendono addirittura che uno sia così dotato, così scaltro e così ingiusto, come vive nella loro rappresentazione.

*Il parente come il migliore amico.* I Greci, che sapevano così bene che cosa sia un amico – essi soli, di tutti i popoli, posseggono una trattazione profonda, molteplice e filosofica dell'amicizia; sicché a essi per primi, e finora per ultimi, l'amico è apparso come un problema degno di essere risolto – questi stessi Greci hanno designato i parenti con un termine che è il superlativo della parola «amico». Ciò mi rimane inspiegabile.

*Onestà misconosciuta.* Quando qualcuno conversando cita se stesso («io dissi allora», «io uso dire»), ciò desta l'impressione della presunzione, mentre a volte proviene proprio dalla fonte opposta, o almeno da onestà, la quale non vuole adornare e abbellire il momento con immagini che appartengono a un momento precedente.

*Il parassita.* È cosa che denota una totale mancanza di nobili sentimenti, che qualcuno preferisca vivere in dipendenza e a spese altrui, solo per non dover lavorare, spesso con una segreta esasperazione contro coloro dai quali dipende. Un simile modo di sentire è molto più frequente nelle donne che negli uomini, e anche molto più perdonabile (per motivi storici).

*Sull'altare della riconciliazione.* Si danno casi in cui otteniamo una cosa da un uomo solo offendendolo e inimicandocelo: questo sentimento di avere un nemico lo tormenta tanto, che egli approfitta volentieri del primo segno di una disposizione più mite per riconciliarsi e sacrifica sull'altare della riconciliazione quella cosa che per lui prima rappresentava tanto, che non

voleva darla a nessun costo.

358

*Il chiedere compassione come segno di arroganza.* Ci sono uomini i quali, quando vanno in collera e offendono gli altri, pretendono per di più, innanzitutto, che uno non si abbia a male di niente, e secondariamente, che si abbia compassione di loro, perché sono soggetti a così violenti parossismi. A tal punto giunge l'arroganza dell'uomo.

359

*Esca.* «Ogni uomo ha il suo prezzo» – questo non è vero. Ma si trova bene per ognuno un'esca a cui non può non abboccare. Così, per guadagnare talune persone a una causa, è necessario soltanto dare alla cosa lo splendore della filantropia, della nobiltà, della carità e dell'abnegazione – e a quale causa non lo si potrebbe dare? – esso è lo zuccherino e la ghiottoneria della loro anima; per altri vi sono altre esche.

360

*Contegno di fronte alla lode.* Quando i buoni amici lodano l'uomo d'ingegno, molto spesso egli se ne mostrerà lieto per cortesia e benevolenza, ma in verità la cosa gli è indifferente. Il suo vero essere è affatto inerte a tale riguardo e non è possibile smuoverlo di un passo fuori dal sole o dall'ombra in cui si trova; ma con la lode gli uomini vogliono procurare una gioia e li si rattristerebbe, se non ci si rallegrasse della loro lode.

361

*L'esperienza di Socrate<sup>7</sup>.* Se si è diventati maestri in una cosa, di solito proprio perciò si è rimasti dei perfetti acciarponi nella maggior parte delle altre cose; ma si giudica proprio al contrario, come già Socrate sperimentò. È questo l'inconveniente che rende spiacevoli i contatti coi maestri.

362

*Mezzi di abbrutimento.* Nella lotta con la stupidità gli uomini più giusti e miti finiscono col diventare brutali. In tal modo essi sono forse sulla giusta via di difesa, perché alla fronte ottusa si addice di diritto, come argomento, il pugno serrato. Ma poiché, come si è detto, il loro carattere è mite e giusto, per

questi mezzi di legittima difesa essi soffrono più che non facciano soffrire.

363

*Curiosità.* Se non ci fosse la curiosità, si farebbe poco per il bene del prossimo. Ma la curiosità si insinua sotto il nome di dovere o di compassione nella casa dello sventurato e del bisognoso. Forse persino nel tanto decantato amor materno c'è una buona dose di curiosità.

364

*Calcolo errato in società.* Questi desidera rendersi interessante coi suoi giudizi, quegli con le sue simpatie e antipatie, un terzo con le sue conoscenze, un quarto col suo isolamento – e tutti fanno male i conti. Perché colui, di fronte al quale lo spettacolo viene rappresentato, crede egli stesso di costituire colà il solo spettacolo degno di considerazione.

3658

*Duello.* A favore di tutte le vertenze d'onore e di tutti i duelli è da dire che, se uno ha un sentimento così suscettibile da non voler vivere, se questo o quello dice o pensa questo o quello sul suo conto, ha diritto di farne dipendere la morte dell'uno o dell'altro. Sul fatto che egli sia così suscettibile, non è affatto da disputare, in ciò siamo gli eredi del passato, della sua grandezza come delle sue esagerazioni, senza le quali non ci fu mai una grandezza. Se poi esiste un canone d'onore che fa valere il sangue in luogo della morte, in modo che dopo un regolare duello il cuore sia alleggerito, ciò costituisce un grande beneficio, perché altrimenti molte vite umane sarebbero in pericolo. Una tale istituzione educa fra l'altro gli uomini a fare attenzione a ciò che dicono e rende possibili i rapporti con loro.

366

*Nobiltà e riconoscenza.* Un'anima nobile si sentirà volentieri obbligata alla riconoscenza e non si sottrarrà timorosamente alle occasioni da cui deriva un obbligo; così pure sarà poi serena nelle espressioni di gratitudine; mentre le anime inferiori si impennano contro ogni obbligo oppure dopo, nelle espressioni della loro gratitudine, sono esagerate e troppo zelanti. Quest'ultima cosa accade del resto anche a persone di origine inferiore o di condizione subordinata: un favore *loro* usato sembra loro una grazia miracolosa.

*Le ore dell'eloquenza.* L'uno ha bisogno, per parlar bene, di qualcuno che gli sia decisamente e riconosciutamente superiore; l'altro può trovare piena libertà di discorso e felici giri di eloquenza solo di fronte a uno che egli sovrasti: in entrambi i casi il motivo è lo stesso: ciascuno di loro parla bene solo se parla *sans gêne*, l'uno perché al cospetto del superiore non avverte lo stimolo della concorrenza e dell'antagonismo, l'altro per la stessa cosa di fronte all'inferiore. Ma c'è una categoria affatto diversa di uomini, i quali parlano bene solo quando parlano nell'emulazione con l'intenzione di vincere. Quale delle due categorie è la più ambiziosa: quella che parla bene per l'ambizione ridestata, o quella che, proprio per questo motivo, parla male o non parla affatto?

*Il talento dell'amicizia.* Tra gli uomini che hanno un particolare talento dell'amicizia si distinguono due tipi. L'uno è in una costante ascesa e per ogni fase del suo sviluppo trova un amico esattamente appropriato. Egli in tal modo si acquista una serie di amici che sono raramente in connessione fra loro, talvolta anzi in discordanza e in contraddizione. Ciò corrisponde pienamente al fatto che le fasi posteriori del suo sviluppo annullano o pregiudicano le fasi anteriori. Un uomo simile può essere detto scherzosamente una *scala*. L'altro tipo è rappresentato da colui che esercita un'attrazione su caratteri e ingegni molto diversi, sicché si acquista tutta una cerchia di amici; questi però vengono in tal modo essi stessi in amichevoli contatti fra loro, nonostante ogni diversità. Si dica un uomo simile un cerchio: perché in lui quella congenialità di disposizioni e nature così diverse doveva essere in qualche modo preformata. Del resto il dono di avere buoni amici è in parecchi uomini molto più grande del dono di essere un buon amico.

*Tattica nel conversare.* Dopo una conversazione con qualcuno si parla dell'interlocutore nel modo migliore, quando si è avuto occasione di mostrare davanti a lui in tutto il loro splendore il proprio spirito e la propria amabilità. Di ciò approfittano gli uomini scaltri che vogliono disporre qualcuno in modo favorevole a loro, porgendogli nella conversazione le migliori occasioni per una buona battuta e simili. Sarebbe pensabile un'allegria conversazione fra due molto scaltri, di cui ciascuno volesse disporre l'altro in modo favorevole a lui, e che perciò nel discorso continuassero a porgere e a offrire gli spunti migliori,

senza che essi fossero raccolti, sicché il discorso si svolgerebbe in complesso senza spirito e senza amabilità, dato che ciascuno rimanderebbe all'altro l'occasione di fare dello spirito e di mostrarsi amabile.

370

*Scaricare il malumore.* L'uomo a cui qualcosa riesce male, attribuisce questo insuccesso più volentieri alla cattiva volontà di un altro che al caso. Il suo sentimento irritato viene alleviato dall'immaginarsi come motivo del suo insuccesso una persona e non una cosa; giacché delle persone ci si può vendicare, mentre le ingiurie del caso bisogna ingoiarle. Le persone che circondano un principe sogliono perciò, quando a costui qualcosa non è riuscito, indicargli come presunta causa e immolargli nell'interesse di tutti i cortigiani un singolo uomo; perché il malumore del principe si scaricherebbe altrimenti su loro tutti, dato che egli non può certo far vendetta della stessa dea Sorte.

371

*Assumere il colore dell'ambiente.* Perché mai simpatia e antipatia sono tanto contagiose, che quasi non si può vivere in vicinanza di una persona che le sente fortemente senza essere riempiti come vasi del suo pro e contro? Innanzitutto una completa astensione dal giudizio è molto difficile, e a volte per la nostra vanità addirittura intollerabile; essa porta allora lo stesso colore della povertà di pensiero e di sentimento, o del timore e della mancanza di virilità: e così siamo trascinati per lo meno a prendere partito, magari contro la tendenza del nostro ambiente, se questo atteggiamento fa più piacere al nostro orgoglio. Di solito però – e questo è il secondo motivo – noi non prendiamo affatto coscienza del passaggio dall'indifferenza alla simpatia o antipatia, ma a poco a poco ci abituiamo alla maniera di sentire del nostro ambiente, e dato che il simpatetico andar d'accordo e il comprendersi sono tanto piacevoli, ben presto portiamo tutti i segni e i colori di partito di questo ambiente.

3729

*L'ironia.* L'ironia è al suo posto solo come mezzo pedagogico, da parte di un insegnante nei rapporti con allievi di qualsiasi specie: il suo scopo è di umiliare e di far provare vergogna, ma a quel modo salutare che fa risvegliare buoni propositi e che ci comanda di portare venerazione e gratitudine, come a un medico, a colui che ci ha così trattati. L'ironico si finge ignorante, e lo fa

così bene, che gli allievi che con lui conferiscono si illudono, e credendo in buona fede di saperla più lunga, diventano sfacciati e si scoprono da tutte le parti; perdono ogni cautela e si mostrano come sono; finché a un certo momento il lume, che essi tenevano in faccia all'insegnante, non fa ricadere i suoi raggi in modo molto umiliante su loro stessi. Dove non ha luogo un rapporto come quello tra insegnante e allievo, essa è un malvezzo, una passione volgare. Tutti gli scrittori ironici contano sullo stolto genere di uomini, i quali amano sentirsi superiori a tutti gli altri insieme all'autore, che essi considerano come il portavoce della loro presunzione. L'abitudine all'ironia, come anche quella al sarcasmo, rovina del resto il carattere, essa conferisce a poco a poco una qualità di malevola superiorità: alla fine si è simili a dei cani mordaci che abbiano imparato a ridere oltre che a mordere.

373<sup>10</sup>

*Arroganza.* Da niente bisogna guardarsi tanto come dal crescere di quella malerba che si chiama arroganza e che rovina in noi ogni buon raccolto; perché si dà arroganza nella cordialità, nell'ossequio, nella benevola confidenza, nella carezza, nell'amichevole consiglio, nella confessione di errori, nella compassione per gli altri, e tutte queste belle cose destano avversione, quando quell'erba vi cresce frammezzo. L'arrogante, cioè colui che vuole significare più di ciò che è o viene considerato, fa sempre un calcolo errato. Ossia al momento egli ha successo, in quanto gli uomini di fronte a cui è arrogante gli tributano di solito la quantità di onore che egli esige, per paura o per comodità; se ne vendicano però aspramente, sottraendo dal valore che finora gli attribuivano tanto, quanto egli ne ha preteso oltre la misura. Non c'è niente che gli uomini si facciano pagare più caro dell'umiliazione. L'arrogante può rendere il suo merito reale e grande così sospetto e piccolo agli occhi degli altri, da farlo calpestare con disprezzo. Persino un contegno orgoglioso, bisognerebbe permetterselo solo là dove si può essere del tutto sicuri di non essere fraintesi e considerati arroganti, come per esempio davanti all'amico o alla moglie. Perché nel commercio con gli uomini non c'è follia maggiore dell'attirarsi la fama di arroganza; è ancor peggio del non aver imparato a mentire per cortesia.

374

*Il dialogo.* Il dialogo è la conversazione perfetta, perché tutto ciò che l'uno dice, riceve il suo determinato colore, il suo suono, il suo gesto accompagnatorio *con stretto riguardo all'altro* col quale si parla, cioè in

conformità a ciò che avviene nello scambio di lettere, dove una stessa persona mostra dieci modi di espressione spirituale, a seconda che scriva ora a questo, ora a quello. Nel dialogo c'è un'unica rifrazione del pensiero: questa la produce l'interlocutore come lo specchio in cui vogliamo veder riflessi nel modo più bello possibile i nostri pensieri. Che accade invece con due, tre o più interlocutori? Allora la conversazione perde necessariamente in finezza individualizzante, i diversi riguardi si incrociano, si annullano: il giro che va bene per l'uno non è conforme al modo di sentire dell'altro. Perciò nel parlare con molti l'uomo è costretto a riferirsi solo a se stesso, a presentare i fatti come sono, ma a togliere alle cose quell'aura giocosa di umanità che fa di una conversazione una delle cose più piacevoli del mondo. Si ascolti soltanto il tono in cui gli uomini sogliono parlare rivolgendosi a interi gruppi di altri uomini; è come se il basso fondamentale di ogni discorso fosse questo: «Ciò sono io, ciò dico io, ora voi pensatene quel che volete!». È questo il motivo per cui le donne di spirito lasciano per lo più in chi le conosce in società un'impressione sconcertante, penosa, scostante: è il parlare a molti, davanti a molti, che le priva di ogni amabilità spirituale e mostra soltanto, in una luce cruda, il loro riposare su se stesse, la loro tattica e la loro intenzione di ottenere pubblica vittoria: mentre le medesime donne ridiventano nel dialogo femminili e ritrovano la loro grazia spirituale.

375<sup>11</sup>

*Gloria postuma.* Sperare nel riconoscimento di un lontano futuro ha senso solo se si ammette che l'umanità rimanga sostanzialmente immutata e che ogni cosa grande sia destinata a essere considerata grande non per una sola, ma per tutte le epoche. Ma questo è un errore; l'umanità, in tutti i sentimenti e giudizi su ciò che è bello e buono, si trasforma molto profondamente; è fantasticheria credere di essere un miglio di strada avanti e che l'intera umanità segua la *nostra* via. Inoltre: un uomo di scienza che viene misconosciuto, può oggi certamente contare sul fatto che la sua scoperta sarà fatta anche da altri e che, nel caso migliore, un giorno gli sarà riconosciuto da uno storico che anche egli sapeva già questo e quello, ma che non fu in grado di procurare fede alla sua causa. Il non essere riconosciuti è interpretato dalla posterità sempre come una mancanza di forza. Insomma, non bisogna pronunciare così facilmente la parola dell'orgoglioso isolamento. Del resto si danno casi eccezionali; ma per lo più sono i nostri errori, le nostre debolezze e follie che impediscono il riconoscimento delle nostre qualità grandi.

*Degli amici.* Rifletti solo per una volta fra te e te come sono diversi i sentimenti, come divise le opinioni, persino fra i conoscenti più stretti; come finanche opinioni uguali hanno nella mente dei tuoi amici una posizione o forza tutta diversa che nella tua; come in cento guise sorge occasione di fraintendersi, di separarsi ostilmente. Dopo tutto ciò ti dirai: com'è insicuro il terreno su cui poggiano tutte le nostre relazioni e amicizie, come sono vicini i freddi acquazzoni o i brutti temporali, come è isolato ogni uomo! Se uno si rende conto di ciò, e inoltre del fatto che tutte le opinioni e la loro forma e forza sono nei propri simili altrettanto necessarie e irresponsabili che le loro azioni, se uno acquista occhio per quest'ultima necessità delle opinioni a causa dell'inestricabile intrecciarsi di carattere, occupazione, talento e ambiente – supererà forse l'amarezza di quell'aspro sentimento, con cui quel saggio gridò: «Amici, non ci sono amici!». Egli si dirà piuttosto: sì, ci sono amici, ma l'errore e l'illusione su di te li hanno portati a te; ed essi devono aver imparato a tacere per rimanerti amici; perché quasi sempre tali rapporti umani poggiano su ciò: che un paio di cose non vengano mai dette, anzi non si sfiorino mai; se invece queste pietruzze finiscono nell'ingranaggio, l'amicizia le segue e si frantuma. Ci sono uomini che non sarebbero feriti mortalmente se venissero a conoscere che cosa i loro più fidati amici in fondo fanno di loro? Dato che conosciamo noi stessi e consideriamo il nostro stesso essere come una cangiante sfera di opinioni e di stati d'animo, e impariamo pertanto a disistimarci alquanto, riportiamoci in quell'equilibrio con gli altri. È vero, abbiamo buoni motivi per stimare poco ciascuno dei nostri conoscenti, fossero anche i più grandi; ma altrettanto buoni per rivolgere questo sentimento contro noi stessi. E così sopportiamoci a vicenda, visto che sopportiamo noi stessi; e forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà:

«Amici, non ci sono amici!» così gridò il saggio morente.

«Nemici, non ci sono nemici!» grido io, il folle vivente.

1. Cfr. FP 19[12] ottobre-dicembre 1876.

2. Cfr. FP 20[15] inverno 1876-1877.

3. Cfr. FP 21[20] primavera-estate 1877.

4. Cfr. FP 17[14] primavera estate 1876.

5. Cfr. FP 21[25] primavera-estate 1877.

6. Cfr. FP 20[14] inverno 1876-1877.

7. Allusione all'inchiesta di Socrate presso gli specialisti dello Stato sull'educazione dei giovani alle armi di cui nel *Lachete* di Platone.

8. Cfr. FP 22[6] primavera-estate 1877, 24[22] estate 1877.

9. Cfr. FP 22[103], 23[90] primavera-estate 1877.

10. Cfr. FP 22[105] primavera-estate 1877.

11. Cfr. FP 22[102] primavera-estate 1877.



PARTE SETTIMA

LA DONNA E IL BAMBINO

377

*La donna perfetta.* La donna perfetta è un tipo umano più alto dell'uomo perfetto: anche qualcosa di molto più raro. La zoologia offre un mezzo per rendere verosimile questa proposizione.

378<sup>1</sup>

*Amicizia e matrimonio.* Al migliore amico toccherà probabilmente la migliore moglie, perché il buon matrimonio riposa sul talento dell'amicizia.

379

*Sopravvivenza dei genitori.* Le dissonanze non risolte nel rapporto tra carattere e sentimenti dei genitori continuano a echeggiare nella natura del figlio e compongono la storia delle sofferenze interiori.

380

*Derivata dalla madre.* Ognuno porta in sé un'immagine della donna derivata dalla madre: da essa ognuno viene determinato a rispettare o a disprezzare le donne in genere, o a essere generalmente indifferente verso di loro.

381<sup>2</sup>

*Correggere la natura.* Quando non si ha un buon padre, bisogna procurarsene uno.

*Padri e figli.* I padri hanno molto da fare per riparare al fatto di avere dei figli.

*Errore delle donne fini.* Le donne fini credono che una cosa non esista affatto, quando non è possibile parlarne in società.

*Una malattia da uomini.* Contro la malattia maschile del disprezzo di sé giova nel modo più sicuro Tessere amati da una donna intelligente.

*Una specie della gelosia.* Le madri sono facilmente gelose degli amici dei loro figli, quando questi conseguono successi particolari. Una madre ama di solito in suo figlio più sé che il figlio stesso.

*Ragionevole irragionevolezza.* Nella maturità della vita e dell'intelligenza l'uomo è colto dal sentimento che suo padre ebbe torto a generarlo.

*Bontà materna.* Certe madri hanno bisogno di figli felici, onorati; altre di figli infelici: altrimenti la loro bontà di madri non può manifestarsi.

*Differenti sospiri.* Alcuni mariti hanno sospirato sul rapimento delle loro mogli; la maggior parte sul fatto che nessuno gliel'abbia volute rapire.

*Matrimoni d'amore.* I matrimoni che vengono conclusi per amore (i cosiddetti matrimoni d'amore) hanno l'errore per padre e la necessità (il bisogno) per madre<sup>6</sup>.

*Amicizia femminile.* Le donne possono stringere benissimo amicizia con un uomo; ma per poterla conservare – a tal fine deve ben aiutare una piccola antipatia fisica.

*Noia.* Molte persone, specialmente donne, non sentono la noia, perché non hanno mai imparato a lavorare ordinatamente.

*Un elemento dell'amore.* In ogni specie di amore femminile viene in luce anche qualcosa dell'amore materno.

*L'unità di luogo e il dramma.* Se i coniugi non vivessero insieme, i buoni matrimoni sarebbero più frequenti,

*Conseguenze abituali del matrimonio.* Ogni rapporto che non eleva abbassa, e viceversa; perciò gli uomini scendono alquanto, quando prendono moglie, mentre le donne vengono alquanto innalzate. Gli uomini troppo spirituali provano in ugual misura bisogno e ripugnanza per il matrimonio, come per una medicina repellente.

*Insegnare a comandare.* Ai figli di famiglie modeste bisogna insegnare con l'educazione a comandare, così come ad altri figli ad obbedire.

*Voler innamorarsi.* I fidanzati che la convenienza ha uniti si sforzano spesso di diventare innamorati, per sfuggire al rimprovero del freddo calcolo utilitario. Così anche coloro che per il loro vantaggio si volgono al cristianesimo, si sforzano di diventare veramente pii; giacché in tal modo riesce loro più facile imparare la mimica della religiosità.

*Non c'è stasi nell'amore.* Un musicista che *ami* il tempo lento, sonerà le stesse composizioni sempre più lentamente. Così in nessun amore v'è stasi.

*Pudore.* Con la bellezza delle donne cresce in genere il loro pudore.

*Matrimonio di buona durata.* Un matrimonio in cui ciascuno dei coniugi vuol raggiungere tramite l'altro uno scopo individuale, si tiene bene insieme, come per esempio quando la moglie vuol diventare celebre per mezzo del marito e il marito popolare per mezzo della moglie.

*Natura da Proteo.* Per amore le donne diventano veramente tali, quali vivono nell'immaginazione degli uomini da cui sono amate.

*Amare e possedere.* Le donne amano per lo più un uomo importante in modo da volerlo avere tutto per sé. Volentieri lo metterebbero in clausura se la loro vanità non le dissuadesse: questa vuole che egli appaia importante anche di fronte agli altri.

*Prova di un buon matrimonio.* Un matrimonio si dimostra buono se sopporta per una volta un'«eccezione».

*Mezzo per condurre tutti a tutto.* Con inquietudini, paure, sovraccarico di lavoro e di pensieri, si può fiaccare e indebolire ognuno a un punto tale che egli, a una cosa che abbia l'apparenza del complicato, non si opponga, e ceda invece a essa – ciò fanno i diplomatici e le donne.

*Onorabilità e onestà.* Quelle ragazze che vogliono procurarsi colla loro avvenenza giovanile una sistemazione per tutta la vita e la cui furberia viene ancor più aizzata da madri smaliziate, vogliono esattamente la stessa cosa delle etère, solo che sono più intelligenti e più disoneste di queste ultime.

4058

*Maschere.* Ci sono donne che, per quanto la si cerchi in loro, non hanno interiorità, sono pure maschere. È da compiangere l'uomo che ha a che fare con tali esseri quasi spettrali, necessariamente insoddisfacenti; ma proprio esse possono eccitare al massimo il desiderio dell'uomo: egli cerca la loro anima – e continua a cercare.

406

*Il matrimonio come lungo dialogo.* In procinto di contrarre un matrimonio bisogna porsi la domanda: credi tu di poter ben conversare fino alla vecchiaia con questa donna? Ogni altra cosa nel matrimonio è transitoria, mentre la maggior parte del tempo della vita comune è presa dalla conversazione.

407

*Sogni di fanciulle.* Le ragazze inesperte si lusingano con l'idea che sia in loro potere rendere felice un uomo; più tardi imparano che ciò significa né più né meno che: un uomo è disprezzato se si suppone che ci voglia solo una ragazza per renderlo felice. La vanità delle donne esige che un uomo sia qualcosa di più che uno sposo felice.

408

*Scomparsa di Faust e Gretchen.* Secondo l'osservazione molto intelligente di un dotto<sup>9</sup>, gli uomini colti della Germania d'oggi somigliano a un miscuglio di Mefistofele e di Wagner, ma nient'affatto a Faust, che gli avi (almeno nella loro gioventù) sentivano agitarsi in loro. Ad essi dunque – per continuare quell'affermazione – per due motivi non si adattano le Gretchen. E poiché non sono più desiderate, esse vanno, sembra, scomparendo.

409

*Ragazze come liceali.* Che per nulla al mondo si estenda anche alle ragazze la nostra istruzione liceale! Essa, che spesso fa, di giovani pieni di spirito, avidi

di conoscere e focosi – copie dei loro maestri!

410

*Senza rivali.* In un uomo le donne notano facilmente se la sua anima è già occupata; esse vogliono essere amate senza rivali e gli rimproverano gli scopi della sua ambizione, i suoi compiti politici, le sue scienze ed arti, se egli ha una passione per tali cose. A meno che per esse egli non brilli – allora sperano, nel caso di un legame amoroso con lui, di brillare, *anche loro*, di più; quando le cose stanno così, favoriscono l'amante.

411

*L'intelletto femminile.* L'intelletto delle donne si manifesta come perfetta padronanza, presenza di spirito, sfruttamento di tutti i vantaggi. Esse lo trasmettono come loro qualità fondamentale ai loro figli, e il padre vi aggiunge il fondo più oscuro della volontà<sup>10</sup>. L'influsso del padre determina per così dire il ritmo e l'armonia, secondo cui si svolgerà la musica della nuova vita; mentre la melodia di essa proviene dalla donna. Detto per coloro che sanno trarre profitto da qualcosa: le donne hanno l'intelletto, gli uomini il sentimento e la passione. Ciò non è contraddetto dal fatto che gli uomini giungano in realtà tanto più lontano con il loro intelletto: essi hanno gli impulsi più profondi e più forti; sono questi che portano così lontano il loro intelletto, che di per sé è qualcosa di passivo. Spesso le donne si meravigliano segretamente della grande venerazione che gli uomini tributano al loro sentimento. Se gli uomini, nella scelta della loro compagna, cercano soprattutto un essere profondo, pieno di sentimento, e le donne invece un essere intelligente, fornito di presenza di spirito e brillante, si vede in fondo chiaramente come l'uomo cerchi l'uomo idealizzato e la donna la donna idealizzata, ossia non l'integrazione, bensì il perfezionamento dei propri pregi.

412<sup>11</sup>

*Un giudizio di Esiodo confermato.* Un segno dell'accortezza delle donne è che esse quasi dappertutto sono state capaci di farsi mantenere come fuchi nell'alveare. Si consideri comunque che cosa ciò voglia dire originariamente e perché gli uomini non si facciano mantenere dalle donne. Certo perché la vanità e l'ambizione virili sono più grandi dell'accortezza femminile, giacché le donne sono state capaci di assicurarsi, anche se con l'assoggettamento, il vantaggio preponderante, anzi il predominio. Persino la cura dei bambini

potrebbe essere stata originariamente sfruttata come pretesto dall'accortezza delle donne per sottrarsi il più possibile al lavoro. Ancora oggi esse sono capaci, quando veramente lavorano, ad esempio come governanti, di farlo pesare in maniera sconcertante, sicché il merito della loro attività suole essere stimato dagli uomini dieci volte tanto.

413

*I miopi sono innamorati.* A volte bastano già occhiali più forti per guarire gli innamorati; e chi avesse forza d'immaginazione sufficiente per figurarsi un volto, una figura più vecchia di vent'anni, passerebbe forse attraverso la vita affatto indisturbato.

414<sup>12</sup>

*Le donne nell'odio.* Nello stato di odio le donne sono più pericolose degli uomini; innanzitutto perché esse, una volta che il loro sentimento ostile sia suscitato, non sono trattenute da nessun riguardo di equità e lasciano invece crescere indisturbato il loro odio fino alle ultime conseguenze; poi perché sono esercitate a trovare punti deboli (che ogni uomo, ogni partito ha) e a colpire in essi: nella qual cosa il loro intelletto, affilato come un pugnale, rende loro eccellenti servigi (mentre gli uomini alla vista delle ferite si trattengono e divengono spesso magnanimi e concilianti).

415

*Amore.* L'idolatria che le donne professano per l'amore è in fondo e in origine un'invenzione dell'accortezza, in quanto con tutte quelle idealizzazioni dell'amore esse accrescono il loro potere e si presentano come sempre più desiderabili agli occhi degli uomini. Ma con la secolare assuefazione a questa esagerata valutazione dell'amore, è avvenuto che esse siano cadute nella loro stessa rete e abbiano dimenticato quell'origine. Oggi esse stesse sono illuse ancor più degli uomini e soffrono perciò anche di più per la delusione che quasi necessariamente arriverà nella vita di ogni donna, nella misura in cui essa abbia in genere abbastanza fantasia e intelletto per poter essere illusa e delusa.

416<sup>13</sup>

*Sull'emancipazione delle donne.* Possono le donne in genere essere giuste, quando sono così abituate ad amare, a sentire subito pro o contro? Perciò,

anche, esse si infiammano più raramente per una causa che per una persona; ma se si infiammano per una causa, ne diventano subito partigiane, sciupandone in tal modo l'azione pura e innocente. Così un pericolo non piccolo sorge quando vengono loro affidate la politica e certi settori della scienza (per esempio la storia). Giacché: che cosa è più raro di una donna che sappia veramente che cos'è la scienza? Le migliori nutrono addirittura in seno un segreto disprezzo nei suoi riguardi, come se in qualche modo le fossero superiori. Forse tutto ciò potrà cambiare, ma intanto è così.

417

*L'ispirazione nel giudizio delle donne.* Quei repentini giudizi sul pro o il contro che le donne sogliono dare, le fulminee illuminazioni dei rapporti personali attraverso le loro prorompenti simpatie e antipatie, insomma le prove dell'ingiustizia femminile sono state dagli uomini innamorati circondate di un'aureola, come se tutte le donne avessero ispirazioni di saggezza, anche senza il tripode delfico e la corona d'alloro; e le loro sentenze continuano per lungo tempo a essere oggetto di interpretazione e di applicazione, quasi fossero oracoli sibillini. Ma se si considera che si può sempre dire qualcosa a favore come a sfavore di ogni persona e di ogni cosa, che tutte le cose non hanno solo due, ma tre e quattro facce, è difficile, in pratica, con tali improvvisi giudizi, sbagliare del tutto; anzi si potrebbe dire: la natura delle cose è fatta in modo tale, che le donne hanno sempre ragione.

418

*Farsi amare.* Poiché di due persone che amano di solito una è la persona che ama e l'altra quella amata, è sorta la credenza che in ogni affare amoroso ci sia una sempre uguale quantità d'amore: quanto più una persona se ne prenderebbe per sé, tanto meno ne resterebbe all'altra. Eccezionalmente avviene che la vanità persuada ciascuna delle due persone che sia essa quella che deve essere amata e così entrambe vogliono farsi amare: di qui nascono, specialmente nel matrimonio, scene di ogni sorta, mezzo buffe e mezzo assurde.

419

*Contraddizioni nelle teste femminili.* Poiché le donne sono tanto più personali che oggettive, nel giro dei loro pensieri si conciliano tendenze che sono logicamente in contraddizione fra loro: esse sogliono entusiasinarsi



appuntamento dei rappresentanti di queste tendenze l'uno dopo l'altro e accettano in blocco i loro sistemi; tuttavia in modo che dappertutto si produca un punto morto, là dove più tardi una nuova personalità prenderà il sopravvento. Accade forse che nella mente di una vecchia signora l'intera filosofia consista meramente in tali punti morti.

420

*Chi soffre di più?* Dopo un diverbio e alterco personale fra un uomo e una donna, una parte soffre per lo più all'idea di aver fatto male all'altra; mentre quella soffre per lo più all'idea di non aver fatto alla prima abbastanza male, per cui con lacrime, singhiozzi ed espressioni sconvolte, si sforza ancora dopo di amareggiarle il cuore.

421<sup>14</sup>

*Occasione di magnanimità femminile.* Mettendosi per una volta in pensiero al di sopra delle pretese della morale, si potrebbe riflettere se per caso natura e ragione non destinino l'uomo a più matrimoni successivi, all'incirca così: dapprima egli dovrebbe, all'età di venti due anni, sposare una ragazza maggiore di lui, che gli fosse intellettualmente e moralmente superiore e potesse diventare la sua guida attraverso i pericoli dei vent'anni (ambizione, odio, disprezzo di sé, passioni di ogni specie). L'amore di costei si convertirebbe più tardi del tutto in affetto materno, e non soltanto ella tollererebbe, ma favorirebbe nel modo più salutare, che l'uomo contraesse nei trent'anni un legame con una ragazza affatto giovane, di cui prenderebbe a sua volta in mano l'educazione. Il matrimonio è un istituto necessario per i vent'anni e utile, ma non necessario, per i trenta: per la vita posteriore esso diventa spesso dannoso e favorisce l'atrofia intellettuale dell'uomo.

422

*Tragedia della fanciullezza.* Accade forse non di rado che uomini nobili e di alte aspirazioni debbano sostenere nella fanciullezza la loro lotta più ardua: o per il fatto di dover far valere il loro modo di sentire contro un padre di mente volgare, dedito all'apparenza e all'ipocrisia, o per il fatto di vivere, come Lord Byron, continuamente in lotta con una madre puerile e collerica. Se si è provato qualcosa del genere, per tutta la vita non si supererà mai il dolore di sapere chi sia stato veramente per noi il nemico più grande e pericoloso.

*Scempiaggini di genitori.* Gli sbagli più grossolani nel giudicare una persona li fanno i suoi genitori: questo è un fatto, ma come bisogna spiegarlo? Hanno forse i genitori troppa esperienza del figlio e non sanno più condensarla in unità? Si osserva che coloro che viaggiano fra popoli stranieri, solo nel primo tempo del loro soggiorno colgono con esattezza i tratti comuni e distintivi di un popolo; quanto più conoscono il popolo, tanto più disimparano a vedere ciò che in esso è tipico e caratteristico. Non appena cominciano a veder bene da vicino, i loro occhi cessano di veder bene da lontano. Giudicherebbero i genitori falsamente il loro figlio perché non sono mai stati abbastanza lontani da lui? Una spiegazione del tutto diversa sarebbe questa: di solito gli uomini non riflettono più su ciò che è vicino e li circonda, ma semplicemente lo accettano. Forse è l'abituale mancanza di riflessione dei genitori il motivo per cui essi, una volta costretti a giudicare i loro figli, giudicano così storto.

*Avvenire del matrimonio.* Quelle donne nobili e di liberi sensi che si pongono come compito l'educazione e l'elevazione del sesso femminile, non devono trascurare un punto di vista: il matrimonio, pensato nella sua concezione superiore come amicizia di anime fra due persone di sesso diverso, cioè tale, quale lo si spera dall'avvenire, concluso allo scopo della procreazione e dell'educazione di una nuova generazione – un tal matrimonio, che si serve della sensualità per così dire come di un mezzo raro e occasionale per un fine superiore, avrà bisogno probabilmente, come si deve temere, di un naturale ausilio, il *concubinato*. Perché se, per ragioni di salute dell'uomo, la moglie deve anche servire a soddisfare essa sola il bisogno sessuale, nella scelta della sposa sarà già determinante un punto di vista falso, contrario agli scopi accennati: la procreazione della prole diventerà accidentale, la felice educazione estremamente improbabile. Una buona moglie, che debba essere amica, coadiutrice, generatrice, madre, capofamiglia, amministratrice, che debba magari addirittura badare separatamente dal marito ad affari e uffici propri, non può nello stesso tempo essere concubina: significherebbe in genere pretendere troppo da lei. Pertanto, in futuro, potrebbe accadere il contrario di ciò che si verificò a Atene al tempo di Pericle: gli uomini, che avevano allora nelle loro mogli non molto più che delle concubine, si volgevano anche alle *Aspasie*<sup>15</sup>, perché anelavano le seduzioni di una compagnia liberatrice della mente e del cuore, quale soltanto la grazia e la duttilità spirituale delle donne sanno creare. Tutte le istituzioni umane, come il matrimonio, consentono solo

un moderato grado di idealizzazione pratica, in caso contrario diventano subito necessari rimedi grossolani.

425

*Lo «Sturm und Drang» delle donne.* Nei tre o quattro paesi civilizzati d'Europa si potrà fare delle donne, con alcuni seco! di educazione, tutto ciò che si vorrà, perfino degli uomini, non certo dal punto di vista sessuale, ma comunque sotto ogni altro punto di vista. Per tale influsso, esse avranno un giorno acquistato tutte le virtù e forze maschili; con esse ad ogni modo dovranno accettare anche le loro debolezze e vizi: tanto, come s'è detto, si potrà raggiungere. Ma come sopporteremo il conseguente stato di transizione, che forse potrà durare persino un paio di secoli, durante i quali le follie e le ingiustizie femminili, loro antichissimo retaggio, pretenderanno in più di prevalere su tutto ciò che è stato acquisito e appreso? Sarà questo il tempo in cui la collera costituirà la vera passione virile, la collera per il fatto che tutte le arti e scienze saranno inondate e sommerse da un inaudito dilettantismo, la filosofia sarà condannata a morte da un chiacchiericcio dissennato, la politica diventerà più fantastica e partigiana che mai, la società sarà in piena dissoluzione, perché le custodi dell'antico costume saranno diventate ridicole a se stesse e in ogni rapporto si saranno adoperate per rimanere al di fuori del costume. Se infatti le donne avevano la loro più grande potenza nel costume, a che dovranno appigliarsi, per riconquistare una simile pienezza di potenza, quando avranno rinunciato al costume?

426

*Spirito libero e matrimonio.* Gli spiriti liberi vivranno con le donne? In generale io penso che essi, simili ai profetici uccelli dell'antichità, come coloro che nel presente pensano il vero e parlano la verità, debbano preferire *volar soli*.

427

*Felicità del matrimonio.* Tutto ciò che è abituale intesse intorno a noi una rete di ragnatele che diventa sempre più salda; e ben presto ci accorgiamo che i fili sono divenuti corde e che noi stessi vi stiamo in mezzo come un ragno che vi si sia impigliato e che debba nutrirsi del suo stesso sangue. Perciò lo spirito libero odia tutte le abitudini e regole, tutto ciò che è durevole e definitivo, perciò lacera sempre di nuovo, con dolore, la rete intorno a sé: benché in

conseguenza di ciò sia destinato a soffrire di numerose, piccole e grandi ferite – giacché quei fili egli li deve strappare *da sé*, dal proprio corpo, dalla propria anima. Egli deve imparare ad amare là dove prima odiava, e viceversa. Anzi per lui non deve essere affatto impossibile seminare denti di drago nello stesso campo in cui già fece traboccare i corni dell'abbondanza della sua bontà. Da ciò si può capire se egli sia fatto per la felicità del matrimonio.

428

*Troppo vicino.* Vivere troppo vicino a una persona è come prendere continuamente tra le dita nude una bella incisione: un bel giorno ci ritroviamo fra le mani nient'altro che della misera carta insudiciata. Anche l'anima di una persona, a forza di toccarla, finisce per essere consunta; almeno così essa alla fine ci *appare* – non ne vediamo più il disegno e la bellezza di un tempo. Si perde sempre qualcosa nei rapporti troppo confidenziali con le donne e gli amici; e talvolta si perde la perla della propria vita.

429

*La culla dorata.* Sempre lo spirito libero respirerà, quando si sarà finalmente deciso a scrollarsi di dosso quelle cure e quella vigilanza materna, di cui le donne lo circondano. Che male può mai fargli una corrente d'aria più viva, da proteggerlo con tanta ansia, che cosa significano uno svantaggio reale, una perdita, un incidente, una malattia, un indebitamento, un aggirio in più o in meno nella sua vita, paragonati alla mancanza di libertà della culla dorata, del ventaglio di penne di pavone e della sensazione opprimente di dover essere per giunta riconoscenti per il fatto di venir sorvegliati e viziati come lattanti? Perciò il latte, che i materni sentimenti delle donne intorno a lui gli porgono, può così facilmente tramutarsi in fiele.

430

*Vittima volontaria.* In nessun modo le donne di pregio alleviano tanto la vita ai loro mariti, se essi sono celebri e grandi, quanto col diventare per così dire il ricettacolo dello sfavore generale e dei possibili malumori degli altri uomini. I contemporanei sogliono perdonare ai loro grandi uomini molti sbagli e follie e persino azioni di grossolana ingiustizia, purché trovino qualcuno da poter maltrattare e immolare come un vero e proprio capro espiatorio per dare sfogo al proprio animo. Non di rado una donna trova in sé l'ambizione di offrirsi a questa immolazione, e allora invero l'uomo può essere molto

contento – nel caso cioè che sia abbastanza egoista da gradire un tale volontario parafulmine, paratempesta e parapioggia in sua vicinanza.

431

*Avversari piacevoli.* La naturale inclinazione delle donne a un'esistenza e a dei rapporti tranquilli, uniformi e felicemente armonizzati, l'olio e la calma dei loro effetti sul mare della vita, operano involontariamente contro l'intimo impulso eroico dello spirito libero. Senza avvedersene, le donne agiscono come uno che tolga le pietre dalla strada del mineralogista in escursione, perché il suo piede non vi urti contro – mentre quello è uscito proprio *per* urtarvi contro.

432

*Dissonare di due consonanze.* Le donne vogliono servire, e trovano in ciò la loro felicità; e lo spirito libero non vuole essere servito, e trova in ciò la sua felicità.

433

*Santippe.* Socrate trovò la donna che gli occorreva – egli però non l'avrebbe certo cercata, se l'avesse conosciuta abbastanza bene: così lontano anche l'eroismo di questo spirito libero non sarebbe andato. In realtà Santippe lo spinse sempre più verso la sua particolare professione, rendendogli casa e focolare inabitabili e insospitali: gli insegnò a vivere per le strade e dappertutto dove si poteva chiacchierare e oziare, facendo così di lui il più grande dialettico ambulante di Atene: il quale da ultimo dovette paragonare se stesso alle redini importune poste da un dio sul collo del bel cavallo Atene per non fargli aver pace<sup>16</sup>.

434

*Cieche per la lontananza.* Come le madri hanno veramente senso e occhio solo per i dolori chiari e manifesti dei loro figli, così le mogli degli uomini di alte aspirazioni non possono adattarsi a veder soffrire, stentare ed essere disprezzati i loro mariti – mentre forse tutte queste cose sono non soltanto i segni di una giusta scelta della loro linea di vita, ma già le garanzie che i loro grandi fini *sono destinati* un giorno, quando che sia, ad essere raggiunti. Le donne intrigano sempre segretamente contro l'anima superiore dei loro mariti; esse li vogliono defraudare del loro futuro a favore di un presente comodo e

senza dolori.

435<sup>17</sup>

*Potenza e libertà.* Per altamente che le donne onorino i loro mariti, esse onorano tuttavia ancor più i poteri e le idee riconosciute dalla società: esse sono abituate da millenni a passare inchinate a mani giunte sul petto, davanti a tutto ciò che è dominante e disapprovano ogni ribellione alla pubblica autorità. Perciò si attaccano, pur senza averne affatto l'intenzione, piuttosto come per istinto, a guisa di freno alle ruote di un'attività indipendente di libero pensiero, e in certi casi rendono estremamente impazienti i loro mariti, specialmente quando questi ultimi si ripetono che è in fondo l'amore ciò che in fondo le spinge. Disapprovare i mezzi delle mogli ed onorare magnanimamente i motivi di questi mezzi – è questo il modo di fare degli uomini, e molto spesso la disperazione degli uomini.

436

*Ceterum censeo.* È ridicolo che una società di nullatenenti decreti l'abolizione del diritto di successione, e non è meno ridicolo che quelli che non hanno figli lavorino alla legislazione pratica di un paese: essi non hanno infatti abbastanza peso nella loro nave per poter veleggiare con sicurezza sull'oceano del futuro. Ma altrettanto assurdo appare che colui che si è scelto come compito la conoscenza più universale e la valutazione dell'intera esistenza, si accolli di badare personalmente a una famiglia, al mantenimento, alla sicurezza, alla tutela di moglie e figli e spieghi davanti al suo telescopio quell'opaco velo, che a malapena alcuni raggi del lontano mondo stellare possono penetrare. Così vengo anch'io ad affermare che nelle cose della più alta natura filosofica, tutti gli sposati sono sospetti.

437

*Per finire.* Ci sono molte specie di cicute, e di solito la sorte trova l'occasione di portare alle labbra dello spirito libero un calice di questo veleno – per «punirlo», come poi tutti dicono. Che fanno allora le donne intorno a lui? Grideranno e si lamenteranno e turberanno forse la pace del tramonto del pensatore: come fecero nella prigione di Atene. «O Critone, di' dunque a qualcuno di portar via queste donnei» disse alla fine Socrate<sup>18</sup>.

1. Cfr. Jean-Pierre Claris de Florian, *Fables*, III, 7. In questo magnifico scandaglio dell'amicizia mancano, però, la simpatia e la passione, che fanno l'amicizia e la resistenza dell'amicizia. Qui evidentemente l'amicizia è giudicata *sub specie abruptionis*, cioè dopo la rottura di quella con Wagner.

2. Cfr. FP 19[13] ottobre-dicembre 1876.

3. Cfr. FP 18[40] settembre 1876.

4. Cfr. FP 16[31] 1876.

5. Cfr. FP 22[9] primavera-estate 1877.

6. Cfr. Platone, *Simposio*, 2030-0!.

7. Cfr. FP 18[38] settembre 1876.

8. Cfr. FP 17[13] primavera-estate 1876.

9. Paul Anton Bötticher, detto de Lagarde, orientalista tedesco, noto per i suoi scritti pangermanistici e antisemiti. Con i suoi studi di storia del cristianesimo influi su Nietzsche e su Franz Overbeck.

10. Qui Nietzsche sembra copiare l'ormai rifiutato Schopenhauer in una delle sue teorie più discutibili, secondo cui l'uomo eredita l'intelligenza della madre e il carattere del padre.

11. Esiodo, *Teogonia*, 585-602.

12. Cfr. FP 22[65] primavera-estate 1877.

13. Cfr. FP 22[65] primavera-estate 1877.

14. Cfr. FP 17[30] primavera-estate 1876.

15. Aspasia di Mileto fu una cortigiana celebre per la sua bellezza e il suo spirito. Divenne l'amante e la consigliera di Pericle, che per lei si separò dalla moglie (pur non potendola sposare, perché di origine straniera).

16. Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 30c.

17. Cfr. FP 19[104.] ottobre-dicembre 1876.

18. Cfr. Platone, *Fedone*, 116b; 117d.

PARTE OTTAVA  
UNO SGUARDO ALLO STATO

438

*Chiedere la parola.* Il carattere demagogico e l'intenzione di influire sulle masse sono attualmente comuni a tutti i partiti politici: essi tutti sono costretti, per la suddetta intenzione, a trasformare in grandi stupidaggini-affresco i loro principi e a dipingerli così sulla parete. A questo non c'è più rimedio, anzi è superfluo anche solo alzarvi un dito contro; giacché in questo campo vale ciò che dice Voltaire: *quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*. Dal momento che ciò è accaduto, bisogna adattarsi alle nuove condizioni, come ci si adatta quando un terremoto ha sconvolto gli antichi confini e contorni della configurazione del suolo e ha cambiato il valore della proprietà. Inoltre: se ormai ogni politica ha per scopo di rendere la vita tollerabile al maggior numero di uomini possibile, bisogna lasciare che essi determinino anche che cosa intendano per vita tollerabile; e se si attribuiscono l'intelligenza necessaria per trovare anche i mezzi adatti a questo scopo, a che gioverebbe dubitarne? Essi *vogliono* una buona volta essere gli artefici della propria felicità e infelicità; e se questo sentimento dell'autodeterminazione, l'orgoglio per le cinque o sei idee che il loro cervello cova e porta alla luce, rende a essi effettivamente così piacevole la vita, da far loro sopportare di buon grado le fatali conseguenze della loro limitatezza: c'è poco da obiettare, a patto che questa limitatezza non giunga fino a pretendere che *tutto* debba in questo senso trasformarsi in politica, che *ognuno* debba vivere e operare in base a tale criterio. Innanzitutto, cioè, deve essere più che mai permesso ad alcuni di astenersi dalla politica e di farsi un po' in disparte: a ciò anch'essi sono spinti dal piacere dell'autodeterminazione; e un po' di orgoglio può anche andar congiunto al fatto di tacere, quando troppi o in genere molti parlano. Poi bisogna perdonare a questi pochi di non dare troppa importanza alla felicità dei molti, s'intendano con ciò popoli o strati di popolazione, e di permettersi



qua e là un'espressione ironica; poiché la loro serietà risiede in altro, la loro felicità è un altro concetto, il loro fine non può essere abbracciato da ogni goffa mano che abbia appunto solo cinque dita. Verrà infine – cosa che certo sarà loro difficilissimamente concessa, ma che comunque dovrà essere concessa – di tempo in tempo un momento in cui essi usciranno dal loro taciturno isolamento e riproveranno la forza dei loro polmoni: allora si chiameranno l'un l'altro come degli sperduti in un bosco, per farsi conoscere e per incoraggiarsi reciprocamente; nella quale occasione in verità si udranno molte cose che suoneranno male alle orecchie a cui non sono destinate. Ma subito dopo il bosco ridiventerà silenzioso, così silenzioso che si percepirà di nuovo distintamente il ronzio, il brusio e lo svolazzare degli innumerevoli insetti che vivono dentro, sopra e sotto di esso.

439

*Civiltà e casta*<sup>1</sup>. Una civiltà superiore può sorgere solo là dove ci sono due distinte caste della società: quella di coloro che lavorano e quella di coloro che oziano, capaci del vero ozio; o con espressione più forte: la casta del lavoro forzato e la casta del lavoro libero. Il punto di vista della ripartizione della felicità non è essenziale, quando si tratta di produrre una civiltà superiore; in ogni caso però la casta degli oziosi è la più capace di soffrire, la più sofferente, il suo piacere di esistere è minore, il suo compito è più grande. Se poi avrà luogo uno scambio fra le due caste, in modo che le famiglie e gli individui più ottusi e meno intelligenti vengano abbassati dalla prima alla seconda casta, e d'altra parte gli uomini più liberi di quest'ultima ottengano accesso a quella superiore: allora si sarà raggiunto uno stato, oltre il quale si vedrà ancora solo l'aperto mare dei desideri indeterminati. Così ci parla la voce morente dei tempi antichi; ma dove ci sono ancora orecchie per sentirla?

440

*Nobiltà di sangue*. Ciò che uomini e donne di sangue nobile hanno in più rispetto agli altri, e che conferisce loro indubitabile diritto a una valutazione superiore, sono due arti sempre più accresciute dall'eredità: l'arte di saper comandare e l'arte della fiera obbedienza. Ora dappertutto, dove il comandare è cosa di ogni giorno (come nel gran mondo del commercio e dell'industria), si forma qualcosa di simile a quelle stirpi «di sangue», ma a questi manca il nobile contegno nell'obbedienza, che in quelli è un retaggio di condizioni feudali e che nel clima della nostra civiltà non crescerà più.

*Subordinazione.* La subordinazione, che è tanto apprezzata nello Stato militarista e burocratico, ci diverrà tosto così incredibile, come già lo è diventata la tattica compatta dei gesuiti; e quando questa subordinazione non sarà più possibile, una quantità dei più stupefacenti effetti non potrà più essere raggiunta, e il mondo sarà più povero. Essa è destinata a sparire, perché sparisce il suo fondamento: la fede nell'autorità assoluta e nella verità definitiva; persino negli Stati militaristi, non la costrizione fisica è sufficiente a produrla, bensì l'ereditaria adorazione davanti alla regalità come davanti a qualcosa di sovrumano. In condizioni *più libere*, ci si subordinerà solo *sub condizione*, in seguito a contratto reciproco, cioè con tutte le riserve del proprio interesse.

*Eserciti nazionali.* Il più grande svantaggio degli eserciti nazionali, oggi tanto esaltati, è costituito dallo sciupio di uomini della più alta civiltà. Essi esistono, in generale, solo col favore di tutte le circostanze – con quanta parsimonia e scrupolosità se ne dovrebbe fare uso, dato che occorrono grandi spazi di tempo per creare le fortuite condizioni favorevoli alla nascita di cervelli così delicatamente organizzati! Ma, come i Greci infierirono sul sangue greco, così oggi gli Europei infieriscono sul sangue europeo: e invero vengono per lo più sacrificati sempre quelli che sono relativamente meglio formati, quelli che garantiscono una discendenza abbondante e buona: uomini siffatti nel combattimento stanno in prima fila, come comandanti, e si espongono inoltre, per la loro più alta ambizione, massimamente ai pericoli. Il rozzo patriottismo dei Romani è, oggi che si pongono compiti affatto diversi e superiori alla *patria* e all'*honor*, o qualcosa di disonesto o un segno di arretratezza.

*Speranza come presunzione.* Il nostro ordinamento sociale andrà lentamente liquefacendosi, come fecero tutti gli ordinamenti precedenti non appena i soli di nuove opinioni splendorono sugli uomini con novello ardore. Si può *desiderare* questa dissoluzione solo in quanto si speri, e sperare si può ragionevolmente solo quando in sé e nei propri simili si suppone più forza di mente e di cuore che nei rappresentanti dell'ordine vigente. Di solito, dunque, questa speranza sarà una *presunzione*, una *sopravvalutazione*.

*La guerra.* A sfavore della guerra si può dire: essa rende stupido il vincitore e cattivo il vinto. A favore della guerra: essa imbarbarisce con entrambi i suddetti effetti, rendendo così più naturali; essa rappresenta per la civiltà il letargo o l'inverno, l'uomo ne esce più forte per il bene e per il male.

*Al servizio del principe.* Un uomo di Stato farà meglio, per poter agire completamente libero da ogni riguardo, ad attuare la propria opera non per sé, bensì per un principe. L'occhio dello spettatore rimane abbagliato dallo splendore di questo continuo disinteresse, sicché non vede le perfidie e durezza, che l'opera dello statista comporta.

*Una questione di forza, non di diritto.* Per gli uomini che in ogni cosa tengono presente la superiore utilità, non vi è nel socialismo, sempreché esso sia *veramente* l'insorgere di coloro che furono per millenni soggiogati e oppressi contro i loro oppressori, un problema di *diritto* (con la ridicola, molle domanda: «Fino a che punto si *deve* cedere alle sue pretese?»), ma solo un problema di *potenza* («fino a che punto si *possono* utilizzare le sue pretese?»); cioè come per una forza naturale, ad esempio il vapore, che o viene costretto dall'uomo, come dio delle macchine, a servirlo, oppure, se ci sono errori nella macchina, cioè errori di calcolo umano nella costruzione della medesima, frantuma insieme la macchina e l'uomo. Per risolvere questo problema di potenza, bisogna sapere che forza il socialismo abbia, in quale combinazione esso possa ancora essere utilizzato come una potente leva nell'attuale gioco delle forze politiche; in determinate circostanze bisognerebbe persino far di tutto per rafforzarlo. Di fronte a ogni grande forza – e foss'anche la più pericolosa – l'umanità deve pensare a fare di essa uno strumento dei propri disegni. Un diritto il socialismo lo acquisterà solo quando fra le due potenze, i rappresentanti del vecchio e del nuovo, sembrerà che si sia giunti alla guerra, e quando però poi l'intelligente calcolo della maggiore conservazione e utilità possibile farà nascere da tutt'e due le parti il desiderio di un contratto. Senza contratto nessun diritto. Ma finora nel menzionato campo non esistono né guerra né contratto, dunque neanche diritti, neanche un «dovere».

*Utilizzazione della disonestà minima.* Il potere della stampa consiste nel fatto che ogni individuo che la serve si sente solo pochissimo obbligato e vincolato. Egli dice di solito la sua opinione, ma per una volta anche non la dice, per giovare al suo partito o alla politica del suo paese o infine a se stesso. Tali piccoli delitti di disonestà o forse solo di disonesto silenzio, non sono difficili da sopportare per l'individuo, tuttavia le conseguenze sono straordinarie, perché questi piccoli delitti vengono commessi da molti nello stesso tempo. Ognuno di costoro si dice: «Per servigi così piccoli, vivo meglio, posso procurarmi di che vivere; mancando di questi piccoli riguardi, mi rendo impossibile». Siccome sembra quasi moralmente indifferente scrivere o non scrivere una riga in più, fra l'altro magari senza neanche la firma, uno che abbia denaro ed influenza può fare di ogni opinione l'opinione pubblica. Chi in questo campo sa che la maggior parte degli uomini sono deboli nelle piccolezze e vuol raggiungere per mezzo loro i suoi fini, è sempre un uomo pericoloso.

448

*Tono troppo alto nelle lamentele.* Per il fatto che una situazione di emergenza (per esempio le manchevolezze di un'amministrazione, la corruzione e il favoritismo in corporazioni politiche e scientifiche) venga presentata in modo fortemente esagerato, la presentazione perde sì il suo effetto fra gli intelligenti, ma agisce tanto più fortemente sui non intelligenti (che a un'esposizione accurata e moderata sarebbero rimasti indifferenti). Ma dato che questi ultimi sono in grande maggioranza e albergano in sé più potenti energie di volontà e più impetuoso piacere di agire, quell'esagerazione diviene causa di inchieste, punizioni, promesse, riorganizzazioni. In tal senso è utile presentare in modo esagerato situazioni di emergenza.

449

*Quelli che in apparenza fanno il tempo in politica.* Come il popolo, di fronte a chi s'intende del tempo e lo predice con un giorno di anticipo, ammette tacitamente che egli faccia il tempo, così anche persone colte e dotte, con uno sperpero di fede superstiziosa, attribuiscono ai grandi statisti, come opera loro, tutti gli importanti mutamenti e congiunture che si produssero durante il loro governo, se appena appena è chiaro che essi ne seppero qualcosa prima degli altri e in base a ciò fecero i loro calcoli: anch'essi cioè vengono presi per uomini che fanno il tempo – e questa credenza non è lo strumento minore della loro potenza.

*Nuovo e vecchio concetto di governo.* Il distinguere fra governo e popolo come se qui trattassero e si accordassero due separate sfere di potenza, una più forte e alta con una più debole e bassa, è un frammento di sentimento politico ereditato, che corrisponde ancora oggi esattamente nella *maggior parte* degli Stati alla configurazione storica dei rapporti di potenza. Quando per esempio Bismarck definisce la forma costituzionale come un compromesso fra governo e popolo, egli parla secondo un principio che trova la sua ragione nella storia (benché in essa trovi anche il grano di irragionevolezza, senza il quale niente di umano può esistere). Invece bisogna oggi imparare – secondo un principio che è scaturito dalla sola *mente* e che deve ancora *fare* storia – che il governo non è altro che un organo del popolo, non un provvido e venerabile «sopra» in rapporto a un «sotto» avvezzo alla modestia. Prima di accogliere questa formulazione del concetto di governo, finora antistorica e arbitraria, seppure più logica, se ne vogliano considerare le conseguenze; perché il rapporto fra governo e popolo è il più forte rapporto esemplare, in base al cui modello si foggiano involontariamente i rapporti fra insegnante e allievo, padrone di casa e servitù, padre e famiglia, condottiero e soldato, maestro e discepolo. Tutti questi rapporti oggi, sotto l'influsso della forma costituzionale di governo dominante, si trasformano alquanto: essi *divengono* compromessi. Ma come dovranno rovesciarsi e spostarsi, cambiare nome e natura, quando quel nuovissimo concetto si sarà dappertutto impadronito delle menti! Per la qual cosa comunque potrebbe ben occorrere ancora un secolo. A questo riguardo nulla è *più* augurabile che prudenza e lenta evoluzione.

*La giustizia come richiamo di partito.* È certo possibile che nobili (benché non proprio molto intelligenti) rappresentanti della classe dominante promettano a se stessi: vogliamo trattare gli uomini da uguali, accordare loro pari diritti. In tal senso un modo di pensare socialista che si fondi sulla *giustizia* è possibile; ma come si è detto, solo entro la classe dominante, che *esercita* in questo caso la giustizia con sacrifici e rinunce. Per contro il *chiedere* parità di diritti, come fanno i socialisti della casta assoggettata, non è mai il prodotto della giustizia, bensì dell'avidità. Quando alla belva si mettono e poi si tolgono continuamente da sotto il naso pezzi di carne sanguinolenta, finché da ultimo essa ruggisce: credete voi che questo ruggito significhi giustizia?

*Proprietà e giustizia.* Quando i socialisti dimostrano che la ripartizione della proprietà nell'umanità presente è la conseguenza di innumerevoli ingiustizie e violenze e *in summa* negano l'esistenza di doveri verso qualcosa di così ingiustamente fondato, essi vedono solo alcunché di isolato. Tutto il passato della vecchia civiltà è costruito sulla violenza, sulla schiavitù, sull'inganno e sull'errore; ma noi non possiamo abolire noi stessi, eredi di tutte queste situazioni, anzi concrescenze di tutto quel passato, e non dobbiamo volerne isolare una parte singola. I sentimenti ingiusti si annidano anche nelle anime dei non possidenti, i quali non sono migliori dei possidenti e non godono di alcuna prerogativa morale, perché in una qualche epoca i loro antenati sono stati possidenti. Non nuove, violente ripartizioni, bensì graduale trasformazione delle idee, occorrono, la giustizia deve diventare in tutti più grande, l'istinto di violenza più debole.

4532

*Il timoniere delle passioni.* L'uomo di Stato produce passioni pubbliche per trarre profitto dalla passione contraria in tal modo suscitata. Per fare un esempio: uno statista tedesco sa bene che la Chiesa cattolica non avrà mai piani in comune con la Russia, che essa anzi preferirebbe di gran lunga allearsi coi Turchi che con quella; egli sa del pari che la Germania avrebbe tutto da temere da un'alleanza della Francia con la Russia. Se ora egli potrà giungere a fare della Francia l'asilo e la rocca della Chiesa cattolica, avrà eliminato per lungo tempo quel pericolo. Avrà quindi interesse a mostrare odio ai cattolici e a trasformare con ostilità di ogni sorta i sostenitori dell'autorità papale in un'appassionata forza politica, che sarà ostile alla politica tedesca e dovrà naturalmente fondersi con la Francia come con l'avversaria della Germania: il suo fine sarà la cattolicizzazione della Francia con la stessa necessità con cui Mirabeau vedeva nella deca-tolicizzazione la salvezza della sua patria. Uno Stato vuole cioè l'offuscamento di milioni di cervelli in un altro Stato, per trarre da questo offuscamento il proprio vantaggio. Sono questi gli stessi principi per cui si favorisce la forma repubblicana di governo nello Stato vicino, le *désordre organisé*, come dice Mérimée – per la sola ragione che la si suppone idonea a rendere il popolo più debole, diviso e inadatto alla guerra<sup>3</sup>.

454

*I pericolosi fra gli spiriti sovversivi.* Si dividano coloro che si propongono un sovvertimento della società in quelli che vogliono raggiungere qualcosa per se stessi e in quelli che vogliono raggiungere qualcosa per i loro figli e nipoti.

Questi ultimi sono i più pericolosi; giacché hanno la fede e la buona coscienza del disinteresse. Gli altri si possono tacitare con poco: la società dominante è sempre ancora ricca e accorta abbastanza per farlo. Il pericolo comincia non appena gli scopi divengono impersonali; i rivoluzionari mossi da un interesse impersonale possono considerare tutti i difensori dell'ordine costituito come personalmente interessati e sentirsi perciò ad essi superiori.

455

*Valore politico della paternità.* Se l'uomo non ha figli, non ha un pieno diritto di interloquire sui bisogni di un singolo Stato. Bisogna aver rischiato personalmente con gli altri, nei figli, ciò che si ha di più caro: solo ciò lega saldamente allo Stato; bisogna tener presente la felicità dei propri discendenti, e quindi innanzitutto avere dei discendenti, per prendere giusta, natural parte a tutte le istituzioni e alle loro trasformazioni. Lo sviluppo di una moralità più alta dipende dal fatto che uno abbia figli; ciò lo dispone altruisticamente, o più esattamente: allarga il suo egoismo nel senso della durata e gli fa perseguire con serietà scopi che vanno oltre la sua vita individuale.

4564

*Fierezza per gli avi.* Si può essere fieri con ragione di una serie ininterrotta di *antenati buoni* fino al padre – ma non della serie; poiché questa l'ha ognuno. L'origine da antenati buoni costituisce la vera nobiltà di nascita; un'unica interruzione di quella catena, cioè un antenato cattivo, sopprime la nobiltà di nascita. Bisogna chiedere a chiunque parli della propria nobiltà: non hai nessun uomo violento, avaro, dissoluto, malvagio o crudele fra i tuoi antenati? Se egli in buona scienza e coscienza può rispondere di no, se ne ricerchi l'amicizia.

457

*Schiavi e operai.* Che noi riponiamo maggior valore nel soddisfacimento della vanità che in ogni altro bene (sicurezza, sistemazione, piaceri di ogni specie), lo rivela in un grado ridicolo il fatto che ognuno desidera (prescindendo da ragioni politiche) l'abolizione della schiavitù e aborre nel modo più assoluto dal ridurre gli uomini in questa condizione: mentre ognuno deve dirsi che sotto tutti i rispetti gli schiavi vivono più sicuri e felici del moderno operaio, e che il lavoro dello schiavo è molto poco lavoro in confronto a quello del «lavoratore». Si protesta in nome della «dignità

umana»: questa è però, detto più schiettamente, quella cara vanità che sente il non essere parificati, l'essere pubblicamente stimati inferiori, come la sorte più dura. Il cinico la pensa in proposito diversamente, perché disprezza gli onori: e così Diogene fu per un certo tempo schiavo e precettore.

458

*Menti direttive e loro strumenti.* Noi vediamo che i grandi statisti, e in genere tutti coloro che per l'attuazione dei loro disegni devono servirsi di molti uomini, si comportano ora in una maniera ora in un'altra: essi o scelgono molto finemente e accuratamente gli uomini adatti ai loro progetti, e lasciano poi loro una libertà relativamente grande, perché sanno che la natura di quegli uomini scelti li conduce appunto là dove essi stessi vogliono averli; oppure scelgono male, anzi prendono ciò che vien loro sotto mano, foggiando però da ogni argilla qualcosa di utile ai loro fini. Quest'ultima specie è la più violenta, essa desidera anche strumenti più sottomessi; la sua conoscenza degli uomini è di solito molto minore, il suo disprezzo degli uomini maggiore che negli spiriti prima menzionati, ma la macchina che essi costruiscono lavora generalmente meglio della macchina che vien fuori dall'officina degli altri.

459

*Necessario il diritto arbitrario.* I giuristi disputano se in un popolo debba vincere il diritto più completamente elaborato o quello più facile a capirsi. Il primo, di cui il modello più alto è quello romano, appare al profano incomprensibile e perciò non come espressione del suo sentimento del diritto. I diritti nazionali, come ad esempio quelli germanici, erano rozzi, superstiziosi, illogici, in parte sciocchi, ma corrispondevano a costumi e sentimenti nazionali ereditari affatto determinati. Ma dove il diritto non è più, come da noi, tradizione, esso può essere solo *imposto*, solo costrizione; noi tutti non abbiamo più un senso tradizionale del diritto, perciò dobbiamo accontentarci di *diritti arbitrari*, che sono espressione della *necessità che esista* un diritto. Ciò che è più logico è comunque allora ciò che è più accettabile, perché è ciò che è più *imparziale*: anche concedendo che in ogni caso l'unità di misura minima nel rapporto fra reato e pena è fissata arbitrariamente.

460

*Il grand'uomo della massa.* La ricetta per ciò che la massa chiama un grand'uomo è presto data. In tutte le circostanze le si procuri qualcosa che le



sia molto gradito o le si metta prima in testa che questo o quello le sarebbe molto gradito, e poi glielo si dia. Ma per nessuna ragione subito: lo si procuri invece con grande sforzo, o si faccia mostra di procurarlo con sforzo. La massa deve avere l'impressione che ci sia una forza di volontà possente, anzi invincibile, per lo meno deve sembrare che ci sia. Tutti ammirano la volontà forte, perché nessuno ce l'ha e ognuno si dice che, se ce l'avesse, per lui e per il suo egoismo non ci sarebbe più limite. Se poi vedono che una tale volontà forte attua qualcosa di molto gradito alla massa, invece di ascoltare i desideri della propria cupidigia, ammirano ancora una volta e se ne ripromettono ogni bene. Nel resto bisogna avere tutte le qualità della massa: quanto meno essa si vergognerà di fronte a lui, tanto più il grand'uomo sarà popolare. Dunque: sia violento, invidioso, sfruttatore, intrigante, adulatore, strisciante, tronfio e, a seconda dei casi, tutto.

461

*Principe e Dio.* Per più versi gli uomini si comportano coi loro principi in maniera simile a come si comportano col loro Dio, come appunto anche il principe fu per più versi il rappresentante di Dio, o per lo meno il suo sommo sacerdote. Questa quasi sinistra disposizione spirituale alla venerazione, alla paura, alla soggezione è divenuta ed è molto più debole, ma talvolta divampa e si attacca a persone potenti in genere. Il culto del genio è un'eco di questa venerazione dei principi-dèi. Dovunque ci si sforzi di elevare singoli individui a una sfera sovrumana, sorge anche la tendenza a raffigurarsi interi strati di popolo più rozzi e bassi di quanto realmente non siano.

462

*La mia utopia.* In un migliore ordinamento della società il lavoro e le necessità pesanti della vita saranno affidati a chi ne soffre di meno, cioè al più insensibile, e così gradualmente su su, fino a colui che è sensibile al massimo alle specie più alte e sublimi di sofferenza e che perciò continua a soffrire anche quando la vita gli viene alleviata al massimo.

463

*Un'illusione nella teoria della rivoluzione.* Ci sono esaltati politici e sociali che con fuoco ed eloquenza incitano a un rovesciamento di tutte le istituzioni, nella fede che subito, allora, sorgerebbe quasi spontaneamente il più superbo tempio di bella umanità. In questi pericolosi sogni echeggia ancora la

superstizione di Rousseau, che credeva a una miracolosa bontà originaria ma per così dire *seppellita* della natura umana, e attribuiva la colpa di quel seppellimento alle istituzioni della civiltà nella società, nello Stato e nell'educazione. Purtroppo si sa, da esperienze storiche, che ogni rivolgimento del genere fa risorgere le energie più selvagge, gli orrori e gli eccessi delle più lontane età da lungo tempo sepolti; che cioè un rivolgimento può ben essere una fonte di forza in un'umanità diventata fiacca, ma non mai un ordinatore, un architetto, un artista, un perfezionatore della natura umana. Non la natura moderata di *Voltaire* con la sua tendenza a ordinare, purificare e ricostruire, bensì le appassionate follie e le mezze verità di Rousseau hanno evocato lo spirito ottimistico della Rivoluzione, contro il quale io grido: «*Écrasez l'infâme!*». Da esso è stato per gran tempo discacciato *lo spirito dell'Illuminismo e dello sviluppo progressivo*: vediamo – ognuno per conto proprio – se è possibile richiamarlo in vita!

464

*Misura.* La piena risolutezza del pensare e del ricercare, ossia il libero pensiero divenuto proprietà del carattere, rende moderati nel-l'agire: giacché indebolisce la cupidigia, trae a sé molta dell'energia disponibile a vantaggio di scopi spirituali e mostra la quasi inutilità o l'inutilità e pericolosità di tutti i mutamenti repentini.

465

*Risorgimento dello spirito.* Quando un popolo è politicamente malato, di solito ringiovanisce se stesso e ritrova il suo spirito, che aveva a poco a poco perduto per cercare e mantenere la potenza. La civiltà deve le sue più alte acquisizioni alle epoche di debolezza politica.

466

*Opinioni nuove nella casa vecchia.* Alla caduta delle opinioni non tiene dietro immediatamente la caduta delle istituzioni, piuttosto le nuove opinioni abitano lungo tempo nella casa, divenuta deserta e inaccogliente, delle loro precorritrici e anche la conservano, per scarsità di abitazioni.

467

*Pubblica istruzione.* Nei grandi Stati la pubblica istruzione sarà sempre tutt'al più mediocre, per la stessa ragione per cui nelle cucine grandi si cucina

nel miglior caso mediocrementemente.

468

*Corruzione incolpevole.* In tutti gli istituti in cui non soffia l'aria pungente della pubblica critica, cresce come un fungo una corruzione incolpevole (per esempio nelle corporazioni e nei senati dei dotti).

469

*Dotti come politici.* Ai dotti che diventano politicanti viene di solito assegnato il comico ruolo di essere la buona coscienza di una politica.

470

*Il lupo nascosto dietro la pecora.* A quasi ogni politico capita una volta, in certe circostanze, di avere così bisogno di un uomo onesto, da irrompere nell'ovile simile a un lupo affamato; ma non per divorare poi il montone rubato, bensì per nascondersi dietro il suo dorso lanoso.

471

*I tempi della felicità.* Un'età felice non è affatto possibile per la ragione che gli uomini vogliono sì desiderarla, ma non averla, e ogni individuo, quando gli giungono giorni buoni, impara addirittura a implorare affanno e miseria. La sorte degli uomini è ordinata per *momenti felici* – ogni vita ne ha – non per tempi felici. E tuttavia questi ultimi continueranno ad esistere nella fantasia dell'uomo come «l'aldilà dei monti», come un'eredità dei tempi remoti; giacché l'idea dell'età felice la si è ben presa, da tempi antichissimi, da quello stato in cui l'uomo, dopo le violente fatiche della caccia e della guerra, si abbandonava al riposo, stendeva le membra e sentiva frusciare intorno a sé le ali del sonno. L'uomo fa un ragionamento sbagliato quando, in conformità di quell'antica abitudine, si figura di poter anche partecipare, *dopo interi periodi* di afflizione e di stento, a quello stato di felicità *con corrispondente intensità e durata*.

4725

*Religione e governo.* Finché lo Stato o, più chiaramente, il governo si saprà costituito tutore a favore di una massa incapace e, in funzione di essa, considererà la questione, se la religione sia da conservare o da eliminare: si deciderà con ogni probabilità sempre per la conservazione della religione.

Giacché la religione appaga l'animo dell'individuo in tempi di perdita, di privazione, di paura e di sfiducia, ossia quando il governo si sente impotente a fare direttamente qualcosa per alleviare le sofferenze spirituali del privato; anzi persino nei mali generali, inevitabili e per il momento ineluttabili (carestie, crisi finanziarie, guerre), la religione procura un atteggiamento pacato, di attesa e di fiducia, nella moltitudine. Dappertutto, dove le necessarie o casuali manchevolezze del governo statale o le pericolose conseguenze di interessi dinastici si fanno palesi all'uomo intelligente, provocando in lui ribellione, gli inintelligenti crederanno di vedere il dito di Dio e si sottometteranno con pazienza alle disposizioni provenienti dall'*alto* (nel quale concetto si fondono di solito forma divina e umana di governo): così vengono preservate la pace civile all'interno e la continuità dello sviluppo. La potenza, che risiede nell'unità del sentimento popolare e in opinioni e scopi uguali per tutti, viene dalla religione protetta e suggellata, eccettuati quei rari casi in cui un clero non riesce ad accordarsi sul prezzo col potere statale e scende in lotta. Di solito lo Stato saprà guadagnarsi i preti, perché ha bisogno della loro privatissima, nascosta educazione delle anime, e perché sa apprezzare dei servitori che rappresentano in apparenza ed esteriormente un interesse tutto diverso. Senza l'appoggio dei preti, ancor oggi nessuna potenza può diventare «legittima»: come Napoleone comprese. E così governo assoluto e di tutela e accurata conservazione della religione vanno necessariamente insieme. Inoltre, è da supporre che le persone e le classi che governano si rendano conto dell'utilità che la religione procura loro, e si sentano pertanto fino a un certo punto superiori ad essa, in quanto la usano come mezzo; per cui prende qui origine il libero pensiero. Ma che avverrà quando comincerà a farsi strada quella concezione tutta diversa dell'idea di governo che viene insegnata negli Stati *democratici*? Quando in esso non si vedrà altro che lo strumento della volontà popolare, non un sopra in paragone a un sotto, ma soltanto una funzione dell'unico sovrano, il popolo? Qui anche il governo non può assumere se non la stessa posizione che il popolo assume verso la religione. Ogni propagazione di lumi dovrà ripercuotersi fin nei suoi rappresentanti, un'utilizzazione e uno sfruttamento degli impulsi e dei conforti della religione ai fini statali non saranno tanto facilmente possibili (a meno che potenti capipartito non esercitino temporaneamente un influsso che appaia simile a quello del dispotismo illuminato). Ma quando lo Stato non potrà più trarre esso stesso un utile dalla religione o il popolo penserà sulle cose religiose in maniera troppo varia per poter consentire al governo un procedimento coerente e unitario in fatto di provvedimenti religiosi -la soluzione apparirà necessariamente quella di trattare la religione come cosa privata e di rimetterla alla coscienza e alla consuetudine di ogni cittadino. La conseguenza sarà a tutta prima questa: il

sentimento religioso apparirà rafforzato, in quanto i moti nascosti o repressi di esso, a cui lo Stato involontariamente o di proposito non accordava aria vitale, ora proromperanno e si dilateranno fino all'estremo; più tardi si vedrà che la religione pullulerà di sette e che, nel momento in cui si fece della religione una cosa privata, fu seminata una quantità di denti di drago. Lo spettacolo della lotta, l'ostile denudamento di tutte le debolezze delle confessioni religiose, non lasceranno alla fine altra soluzione, se non che tutti gli uomini migliori e più dotati facciano dell'irreligiosità la loro causa privata: modo di pensare che prenderà poi il sopravvento anche nello spirito dei governanti e che, quasi contro la loro volontà, conferirà ai loro provvedimenti un carattere ostile alla religione. Non appena ciò accadrà, la disposizione degli uomini ancora mossi da sentimenti religiosi, che prima adoravano lo Stato come qualcosa per metà o del tutto sacro, si trasformerà in una disposizione decisamente *ostile allo Stato*: essi prenderanno di mira i provvedimenti del governo, cercheranno di ostacolarli, di bloccarli, di sconvolgerli quanto più potranno, e getteranno con ciò il partito contrario, quello irreligioso, per l'ardore della sua opposizione, in un entusiasmo quasi fanatico *per* lo Stato; cosa alla quale contribuirà segretamente anche il fatto che in questi circoli, dopo il distacco dalla religione, gli animi avvertiranno un vuoto e cercheranno di crearsi provvisoriamente, con la devozione allo Stato, un sostitutivo, una specie di riempitivo. Dopo queste lotte di transizione, che forse dureranno a lungo, si deciderà infine se i partiti religiosi saranno ancora forti abbastanza per ristabilire la vecchia situazione e girare indietro la ruota, nel qual caso inevitabilmente il dispotismo illuminato (forse meno illuminato e più pauroso di prima) prenderà in mano lo Stato, o se, invece, saranno i partiti antireligiosi ad affermarsi; questi ostacoleranno durante alcune generazioni, per esempio servendosi della scuola e dell'educazione, la riproduzione dei loro avversari, fino a renderla impossibile. Poi, però, anche in loro verrà meno quell'entusiasmo per lo Stato: risulterà sempre più chiaro che con quell'adorazione religiosa, per la quale lo Stato è un mistero, un'istituzione soprannaturale, è stato scosso anche il rapporto di venerazione e di pietà verso lo Stato. Per l'avvenire i singoli vedranno di esso sempre e solo il lato dal quale può loro derivare utilità o danno, e cercheranno con tutti i mezzi di acquistare influsso sullo Stato. Ma questa concorrenza diverrà tosto troppo grande, gli uomini e i partiti cambieranno troppo rapidamente, si scaglieranno di nuovo a vicenda con troppo furore giù dalla montagna appena giuntivi sopra. A tutti i provvedimenti che saranno fatti valere da un governo mancherà la garanzia della durata; si rifuggerà da imprese che richiedano uno sviluppo tranquillo di decenni o di secoli per produrre frutti maturi. Nessuno sentirà verso una legge altro obbligo che quello di inchinarsi per il momento al potere che avrà

introdotto la legge: per poi subito rivolgersi a minarla con un nuovo potere, con una maggioranza di nuova formazione. Da ultimo – lo si può dire con sicurezza – la sfiducia verso qualunque governante, la comprensione dell'inutilità e della gravosità di queste lotte di corto respiro, è destinata a spingere gli uomini a una decisione completamente nuova: all'abolizione del concetto di Stato, alla soppressione della contrapposizione «privato e pubblico». Passo dopo passo le società private incorporeranno gli affari dello Stato: persino al residuo più tenace, che resterà del vecchio lavoro del governare (quell'attività per esempio destinata ad assicurare i privati contro i privati), si finirà un giorno per provvedere da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e la *morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo) saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato; in ciò consiste la sua missione. Se essa avrà adempiuto il suo compito – che come ogni cosa umana reca in seno molto di ragionevole e di irragionevole – se tutte le ricadute della vecchia malattia saranno state superate, nel libro delle favole dell'umanità si volterà una nuova pagina, nella quale si leggeranno strane storie di ogni genere e forse anche qualcosa di buono. Per riassumere brevemente quanto si è detto: l'interesse del governo tutore e l'interesse della religione vanno di pari passo, sicché quando quest'ultima comincia a morire, viene scossa anche la base dello Stato. La credenza in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero nell'esistenza dello Stato è di origine religiosa: se la religione sparirà, inevitabilmente lo Stato perderà il suo antico velo di Iside e non susciterà più alcuna venerazione. La sovranità del popolo, vista da vicino, serve a scacciare anche l'ultimo incantesimo e superstizione nel dominio di questi sentimenti; la democrazia moderna è la forma storica della *decadenza dello Stato*. La prospettiva che con questa sicura decadenza si aprirà, non sarà però sotto ogni aspetto disgraziata: l'avvedutezza e l'egoismo degli uomini saranno le meglio formate fra tutte le loro qualità; se lo Stato non risponderà più alle esigenze di queste forze, non succederà affatto il caos, bensì un'invenzione ancora più idonea di quanto non lo fosse lo Stato, riporterà vittoria sullo Stato. Quante forze organizzatrici l'umanità non ha già visto morire: per esempio quella della comunità di stirpe, che per millenni fu molto più potente della forza della famiglia, e anzi vigeva e imperava già molto tempo prima che quest'ultima esistesse. Noi stessi vediamo farsi sempre più pallido e impotente l'importante concetto di diritto e di forza della famiglia, che una volta dominava fin dove giungeva la romanità. Così una generazione posteriore vedrà anche lo Stato divenire privo di importanza su singole estensioni della terra – un'idea alla quale molti uomini di oggi a stento possono pensare senza paura e raccapriccio. *Lavorare* alla diffusione e all'attuazione di quest'idea è certo

un'altra cosa: bisogna pensare molto presuntuosamente della propria ragione e capire la storia appena a metà per por mano già ora all'aratro – quando ancora nessuno può mostrare i semi che dovranno poi essere sparsi sulla terra solcata. Abbiamo dunque fiducia «nell'avvedutezza e nell'egoismo degli uomini», perché *per ora* lo Stato continui a esistere per un buon pezzo e perché i tentativi di distruzione da parte di saccenti fanatici e avventati siano respinti.

473

*Il socialismo con riguardo ai suoi mezzi.* Il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità; le sue aspirazioni sono quindi nel senso più profondo reazionarie. Giacché esso ambisce a una pienezza di potere statale, quale solo qualche volta il dispotismo ha avuta, anzi esso supera di gran lunga ogni forma analoga del passato, perché aspira espressamente all'annientamento dell'individuo, che gli appare come un ingiustificato lusso della natura e che dovrà essere trasformato dal socialismo in un appropriato *organo della comunità*. A causa della sua parentela, esso appare sempre in vicinanza di tutti gli eccessivi spiegamenti di potenza, come l'antico, tipico socialista Platone alla corte del tiranno siciliano; desidera (e in certe circostanze favorisce) lo Stato dittatoriale cesareo di questo secolo, perché, come si è detto, ne vorrebbe diventare l'erede. Ma neanche una tale eredità basterebbe per i suoi fini, esso ha bisogno della più servile soggezione di tutti i cittadini di fronte allo Stato assoluto, qualcosa di cui non è mai esistito Pugnale; e dato che non può neanche più contare sulla vecchia pietà religiosa verso lo Stato, ed è destinato anzi a lavorare costantemente, senza volerlo, all'eliminazione di essa – in quanto cioè lavora all'eliminazione di tutti gli *Stati* esistenti – può qua e là sperare di esistere solo per brevi periodi, grazie al più violento terrorismo. Perciò si prepara segretamente a dominare col terrore e caccia in testa come un chiodo alle masse semicólte la parola «giustizia», per privarle completamente del loro intelletto (dopo che questo intelletto ha già molto sofferto a causa della mezza cultura) e per creare in loro una buca coscienza per il cattivo gioco che devono giocare. Il socialismo può servire a insegnare in modo assai brutale e incalzante i pericoli di tutte le accumulazioni di potere statale, e in questo senso a ispirare diffidenza contro lo stesso Stato. Quando la sua rauca voce romperà nel grido di guerra: «*Quanto più Stato è possibile*», in un primo momento questo grido diverrà più fragoroso che mai; ma tosto proromperà, con forza tanto maggiore, anche il grido opposto: «*Quanto meno Stato è possibile*».

474

*Temuto dallo Stato lo sviluppo dello spirito.* La *polis* greca era, come ogni forza politica organizzatrice, esclusiva e diffidente verso il crescere della cultura, la cui possente spinta fondamentale si rivelò per essa quasi solo un impedimento e un ingombro. Non voleva ammettere nell'istruzione né storia né divenire; l'educazione stabilita nella legge statale doveva obbligare e tener ferme a *uno* stesso livello tutte le generazioni. Non altro volle più tardi anche Platone per il suo Stato ideale. Dunque la cultura si sviluppò *nonostante* la *polis*; certo indirettamente e contro la sua volontà anch'essa giovò, perché nella *polis* l'ambizione del singolo veniva eccitata al massimo, sicché quegli, una volta imboccata la strada della formazione intellettuale, la percorreva poi anche fino in fondo. Contro ciò non bisogna appellarsi al panegirico di Pericle<sup>6</sup>: perché esso è solo una grande e ottimistica fantasia sulla pretesa necessaria connessione fra *polis* e cultura ateniese; Tucidide, immediatamente prima che la notte scenda su Atene (la peste e la rottura della tradizione), la fa brillare ancora una volta come uno sfolgorante tramonto, destinato a far dimenticare la brutta giornata che lo ha preceduto.

4757

*L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni.* Il commercio e l'industria, lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l'odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra – queste circostanze portano necessariamente con sé un indebolimento e alla fine una distruzione delle nazioni, per lo meno di quelle europee; sicché da esse tutte, in seguito ai continui incroci, dovrà nascere una razza mista, quella dell'uomo europeo. Contro questa meta opera oggi, consapevolmente o inconsapevolmente, l'isolamento delle nazioni dovuto alla fomentazione di inimicizie *nazionali*, ma lentamente quel mescolamento fa lo stesso il suo cammino, nonostante le temporanee correnti contrarie. Questo nazionalismo artificiale è del resto tanto pericoloso, quanto lo è stato il cattolicesimo artificiale, giacché è nella sua essenza uno stato d'emergenza e d'assedio, che è stato proclamato da pochi su molti, e ha bisogno di astuzia, menzogna e violenza per mantenersi in credito. Non l'interesse dei molti (dei popoli), come ben si dice, bensì innanzitutto l'interesse di determinate dinastie regnanti e poi quello di determinate classi del commercio e della società, spingono a questo nazionalismo; una volta che si sia riconosciuto ciò, bisogna dirsi francamente solo *buoni Europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni: alla qual impresa i Tedeschi possono collaborare con la loro vecchia e provata qualità di fare *da interpreti e da mediatori dei popoli*. Incidentalmente: l'intera questione ebraica esiste solo entro gli Stati nazionali,



in quanto qui dappertutto l'efficienza e superiore intelligenza degli Ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore, sono destinati a prevalere in misura tale, da risvegliare invidia e odio, sicché oggi in quasi tutte le nazioni, cioè quanto più esse tornano ad assumere un atteggiamento nazionalistico – dilaga il malcostume letterario di condurre gli Ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni. Ma non appena si tratti non più di conservare delle nazioni, bensì di produrre una razza mista europea quanto più possibile robusta, l'ebreo è come ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile di qualsiasi altro residuo nazionale. Qualità spiacevoli, anzi pericolose, ha ogni nazione, ogni uomo: è crudele pretendere che l'ebreo debba fare eccezione. Quelle qualità possono essere in lui addirittura pericolose e temibili in misura particolare; e forse il giovane finanziere ebreo è l'invenzione più rivoltante della razza umana in genere. Tuttavia vorrei sapere quanto, in un calcolo complessivo, non si debba perdonare a un popolo che, non senza colpa di noi tutti, ha avuto fra tutti i popoli la storia più dolorosa, e a cui si devono l'uomo più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge morale di più vasta efficacia. Inoltre: nei tempi più oscuri del Medioevo, quando lo strato di nubi asiatico si era accampato pesantemente sull'Europa, furono liberi pensatori, dotti e medici ebrei, che tennero alto il vessillo del rischiaramento e dell'indipendenza spirituale, frammezzo alle più dure costrizioni personali, e che difesero l'Europa contro l'Asia; si deve ai loro sforzi non meno che a qualsiasi altra cosa, se alla fine poté ancora trionfare un'interpretazione del mondo più naturale, più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica, e se l'anello di civiltà che oggi ci congiunge con la cultura dell'antichità greco-romana non fu spezzato. Se il cristianesimo ha fatto tutto per orientalizzare l'occidente, in compenso l'ebraismo ha essenzialmente contribuito a occidentalizzarlo sempre di nuovo: il che in un certo senso equivale a fare della missione e della storia dell'Europa una *continuazione di quella greca*.

*Apparente superiorità del Medioevo.* Il Medioevo mostra nella Chiesa un istituto con un fine affatto universale, comprendente in sé l'intera umanità, un fine inoltre, che serviva i presunti supremi interessi di quest'ultima. Visti a confronto con esso, i fini degli Stati e delle nazioni che la storia moderna mostra, fanno un'impressione penosa; appaiono meschini, bassi, materiali e limitati nello spazio. Ma questa diversa impressione sulla fantasia non deve affatto determinare il nostro giudizio; giacché quell'istituto universale

rispondeva a bisogni fittizi, riposanti su finzioni che esso, dove quelli non esistevano ancora, doveva prima creare (bisogno di redenzione); i nuovi istituti provvedono invece a stati di necessità reali; e verrà il tempo in cui sorgeranno istituti per servire i comuni, veri bisogni di tutti gli uomini e per porre il prototipo fantastico, la Chiesa cattolica, in ombra e in oblio.

4778

*Indispensabile la guerra.* È vana fantasticheria e utopia di anime belle aspettarsi dall'umanità ancora molto (o addirittura: solo allora veramente molto), quando essa avrà disimparato a far guerre. Per ora non conosciamo altri mezzi, mediante i quali si possano comunicare a popoli che vanno infiacchendosi quella rude energia del campo di battaglia, quel profondo odio impersonale, quel sangue freddo omicida con buona coscienza, quell'ardore generale nella distruzione organizzata del nemico, quella superba indifferenza verso le grandi perdite, verso l'esistenza propria e quella delle persone care e quel cupo, sotterraneo scotimento dell'anima, in modo altrettanto forte e sicuro di come lo fa ogni grande guerra. Dai torrenti e dai fiumi che qui prorompono e che certo travolgono con sé pietre e immondizie di ogni genere e rovinano i campi di colture delicate, vengono poi mossi con nuova forza, in circostanze favorevoli, i meccanismi nelle officine dello spirito. La civiltà non può assolutamente fare a meno delle passioni, dei vizi e delle malvagità. Quando i Romani, fatto l'impero, si stancarono alquanto delle guerre, cercarono di procurarsi nuova forza con le cacce, i combattimenti dei gladiatori e le persecuzioni dei cristiani. Gli Inglesi di oggi, che nel complesso sembra abbiano anch'essi rinunciato alla guerra, si appigliano a un altro mezzo per rigenerare quelle forze che sfuggono: quelle pericolose esplorazioni, traversate e ascensioni intraprese, come si dice, a scopi scientifici, ma in verità per riportare a casa, da avventure e pericoli di ogni genere, un sovrappiù di forza. Si riusciranno a trovare ancora molte specie di simili surrogati della guerra, ma attraverso di essi si comprenderà forse sempre più che una tale umanità supercolta e quindi necessariamente fiacca, come quella degli Europei di oggi, ha bisogno non solo di guerre, ma addirittura delle guerre più grandi e terribili – ossia di temporanee ricadute nella barbarie – per non perdere, a causa dei mezzi della civiltà, la sua civiltà e la sua stessa esistenza.

478

*Laboriosità nel sud e nel nord.* La laboriosità nasce in due modi completamente diversi. Gli artigiani nel sud divengono laboriosi non per

amore del guadagno, bensì per i continui bisogni degli altri. Poiché viene sempre qualcuno che vuol far ferrare un cavallo o accomodare un carro, il fabbro è laborioso. Se non venisse nessuno, egli bigheggerebbe per la piazza. Per nutrirsi in un paese fertile basta poco. A tal fine egli avrebbe bisogno solo di una quantità di lavoro molto piccola, in ogni caso non di laboriosità; e alla fin fine elemosinerebbe e sarebbe contento. La laboriosità degli operai inglesi ha invece dietro di sé il senso del guadagno: essa è conscia di se stessa e dei suoi fini, e vuole con la proprietà la potenza e con la potenza la massima libertà e distinzione individuale possibile.

479

*La ricchezza come origine di una nobiltà di sangue.* La ricchezza produce necessariamente un'aristocrazia della razza, perché permette di scegliere le donne più belle, di stipendiare i maestri migliori; procura all'uomo pulizia, tempo per esercizi fisici e soprattutto emancipazione dall'abbrutente lavoro materiale. In tal modo essa crea tutte le condizioni perché, in alcune generazioni, le persone si muovano e anzi addirittura agiscano con grazia e distinzione: la maggiore libertà dell'animo, l'assenza di ciò che è miserabilmente piccolo, dell'umiliazione di fronte ai datori di pane e all'economia del centesimo. Proprio queste qualità negative sono il più ricco dono della fortuna per un giovane; uno che sia del tutto povero, di solito con la sua nobiltà di sentimenti si rovina, non va avanti e non acquista nulla, la sua razza non è vitale. Al riguardo bisogna però considerare che la ricchezza produce quasi gli stessi effetti se uno può consumare 300 o 30.000 talleri l'anno: dopo non c'è più nessuna progressione sostanziale di circostanze vantaggiose. Ma aver meno, elemosinare fin da ragazzi e umiliarsi, è terribile: benché ciò, per coloro che cercano la loro felicità nello splendore delle corti e nella subordinazione a persone potenti e influenti, o che vogliono diventare capi della Chiesa, possa costituire il giusto punto di partenza (insegna a insinuarsi curvati nelle gallerie sotterranee del favore).

480

*Invidia e indolenza in direzione diversa.* I due partiti avversari, quello socialista e quello nazionale – o comunque suonino i nomi nei diversi paesi europei – sono degni l'uno dell'altro: invidia e pigrizia sono in ambedue le forze motrici. In quel campo si vuol lavorare il meno possibile con le mani, in questo il meno possibile con la testa; in quest'ultimo si odiano e invidiano gli individui eminenti, che si fanno da sé, che non si lasciano volentieri inquadrare

e intruppare allo scopo di un'azione di massa; nel primo, la migliore casta della società, esternamente privilegiata, il cui vero compito, la produzione dei più alti beni della civiltà, rende la vita internamente tanto più difficile e ricca di dolore. Che, se poi si riesce a fare di quello spirito dell'azione di massa lo spirito delle classi superiori della società, le schiere socialiste sono nel loro pieno diritto quando cercano di livellare anche esteriormente fra sé e quelle, dato che internamente, nella mente e nel cuore, sono già livellate fra loro. Vivete da uomini superiori e fate costantemente gli interessi della civiltà superiore – e tutto ciò che in essa vive riconoscerà il vostro diritto, e l'ordinamento della società, di cui siete la cima, sarà garantito contro ogni maleficio e attacco!

4819

*Grande politica e suoi danni.* Come un popolo non soffre le perdite più gravi, che la guerra e la preparazione alla guerra comportano, per le spese di guerra e i ristagni dell'industria e del commercio, e neppure per il mantenimento di eserciti permanenti – per grandi che queste perdite possano essere, oggi che otto Stati europei spendono per essi annualmente da due a tre miliardi – bensì per il fatto che anno dopo anno gli uomini più intelligenti, energici e laboriosi vengano sottratti in numero straordinario alle loro vere occupazioni e professioni per fare il soldato: così, anche, un popolo che si accinge a fare una grande politica e ad assicurarsi una voce decisiva fra gli Stati più potenti, le sue perdite più gravi non le subisce là dove di solito la gente le trova. È vero che, a partire da tale momento, una quantità dei più eminenti ingegni viene di continuo sacrificata sull'«altare della patria» o dell'ambizione nazionale, mentre a questi ingegni che ora la politica ingoia, erano prima aperte altre sfere d'azione. Ma a parte queste pubbliche ecatombi, e in fondo molto più raccapricciante di queste, ha luogo uno spettacolo che si svolge di continuo in centomila atti contemporaneamente: ogni uomo capace, operoso, intelligente e intraprendente di un tal popolo bramoso di allori politici, viene dominato da questa brama e non appartiene più pienamente come prima alla sua causa: le questioni e preoccupazioni ogni giorno nuove del bene pubblico inghiottono un tributo quotidiano del capitale di mente e di cuore di ogni cittadino; la somma di tutti questi sacrifici e perdite in energia e lavoro individuale è così mostruosa, che il fiorire politico di un popolo si trae dietro quasi necessariamente un impoverimento e infiacchimento spirituale e una diminuita capacità per opere che richiedono grande concentrazione e unilateralità. Alla fine si può chiedere: ma metterà conto tutta questa fioritura e magnificenza dell'insieme (che comunque si manifesta solo per la paura degli

altri Stati di fronte al nuovo colosso e come agevolazione della prosperità dei commerci e dei traffici nazionali, strappata agli altri Stati), quando a questo fiore grossolano e variopinto della nazione devono essere sacrificate tutte le piante e i virgulti più nobili, delicati e spirituali, di cui il suo suolo era finora così ricco?

482<sup>10</sup>

*E detto ancora una volta.* Opinioni pubbliche – pigrizie private<sup>11</sup>.

1. Cfr. FP 19[21] ottobre-dicembre 1876.

2. Cfr. FP 17[95] primavera-estate 1876.

3. L'espressione è tratta da: Mérimée, *Lettres à une inconnue*, cit., vol. II, p. 372.

4. Cfr. FP 19[104] ottobre-dicembre 1876.

5. Cfr. FP 22[12], 22[16] primavera-estate 1877.

6. Tucidide, II, 35-46.

7. Cfr. FP 18[19] settembre 1876.

8. Cfr. FP 22[90] primavera-estate 1877.

9. Cfr. FP 17[94] primavera-estate 1876.

10. Cfr. FP 19[65] ottobre-dicembre 1876.

11. Cfr. Bernard de Mandeville, *Favola delle api. Vizi privati, virtù pubbliche*. Questa parafrasi del sottotitolo si trova già in SE, 1.

PARTE NONA  
L'UOMO CON SE STESSO

483

*Nemici della verità.* Le convinzioni sono nemici della verità più pericolosi delle menzogne.

484

*Mondo alla rovescia.* Si critica un pensatore più aspramente quando egli presenta una proposizione a noi sgradevole; e tuttavia sarebbe più ragionevole far ciò quando la sua proposizione ci è gradevole.

485

*Pieno di carattere.* Un uomo appare pieno di carattere di gran lunga più spesso perché segue sempre il suo temperamento, che perché segue sempre i suoi principi.

486

*L'unica cosa necessaria.* Una cosa bisogna averla: o uno spirito lieve per natura o uno spirito alleviato dall'arte e dal sapere.

487

*La passione per le cose.* Chi volge la propria passione alle cose (scienze, bene dello Stato, interessi culturali, arti) sottrae molto fuoco alla propria passione per le persone (anche quando esse rappresentano quelle cose, come gli statisti, i filosofi e gli artisti rappresentano le loro creazioni).

*La calma nell'azione.* Come una cascata diventa nella caduta più lenta e sospesa, così il grande uomo d'azione suole agire con *più* calma di quanto il suo impetuoso desiderio facesse prevedere prima dell'azione.

*Non troppo profondamente.* Le persone che afferrano una cosa in tutta la sua profondità, le rimangono raramente fedeli per sempre. Esse hanno appunto portato alla luce il fondo: lì c'è sempre molto di brutto da vedere.

*Illusione degli idealisti.* Tutti gli idealisti s'immaginano che le cose che essi servono siano sostanzialmente migliori delle altre cose del mondo, e non vogliono credere che, se la loro causa deve prosperare, abbisogna dello stesso concime maleodorante che è necessario a tutte le altre imprese umane.

*Osservazione di sé.* L'uomo è molto ben difeso contro se stesso, contro le perlustrazioni e gli assedi da parte di se stesso; di solito egli non può percepire di sé che le proprie opere esterne. La fortezza vera e propria gli è inaccessibile, o addirittura invisibile, a meno che amici e nemici non facciano i traditori e non introducano lui stesso per una via segreta.

*La professione giusta.* Gli uomini durano raramente in una professione di cui non credano o non si dicano che essa è in fondo più importante di tutte le altre. Così accade anche alle donne coi loro amanti.

*Nobiltà di sentimenti.* La nobiltà di sentimenti consiste in gran parte in bonarietà e mancanza di diffidenza, e contiene cioè proprio ciò di cui gli uomini avidi e arrivati parlano così volentieri con superiorità e scherno.

*Meta e vie.* Molti sono ostinati in relazione alla via una volta intrapresa, pochi lo sono in relazione alla meta.

495

*Ciò che indigna in un modo di vivere individuale.* Tutti i canoni di vita molto individuali indispongono gli uomini verso colui che li adotta; essi si sentono abbassati, come esseri ordinari, dal trattamento straordinario che quello si concede.

496

*Prerogativa della grandezza.* È prerogativa della grandezza recare grande felicità con piccoli doni.

497

*Nobiltà senza saperlo.* L'uomo si comporta involontariamente in maniera nobile, quando si è abituato a non voler nulla dagli uomini e a sempre dar loro.

498

*Condizione dell'eroismo.* Se uno vuol diventare eroe, occorre che prima il serpente sia divenuto drago, altrimenti gli manca il giusto nemico.

4992

*Amico.* Il prender parte alla gioia, non il prender parte al dolore, fa l'amico.

5003

*Sfruttare alta e bassa marea.* Allo scopo della conoscenza occorre saper sfruttare quell'intimo flusso che ci solleva fino a una cosa, e poi ancora quello che, dopo un certo tempo, ci porta via da essa.

501

*Gioia di sé.* «Gioia della cosa», così si dice: ma in verità è gioia di sé per mezzo di una cosa.

502



*Il modesto.* Chi è modesto verso le persone, mostra poi tanto più fortemente la sua arroganza verso le cose (città, Stato, società, epoca, umanità). Questa è la sua vendetta.

503

*Invidia e gelosia.* Invidia e gelosia sono le parti pudende dell'anima umana. Il paragone può forse essere continuato.

504

*L'ipocrita più distinto.* Il non parlare affatto di sé è una ipocrisia molto distinta.

505

*Il dispiacere.* Il dispiacere è una malattia corporale che non è per niente eliminata dal solo fatto che la causa del dispiacere venga poi soppressa.

506

*Rappresentanti della verità.* Non quando è pericoloso dire la verità, essa trova più raramente rappresentanti, bensì quando è noioso.

507

*Ancor più moleste dei nemici.* Le persone del cui atteggiamento simpatico non siamo convinti in tutte le circostanze, mentre qualche motivo (per esempio la riconoscenza) ci obbliga a mantenere da parte nostra le apparenze dell'incondizionata simpatia, tormentano la nostra fantasia molto più dei nostri nemici.

508

*La libera natura.* Ci troviamo così bene nella libera natura, perché essa non ha alcuna opinione su di noi.

509

*Ognuno superiore in una cosa.* Nelle relazioni civili ognuno si sente superiore a ogni altro almeno in una cosa: su ciò riposa la benevolenza

generale, in quanto ognuno è in date circostanze capace di aiutare, e perciò può farsi aiutare senza vergogna.

510

*Motivi di consolazione.* In un caso di morte si ha bisogno per lo più di motivi di conforto, non tanto per mitigare la violenza del dolore, quanto per avere una scusa di sentirsi così facilmente consolati.

511

*I fedeli alla convinzione.* Chi ha molto da fare, conserva quasi invariate le sue opinioni generali e i suoi punti di vista. Così anche chiunque lavori al servizio di un'idea: costui non esaminerà mai più l'idea stessa, perché non ne ha più il tempo; anzi va contro il suo interesse il ritenerla in genere ancora discutibile.

512

*Moralità e quantità.* La superiore moralità di un uomo in paragone a quella di un altro consiste spesso solo nel fatto che i fini sono quantitativamente più grandi. L'altro viene tratto giù dall'occuparsi di piccole cose, in una cerchia ristretta.

513

*La vita come ricavato della vita.* Per quanto l'uomo possa espandersi con la sua conoscenza, apparire a se stesso oggettivo: alla fine non ne ricava nient'altro che la propria biografia.

514

*La ferrea necessità.* La ferrea necessità è una cosa di cui gli uomini nel corso della storia capiscono che essa non è né ferrea né necessaria.

515

*Dall'esperienza.* L'illogicità di una cosa non è una ragione contro la sua esistenza, bensì una condizione di essa.

516

*La verità.* Oggi nessuno muore di verità mortali: ci sono troppi contravveleni.

517

*Intuizione fondamentale.* Non c'è nessuna armonia prestabilita fra il progresso della verità e il bene dell'umanità.

518

*Destino umano.* Chi pensa profondamente sa che ha sempre torto, comunque agisca e giudichi.

519

*La verità come Circe.* L'errore ha fatto di animali uomini; sarebbe la verità in grado di rifare dell'uomo un animale?

520<sup>4</sup>

*Pericolo della nostra civiltà.* Noi apparteniamo a un'epoca, la cui civiltà corre il rischio di essere distrutta dai mezzi della civiltà.

521

*Grandezza significa: dare direzione.* Nessun fiume è di per sé grande e ricco: è il fatto di accogliere e di convogliare in sé tanti affluenti, ciò che lo rende tale. Così avviene con tutte le grandezze dello spirito. Ciò che solo importa è che uno dia la direzione, che poi tanti affluenti dovranno seguire; non che uno sia all'inizio poveramente o riccamente dotato.

522

*Coscienza debole.* Gli uomini che parlano della loro importanza per l'umanità hanno, rispetto alla comune rettitudine borghese nel mantenere i patti e le promesse, una coscienza debole.

523

*Voler essere amati.* La pretesa di essere amati è la più grande delle presunzioni.

*Disprezzo degli uomini.* Il segno più inequivocabile di disprezzo degli uomini è di considerare ciascuno solo in quanto mezzo per il proprio fine, o non considerarlo affatto.

*Partigiani per contraddizione.* Chi ha portato gli uomini al furore contro di sé, si è sempre anche acquistato un partito a suo favore.

*Dimenticare le vicende personali.* Chi pensa molto, chi pensa cioè oggettivamente, dimentica facilmente le proprie vicende, ma non dimentica i pensieri che da quelle sono stati suscitati.

*Mantenere un'opinione.* L'uno mantiene un'opinione perché si immagina di esservi giunto da sé, l'altro perché l'ha imparata con fatica ed è fiero di averla compresa: entrambi dunque per vanità.

*Fuggire la luce.* La buona azione fugge la luce con altrettanto timore della cattiva azione: questa teme che con l'essere conosciuta arrivi il dolore (come punizione), quella teme che con l'essere conosciuta svanisca il piacere (quel puro piacere di sé, cioè, che subito cessa, non appena subentri una soddisfazione della vanità).

*La lunghezza della giornata.* Se uno ha molto da cacciarvi dentro, una giornata ha cento tasche.

*Genio dei tiranni.* Quando nell'anima un'incoercibile voglia di farsi valere tirannicamente è desta e alimenta costantemente il fuoco, anche un ingegno trascurabile (in uomini politici, in artisti) diventa a poco a poco una forza di

natura quasi irresistibile.

531

*La vita del nemico.* Chi vive della lotta contro un nemico, ha interesse a che egli rimanga in vita.

532<sup>5</sup>

*Più importante.* Si ritiene la cosa non spiegata e oscura più importante di quella spiegata e chiara.

533

*Valutazione di servigi resi.* Noi valutiamo i servigi che uno ci rende in base al valore che quegli ripone in essi, non in base a quello che essi hanno per noi.

534

*Infelicità.* La distinzione che si trova nell'infelicità (come se il sentirsi felici fosse segno di insulsaggine, di mancanza di ambizione e di ordinarietà) è così grande, che se qualcuno dice a uno «ma com'è felice Lei!», di solito quello protesta.

535

*Fantasia della paura.* La fantasia della paura è quel maligno e scimmiesco coboldo, che salta in groppa all'uomo proprio quando a questo tocca già di portare il carico più pesante.

536

*Valore degli avversari insulsi.* A volte si rimane fedeli a una causa solo per il fatto che gli avversari di essa non cessano di essere insulsi.

537

*Valore di una professione.* Una professione rende spensierati; in ciò consiste la sua più grande benedizione, Giacché essa è una salvaguardia, dietro la quale ci si può legittimamente ritirare quando si è assaliti da pensieri e preoccupazioni di ordine generale.

*Talento.* Il talento di parecchi uomini appare inferiore a quello che è perché essi si sono sempre posti compiti troppo grandi.

*Gioventù.* La gioventù è spiacevole; perché in essa non è possibile o non è ragionevole essere produttivi in un qualsiasi senso.

*Mete troppo alte.* Chi si pone pubblicamente mete alte e successivamente capisce in segreto di essere per esse troppo debole, di solito non ha neanche abbastanza forza per ritrattare pubblicamente quelle mete, e diventa allora inevitabilmente ipocrita.

*Nel fiume.* Le forti correnti trascinano con sé molto pietrame e sterpaglia, gli spiriti forti molte teste stupide e confuse.

*Pericoli della liberazione spirituale.* Nella liberazione spirituale di un uomo, seriamente intesa, le sue passioni e i suoi desideri sperano segretamente di trame anch'essi vantaggio.

*Incarnazione dello spirito.* Quando uno pensa molto e intelligentemente, non solo il suo volto, ma anche il suo corpo acquista un aspetto intelligente.

*Vederci male e sentirci male.* Chi ci vede poco, vede sempre di meno, chi ci sente male, sente sempre qualcosa in più.

*Godimento di sé nella vanità.* L'uomo vano non vuole tanto eccellere quanto sentirsi eccellente; perciò egli non disdegna alcun mezzo per ingannare

e raggirare se stesso. Non l'opinione degli altri, ma la sua opinione sulla loro opinione, gli sta a cuore.

5468

*Eccezionalmente vano.* L'uomo solitamente modesto è eccezionalmente vano e sensibile alla gloria e alle lodi, quando è fisicamente malato. Nella misura in cui perde se stesso, deve cercare di recuperarsi attraverso l'opinione altrui, dall'esterno.

547

*Gli «spiritosi».* Chi cerca lo spirito non ha spirito.

548

*Un suggerimento ai capipartito.* Quando si riesce a spingere la gente a dichiararsi pubblicamente per qualche cosa, la si è per lo più anche portata a dichiararsi intimamente per la cosa; essa vuole in avvenire essere trovata coerente.

5499

*Disprezzo.* L'uomo è più sensibile al disprezzo degli altri che a quello di se stesso.

55010

*Laccio della gratitudine.* Ci sono anime schiave che spingono la riconoscenza per i benefici ricevuti al punto da strangolare se stesse col laccio della gratitudine.

551

*Artificio del profeta.* Per indovinare in anticipo il modo di agire degli uomini ordinari, occorre supporre che essi faranno sempre la minima spesa di spirito per liberarsi da una situazione spiacevole.

552

*L'unico diritto dell'uomo.* Chi si discosta dal tradizionale è la vittima dello

straordinario; chi rimane nel tradizionale, ne è lo schiavo. Rovinati si viene in ogni caso.

553

*Al di sotto dell'animale.* Quando l'uomo urla dal ridere, batte tutti gli animali con la sua trivialità.

554

*Mezzo sapere.* Chi parla poco una lingua straniera ne trae più diletto di chi la parla bene. Il diletto è dalla parte di quelli che sanno a metà.

555<sup>11</sup>

*Soccorrevolezza pericolosa.* Ci sono persone che vogliono rendere pesante la vita agli uomini, per nessun altro motivo se non quello di offrir loro in seguito le proprie ricette per l'alleviamento della vita, per esempio il proprio cristianesimo.

556

*Zelo e coscienziosità.* Lo zelo e la coscienziosità sono spesso antagonisti per questo, che lo zelo vuol cogliere i frutti acerbi dall'albero, mentre la coscienziosità li lascia pendere troppo a lungo, finché essi cadono e si spiaccicano.

557

*Rendere sospetti.* Gli uomini che non possiamo soffrire, cerchiamo di renderceli sospetti.

558<sup>12</sup>

*Mancano le circostanze.* Molti uomini aspettano per tutta la loro vita l'occasione di essere buoni a modo loro.

559

*Mancanza di amici.* La mancanza di amici fa desumere invidia o superbia. Più d'uno deve i suoi amici solo alla felice circostanza di non avere alcun



motivo di invidia.

560

*Pericolo della molteplicità.* Con un talento in più si è spesso più insicuri che con uno in meno: come il tavolo sta meglio su tre che su quattro gambe.

561

*Di modello agli altri.* Chi vuol dare un buon esempio, deve aggiungere alla sua virtù un granello di follia; allora si imita e ci si eleva nello stesso tempo al di sopra della persona imitata – cosa che gli uomini amano.

562

*Essere bersaglio.* I discorsi maligni degli altri sul nostro conto spesso non sono diretti propriamente contro di noi, ma sono manifestazioni di un'irritazione, di un malumore dovuti a tutt'altri motivi.

563

*Facilmente rassegnati.* Si soffre poco per i desideri non realizzati, se si è esercitata la propria fantasia a imbruttire il passato.

564

*In pericolo.* Si è maggiormente in pericolo di essere investiti quando si è appena scansata una vettura.

565

*Il ruolo a seconda della voce.* Chi è costretto a leggere più forte di quanto non sia abituato (per esempio davanti a uno che sia mezzo sordo o davanti a un grande uditorio), esagera di solito le cose che deve comunicare. Più d'uno diventa cospiratore, malevolo maldicente, intrigante, solo perché la sua voce si adatta nel modo migliore a un bisbiglio.

566<sup>13</sup>

*Amore e odio.* L'amore e l'odio non sono ciechi, bensì abbagliati dal fuoco che essi stessi apportano.

*Osteggiati con vantaggio.* Gli uomini che non riescono a rendere pienamente evidenti al mondo i loro meriti, cercano di suscitarsi contro una forte inimicizia. Essi hanno allora la consolazione di pensare che sia essa a far sì che i loro meriti non vengano riconosciuti – e che vari altri presumano la stessa cosa: ciò che è assai vantaggioso per la loro reputazione.

*Confessione.* Si dimentica la propria colpa, quando la si è confessata a un altro, ma di solito non la dimentica l'altro.

*Contentezza di sé.* Il vello d'oro della contentezza di sé protegge contro le percosse, ma non contro i colpi di spillo.

*Ombre nella fiamma.* La fiamma non è così chiara a se stessa come agli altri a cui fa luce: così anche il saggio.

*Opinioni proprie.* La prima opinione che ci viene in mente, quando siamo improvvisamente interrogati su una cosa, di solito non è la nostra propria, ma solo quella usuale, appartenente alla nostra casta, posizione, origine; le opinioni proprie fluttuano raramente alla superficie.

*Origine del coraggio.* L'uomo ordinario è coraggioso e invulnerabile, come un eroe, quando non vede il pericolo, quando non ha occhi per esso. Viceversa: l'eroe ha l'unico punto vulnerabile nel dorso, cioè dove non ha occhi.

*Pericolo del medico.* Bisogna essere nati per il proprio medico, altrimenti si perisce a causa del proprio medico.

*Vanità bizzarra.* Chi con sfrontatezza ha profetizzato per tre volte il tempo e ha avuto ragione, in fondo alla sua anima crede un po' al suo dono profetico. Noi facciamo valere il bizzarro e l'irrazionale, quando ciò lusinga la stima che facciamo di noi stessi.

*Professione.* La professione è la spina dorsale della vita.

*Pericolo dell'influsso personale.* Chi sente di esercitare un grande influsso sull'interiorità di un altro, gli deve lasciare briglie completamente sciolte, anzi vedere volentieri e provocare egli stesso occasioni al dissenso; altrimenti si farà inevitabilmente un nemico.

*Far posto all'erede.* Chi ha fondato qualcosa di grande con spirito disinteressato, cura di educarsi degli eredi. È segno di una natura tirannica e non nobile vedere avversari in tutti i possibili eredi della propria opera e vivere in un continuo stato di difesa contro di loro.

*Mezzo sapere.* Il mezzo sapere è più vittorioso del sapere completo: esso conosce le cose più semplicemente di come sono, e forma quindi la sua opinione in modo più comprensibile e convincente.

*Non adatto a far l'uomo dipartito.* Chi pensa molto non è adatto a far l'uomo di partito: troppo presto attraverso il partito pensa se stesso.

*Cattiva memoria.* Il vantaggio della cattiva memoria è che si godono parecchie volte per la prima volta le stesse cose buone.

*Causarsi dolori.* La spregiudicatezza di pensiero è spesso segno di uno stato interno agitato che desidera stordimento.

*Martiri.* Il discepolo di un martire soffre più del martire.

*Vanità arretrata.* La vanità di parecchi uomini che non avrebbero necessità di essere vani, è l'abitudine rimasta e sviluppatasi dal tempo in cui non avevano ancora diritto di credere in sé ed elemosinavano tale fede solo dagli altri in moneta spicciola.

*Punctum saliens della passione.* Chi è in procinto di andare in collera o di cadere in un'ardente passione d'amore, raggiunge un punto in cui l'anima è piena come un vaso: deve tuttavia essere aggiunta ancora una goccia, la buona volontà della passione (che viene solitamente detta anche la cattiva). È necessario solo questo punto-lino, poi il vaso trabocca.

*Pensiero del malumore.* È per gli uomini come per le carbonaie nella foresta. Solo quando i giovani hanno fiammeggiato e sono carbonizzati come quelle, divengono utili. Finché vaporano e fumano, sono forse più interessanti, ma inutili e troppo spesso incomodi. L'umanità impiega spietatamente ogni singolo come materiale per riscaldare le sue grandi macchine: ma a che scopo le macchine, se tutti gli individui (cioè l'umanità) servono solo ad alimentarle? Macchine che sono fine a sé – è questa l'umana commedia?

*La lancetta della vita.* La vita consiste in rari momenti singoli di altissimo significato e di innumerevoli intervalli in cui nel miglior caso ci si aggirano intorno le ombre di quei momenti. L'amore, la primavera, ogni bella melodia, la montagna, la luna, il mare – tutto parla solo una volta veramente al cuore: seppure giunge mai a parlare. Giacché molti uomini non hanno affatto quei

momenti e sono essi stessi intervalli e pause nella sinfonia della vita reale.

587

*Attaccare o intervenire.* Noi facciamo spesso l'errore di avversare vivacemente una tendenza o un partito o un'epoca, perché per caso ci accade di vedere solo la loro parte esteriorizzata, il loro rattrappimento o i «difetti delle loro virtù», ad esse necessariamente inerenti – forse perché noi stessi abbiamo partecipato a questi in modo precipuo. Allora volgiamo loro le spalle e cerchiamo una direzione opposta; ma il meglio sarebbe di ricercare o di formare in se stessi i lati forti e buoni. Certo occorrono uno sguardo più energico e una volontà migliore per promuovere ciò che diviene ed è imperfetto, che non per scrutarlo nella sua imperfezione e negarlo.

588

*Modestia.* Esiste una vera modestia (vale a dire il riconoscimento che noi non siamo opera nostra); e assai bene essa si attaglia al grande spirito, perché proprio egli può comprendere il pensiero della piena irresponsabilità (anche per il bene che egli crea). L'immodestia del grande non viene odiata in quanto egli senta la propria forza, bensì in quanto egli voglia sperimentare la propria forza ferendo gli altri, trattandoli dispoticamente e stando a vedere fino a che punto essi tollerano. Di solito ciò dimostra addirittura la mancanza di un sicuro senso di forza e induce in tal modo gli uomini a dubitare della grandezza. In tal senso, dal punto di vista dell'accortezza, l'immodestia è nettamente da sconsigliare.

589<sup>18</sup>

*Il primo pensiero della giornata.* Il mezzo migliore per cominciare bene ogni giornata è: svegliandosi pensare se non si possa in questa giornata procurare una gioia almeno a una persona. Se ciò potesse valere come un sostitutivo dell'abitudine religiosa della preghiera, il prossimo trarrebbe vantaggio da questo cambiamento.

590

*La presunzione come ultimo mezzo di consolazione.* Quando ci si foggia una sfortuna, la propria insufficienza intellettuale, la propria malattia, in modo da vedervi la propria sorte presegnata, la propria prova o la misteriosa punizione per cose precedentemente commesse, ci si rende in tal modo

interessante il proprio essere e ci si eleva nell'immaginazione al di sopra dei propri simili. Il peccatore fiero è una figura nota in tutte le sette ecclesiastiche.

591

*Vegetazione della felicità.* Proprio accanto al dolore del mondo, e spesso sul suo suolo vulcanico, l'uomo ha sistemato i suoi piccoli giardini di felicità. Che si osservi la vita con lo sguardo di colui che dall'esistenza vuole solo conoscenza, o di colui che si arrende e si rassegna, o di colui che si allietta per la difficoltà superata – dappertutto si troverà un po' di felicità, spuntata accanto alla sventura -cioè tanta più felicità, quanto più il suolo era vulcanico; solo sarebbe ridicolo dire che con questa felicità le sofferenze stesse sono giustificate.

592

*La strada degli antenati.* È ragionevole che qualcuno continui a perfezionare in se stesso il talento, nel quale hanno speso fatica suo padre o suo nonno, invece di volgersi a qualcosa di completamente nuovo; egli altrimenti si toglie la possibilità di giungere al perfetto in un qualsiasi mestiere. Perciò il proverbio dice: «Per quale strada devi cavalcare? – per quella dei tuoi antenati».

593

*Vanità e ambizione come educatrici.* Finché uno non è diventato uno strumento della generale utilità umana, l'ambizione può tormentarlo; ma quando quella meta è raggiunta, quando egli lavora con necessità come una macchina per il bene di tutti, allora può anche venire la vanità; essa lo umanizzerà nelle piccole cose, lo renderà più socievole, più sopportabile, più indulgente, allora, quando l'ambizione avrà Terminato in lui il lavoro più grosso (quello di renderlo utile).

59419

*Novizi filosofici.* Quando si è appena accolta in sé la saggezza di un filosofo, si va per le strade col senso di essere come trasformati e diventati grandi uomini; perché si trova solo gente che non conosce questa saggezza, su tutte le cose si ha cioè un giudizio nuovo e sconosciuto da enunciare: per il fatto di riconoscere un codice, si crede ora di doversi anche atteggare a giudici.

*Piacere dispiacendo.* Gli uomini che preferiscono dar nell'occhio e con ciò dispiacere, desiderano la stessa cosa di quelli che vogliono non dar nell'occhio e piacere, solo in un grado molto più elevato e indirettamente, mediante un gradino col quale apparentemente si allontanano dalla loro meta. Essi vogliono influsso e potenza, e fanno mostra perciò della loro superiorità, persino in modo che essa venga sentita spiacevolmente; poiché sanno che colui che alla fine è giunto alla potenza, piace in quasi tutto ciò che fa e dice, e che, anche quando dispiace, sembra ancora che piaccia. Anche lo spirito libero, e così pure il credente, vogliono potenza, per piacere un giorno per mezzo di essa; quando, a causa della loro dottrina, sono minacciati da una mala sorte, persecuzione, carcere, supplizio, essi si allietano al pensiero che in tal maniera la loro dottrina verrà incisa e impressa col fuoco nell'umanità; accettano tutto come un mezzo doloroso ma potente, anche se operante con ritardo, per giunger ancor sempre alla potenza.

*Casus belli e simili.* Il principe che inventa un *casus belli* per la decisione presa di far guerra al vicino, somiglia al padre che attribuisce a suo figlio una madre, la quale per l'avvenire dovrà passare per tale. E non sono quasi tutti i motivi apertamente confessati delle nostre azioni altrettali madri putative?

*Passione e diritto.* Nessuno parla del suo diritto più appassionatamente di colui che in fondo alla sua anima nutre un dubbio sul suo diritto. Tirando la passione dalla sua parte, egli vuole stordire l'intelletto che dubita: così acquista la buona coscienza e con essa il successo presso il prossimo.

*Artificio del rinunciante.* Chi protesta contro il matrimonio, alla maniera dei preti cattolici, cerca di intenderlo secondo la sua concezione più bassa e più volgare. Così anche chi respinge da sé gli onori dei contemporanei, se ne farà un basso concetto; in tal modo egli si rende facili la rinuncia e la lotta contro di essi. Del resto colui che si rifiuta complessivamente molto, si concederà facilmente indulgenza nelle cose piccole. Sarebbe possibile che colui che è al di sopra del plauso dei contemporanei, non sapesse tuttavia rifiutarsi la soddisfazione di piccole vanità.

*Età dell'arroganza.* Per gli uomini dotati il vero periodo dell'arroganza cade fra i ventisei e i trenta anni; è il tempo della prima maturità, con un forte residuo di acerbità. In base a ciò che si sente in sé si esige dagli uomini, che ne vedono niente o poco, onore e riverenza, e ci si vendica, poiché ciò a tutta prima non avviene, con quello sguardo, quell'atteggiamento di arroganza, quel tono di voce, che un occhio e un orecchio fini riconoscono in tutte le produzioni di quest'età, siano esse poesie, filosofie o quadri e musica. Gli uomini più anziani ed esperti ne sorridono e si ricordano con commozione di quella bella età, in cui si è sdegnati contro il destino di essere tanto e di sembrare così poco. Più tardi si sembra veramente di più – ma si è persa la buona fede di essere molto: si rimanga dunque per tutta la vita degli incorreggibili pazzi di vanità.

600

*Illusorio e tuttavia valido.* Come per passare accanto a un abisso o per attraversare un profondo torrente su un ponticello si ha bisogno di una ringhiera, non per aggrapparsi ad essa – che crollerebbe immediatamente – bensì per suscitare per l'occhio l'idea della sicurezza, così si ha bisogno da giovani di persone che ci rendano inconsapevolmente il servizio di quella ringhiera. È vero, esse non ci aiuterebbero, se noi volessimo veramente, in un grande pericolo, appoggiarci ad esse, ma danno il senso tranquillizzante della protezione vicina (per esempio i padri, i maestri e gli amici, come tutti e tre di solito sono).

601

*Imparare ad amare.* Bisogna imparare ad amare, imparare ad essere buoni, e ciò fin dalla giovinezza; se l'educazione e il caso non ci offrono alcuna occasione di esercitare questi sentimenti, la nostra anima diventa arida e perfino disadatta a comprendere quelle delicate invenzioni degli uomini amorevoli. Altrettanto deve essere imparato e alimentato l'odio, se uno vuol diventare un bravo odiatore: altrimenti anche il germe di esso andrà gradatamente spegnendosi.

602

*La rovina come ornamento.* Coloro che attraversano molte trasformazioni spirituali, serbano in sé dagli stati precedenti certe opinioni e abitudini che poi



affiorano come un frammento di inspiegabile antichità e di grigia muraglia nel loro nuovo pensare e agire: spesso a ornamento dell'intero paesaggio.

603

*Amore e onore.* L'amore desidera, la paura evita. Da ciò dipende che non si possa essere insieme amati e onorati dalla stessa persona, almeno non nello stesso spazio di tempo. Giacché chi onora riconosce la potenza, cioè la teme: il suo stato d'animo è di rispetto-paura<sup>24</sup>. L'amore invece non riconosce alcuna potenza, nulla che separi, che distingua, che sopraordini o subordini. Poiché esso non onora, gli uomini avidi di onori sono in segreto o apertamente restii a essere amati.

604

*Pregiudizio per gli uomini freddi.* Gli uomini che prendono rapidamente fuoco, si raffreddano presto e sono quindi complessivamente poco fidati. Perciò esiste, verso tutti coloro che sono sempre freddi o che a tali si atteggianno, il favorevole pregiudizio che essi siano uomini particolarmente degni di fiducia e sicuri; li si scambia per coloro che prendono fuoco lentamente e lo mantengono a lungo.

605

*Ciò che è pericoloso nelle opinioni libere.* I leggeri contatti con le opinioni libere danno un eccitamento, come una specie di prurito; se ad esso si cede un po', ci si comincia a grattare in quei punti; finché da ultimo si forma una piaga aperta e dolorosa, cioè: finché la libera opinione prende a disturbarci e a tormentarci nella posizione che abbiamo nella vita e nelle nostre relazioni.

606

*Desiderio di profondo dolore.* La passione si lascia dietro, quand'è passata, un'oscura nostalgia di sé e getta, ancora nello scomparire, un'occhiata tentatrice. Bisogna pure che abbia procurato una sorta di piacere, l'essere stati battuti dalla sua frusta. I sentimenti moderati appaiono al paragone insipidi; si preferisce sempre, a quanto sembra, il dolore intenso al piacere fiacco.

607

*Malumore sugli altri e il mondo.* Quando noi, come così spesso accade,

sfoghiamo il nostro malumore sugli altri, mentre lo sentiamo propriamente contro noi stessi, cerchiamo in fondo di annerire e di ingannare il nostro giudizio: vogliamo motivare questo malumore *a posteriori*, con gli errori e le manchevolezze degli altri, e così perdere di vista noi stessi. Gli uomini di religione severa, che sono verso se stessi giudici inesorabili, hanno in genere anche detto il maggior male dell'umanità: un santo, che abbia riservato a sé i peccati e agli altri le virtù, non è mai vissuto; tanto poco quanto uno che, secondo il precetto di Buddha, abbia nascosto il suo bene davanti alla gente e le abbia lasciato vedere solo il suo male.

608

*Causa ed effetto scambiati.* Noi cerchiamo inconsciamente i principi e le teorie che sono adatti al nostro temperamento, sicché da ultimo sembra che siano stati i principi e le teorie a creare il nostro carattere e a dargli sostegno e sicurezza; mentre è andata proprio nel modo inverso. Del nostro pensare e del nostro giudicare si fa in seguito, così sembra, la causa del nostro essere: ma in realtà è il nostro essere la causa del fatto che pensiamo e giudichiamo così e così. E che cosa ci induce a questa quasi inconscia commedia? L'indolenza e la comodità e, non da ultimo, il desiderio della vanità di essere trovati coerenti da cima a fondo, uniformi nell'essere e nel pensare; giacché ciò procura rispetto, dà fiducia e potenza.

609

*Età e verità.* I giovani amano l'interessante e lo strano, ed è loro indifferente che esso sia vero o falso. Gli spiriti più maturi amano nella verità ciò che in essa è interessante e strano. Le menti pienamente mature infine amano la verità anche in ciò in cui appare semplice e povera e annoia l'uomo ordinario, perché hanno osservato che la verità suole enunciare con l'aria della semplicità le sue più alte acquisizioni intellettuali.

610

*Gli uomini come cattivi poeti.* Come i cattivi poeti nella seconda parte del verso cercano il pensiero per la rima, così gli uomini nella seconda metà della vita, divenuti più timorosi, sogliono cercare le azioni, le posizioni e le relazioni che si adattino a quelle della loro vita precedente, sicché esternamente tutto sia ben armonizzato: ma la loro vita non è più dominata e determinata continuamente da un forte pensiero; in luogo di esso subentra l'intenzione di

trovare una rima.

611<sup>25</sup>

*Noia e gioco.* Il bisogno ci costringe al lavoro, col cui ricavato il bisogno viene acquietato; il continuo ridestarsi dei bisogni ci abitua al lavoro, Ma nelle pause in cui i bisogni tacciono e per così dire dormono, ci assale la noia. Che cos'è questa? È l'abitudine al lavoro in genere, che ora si fa valere come un nuovo, ulteriore bisogno; essa sarà tanto più forte, quanto più fortemente uno è abituato a lavorare, e forse addirittura quanto più fortemente uno ha sofferto dei bisogni. Per sfuggire alla noia, l'uomo o lavora oltre la misura dei suoi normali bisogni o inventa il gioco, cioè il lavoro, che non è destinato a soddisfare altro bisogno se non quello del lavoro in genere. Ma chi si è tediato del gioco e non ha in nuovi bisogni un motivo di lavorare, viene preso a volte dal desiderio di un terzo stato, che sta al gioco come il librarsi al danzare, come il danzare al camminare – di un moto beato e tranquillo: è la visione che della felicità hanno artisti e filosofi.

612

*Ciò che insegnano i ritratti.* Se si osserva una serie di ritratti di se stessi, dai tempi dell'ultima infanzia fino a quello della maturità virile, si trova con un piacevole stupore che l'uomo rassomiglia al bambino più che non rassomigli al giovinetto: che cioè verosimilmente, in corrispondenza con questo fatto, è subentrata nel mezzo una temporanea alienazione del carattere base, la quale è stata nuovamente dominata dalla forza accumulata e concentrata dell'uomo. A questa constatazione corrisponde l'altra, che tutti i forti influssi di passioni, maestri, avvenimenti politici, che ci traggono in qua e in là nell'età giovanile, appaiono più tardi ricondotti a una misura fissa: certo, essi continuano a vivere e ad agire in noi, ma i sentimenti e le opinioni fondamentali hanno tuttavia il predominio e li utilizzano sì come fonti di energia, ma non più come regolatori, come invece accadeva a vent'anni. Così anche i pensieri ed i sentimenti dell'uomo appaiono di nuovo più conformi a quelli dell'età puerile – e questo fatto interiore si esprime in quello esterno indicato.

613

*Tono di voce delle età.* Il tono con cui i giovani parlano, lodano, biasimano, poetano, spiace a chi è in un'età maggiore perché è troppo alto, cioè insieme sordo e poco chiaro, come il suono sotto una volta, che acquista un tale

rimbalzo a causa del vuoto; giacché la maggior parte di ciò che i giovani pensano non è sgorgato dalla pienezza della loro natura, ma è eco, risonanza di ciò che è stato pensato, detto, lodato, biasimato in loro vicinanza. Ma poiché in loro i sentimenti (di simpatia e di antipatia) risuonano molto più fortemente delle ragioni dei medesimi, ne nasce, quando essi esprimono ad alta voce i loro sentimenti, quel tono sordo, rimbombante, che costituisce il segno dell'assenza o della scarsità di ragioni. Il tono dell'età matura è rigoroso, con brevi interruzioni, moderatamente alto, ma, come tutto ciò che è chiaramente articolato, giunge molto lontano. La vecchiaia infine conferisce spesso al tono una certa mitezza ed indulgenza e per così dire lo inzucchera: certo in parecchi casi anche lo inacidisce.

614

*Uomini arretrati e uomini anticipatori.* Il carattere sgradevole, che è pieno di diffidenza, che sente con invidia ogni felice riuscita dei competitori e del prossimo, che è violento e collerico contro le opinioni divergenti, mostra di appartenere a un grado precedente di civiltà, cioè di essere una sopravvivenza; giacché la maniera in cui si comporta con gli uomini è quella giusta e adatta alle condizioni di un'età in cui vigeva il diritto del più forte: è un uomo *rimasto indietro*. Un altro carattere, che è ricco di simpatia per le gioie altrui, che si acquista amici dappertutto, che sente con amore tutto ciò che cresce e diviene, che gode di tutti gli onori e i successi altrui e non rivendica affatto la prerogativa di conoscere da solo il vero, ed è anzi pieno di una modesta diffidenza – costui è un anticipatore, che muove incontro a una superiore civiltà degli uomini. Un carattere sgradevole proviene dai tempi in cui le rozze fondamenta dell'umana convivenza erano ancora da costruire, l'altro vive ai piani più alti di essa, il più possibile lontano dall'animale selvaggio, che infuria e urla nelle cantine, rinchiuso sotto le fondamenta della civiltà.

615

*Consolazione per gli ipocondriaci.* Quando un grande pensatore è temporaneamente soggetto ai tormenti dell'ipocondria, può dirsi per consolazione: «È la tua stessa grande forza, quella di cui questo parassita si nutre e cresce; se essa fosse minore, avresti meno da soffrire». Così anche può parlare l'uomo di Stato, quando la gelosia e il sentimento della vendetta, in genere lo stato d'animo del *bellum omnium contra omnes*, per il quale egli come rappresentante di una nazione deve necessariamente avere una forte predisposizione, si insinua in qualche caso anche nei suoi rapporti personali e

gli rende la vita difficile.

616

*Estraniato al presente.* Ci sono grandi vantaggi nell'estraniarsi per una volta in forte misura al proprio tempo e nell'essere per così dire risospinti dalla sua riva nell'oceano delle passate concezioni del mondo. Guardando di là verso la costa, se ne abbraccia infatti per la prima volta l'intera conformazione e si ha, riavvicinandosi ad essa, il vantaggio di conoscerla nel suo complesso meglio di coloro che non l'hanno mai abbandonata.

617

*Seminare e raccogliere sui difetti personali.* Gli uomini come Rousseau sono in grado di sfruttare le loro debolezze, le loro deficienze e i loro vizi per così dire come concime del loro talento. Quando costui deplora la corruzione e la degenerazione della società come spiacevole conseguenza della civiltà, alla base di ciò v'è un'esperienza personale, la cui amarezza gli fornisce l'acrimonia della condanna generale e avvelena i dardi con cui saetta; egli si scarica innanzitutto come individuo e cerca di trovare un rimedio che sia, direttamente, di giovamento alla società, ma indirettamente, e attraverso la società, anche a lui stesso.

618

*Avere spirito filosofico.* Di solito ci si sforza di acquistare un solo atteggiamento dell'animo e un solo genere di vedute per tutte le situazioni e gli avvenimenti della vita – ciò si chiama avere uno spirito eminentemente filosofico. Ma per l'arricchimento della conoscenza può avere maggior valore non uniformarsi in questo modo, e dare invece ascolto alla voce sommessa delle diverse situazioni della vita; queste portano con sé le loro particolari vedute. Così si partecipa in modo conoscitivo alla vita e alla natura di molti, non trattando se stessi come individui unici fissi e costanti.

619<sup>26</sup>

*Nel fuoco del disprezzo.* Si compie un nuovo passo verso l'indipendenza, quando si osa manifestare opinioni che sono considerate vergognose per colui che le nutre; allora anche gli amici e i conoscenti sogliono spaventarsi. La natura dotata deve passare anche attraverso questo fuoco; in seguito apparterrà ancora di più a se stessa.

*Sacrificio.* Il sacrificio grande viene, in caso di scelta, preferito a un sacrificio piccolo: perché di quello grande noi ci indennizziamo ammirando noi stessi; cosa che col piccolo non ci è possibile fare.

*L'amore come artificio.* Chi vuol realmente conoscere qualcosa di nuovo (si tratti di un uomo, di un avvenimento o di un libro), farà bene ad accogliere questo nuovo con tutto l'amore possibile e a distogliere subito Focchio da tutto ciò che in esso gli appaia ostile, urtante e falso, anzi a dimenticarlo; in modo da dare per esempio all'autore di un libro il massimo vantaggio e da desiderare addirittura, col cuore che batte, come per una corsa, che egli raggiunga la sua meta. Con tale procedimento cioè si penetra fin nel cuore della cosa nuova, fin nel suo centro motore; ciò significa appunto conoscerla. Giunti a questo punto, l'intelletto fa successivamente le sue restrizioni; quella sopravvalutazione, quella temporanea sospensione del pendolo critico, era appunto solo l'artificio per rapire l'anima a una cosa.

*Pensare troppo bene e pensare troppo male del mondo.* Sia che delle cose si pensi troppo bene, sia che se ne pensi troppo male, si ha sempre il vantaggio di raccoglierne un maggior piacere: giacché con un'opinione preconcepita troppo buona riponiamo di solito nelle cose (esperienze) più dolcezza che esse non contengano veramente. Un'opinione preconcepita troppo cattiva causa una piacevole delusione: la piacevolezza che già di per sé si trovava nelle cose, si accresce per la piacevolezza della sorpresa. Un temperamento tetro farà del resto in entrambi i casi l'esperienza opposta.

*Uomini profondi.* Coloro che hanno la loro forza nell'approfondimento delle impressioni – li si chiama di solito uomini profondi -sono relativamente pronti e risoluti di fronte a ogni cosa improvvisa: perché in un primo momento l'impressione era ancora superficiale, solo dopo essa *diventa* profonda. Le cose o persone a lungo previste o aspettate eccitano però al massimo tali nature e le rendono quasi incapaci, quando quelle finalmente arrivano, di avere ancora presenza di spirito.

*Rapporti con il se stesso superiore.* Ognuno ha la sua giornata buona, in cui trova il suo superiore se stesso; e la vera umanità esige che si valuti qualcuno solo in base a questo stato e non in base ai giorni feriali di non-libertà e di schiavitù. Per esempio si deve valutare e onorare un pittore in base alla più alta visione che egli abbia saputo avere e rappresentare. Ma gli uomini stessi si comportano molto variamente con questo loro se stesso superiore e sono spesso i commedianti di se stessi, in quanto più tardi continuano ad imitare ciò che erano in quei momenti. Parecchi vivono in soggezione e inferiorità di fronte al loro ideale e vorrebbero rinnegarlo: temono il loro se stesso superiore, perché, quando parla, esso parla esigentemente. Inoltre, è libero come un fantasma che va e viene quando vuole; viene perciò chiamato spesso dono degli dèi, mentre in realtà ogni altra cosa è dono degli dèi (del caso): quello invece è l'uomo stesso.

*Uomini solitari.* Parecchi uomini sono così abituati a star soli con se stessi, che non si paragonano affatto con gli altri, e continuano a intessere la loro vita monologica in una disposizione lieta e tranquilla, fra buone conversazioni con se stessi e perfino con riso. Se invece li si induce a confrontarsi con gli altri, essi inclinano a sottovalutare se stessi con ragionamenti lambiccati: al punto da dover essere costretti a riapprendere solo dagli altri una buona, giusta opinione sul loro conto; e anche da questa opinione appresa vorranno sempre togliere, detrarre qualcosa. Bisogna dunque lasciare a certi uomini la loro solitudine e non essere così sciocchi, come spesso accade, da compiangere la causa di essa.

*Senza melodia.* Ci sono uomini a cui è talmente consono un continuo riposare in se stessi e un armonioso ordinarsi di tutte le loro facoltà, che ad essi ripugna ogni attività indirizzata a un fine. Essi somigliano a una musica che consista in soli accordi armonici tenuti a lungo, senza che si manifesti mai neanche solo la tendenza a un movimento melodico articolato. Ogni moto proveniente dall'esterno serve solo a ridare subito alla barca il suo nuovo equilibrio sul lago dell'armoniosa consonanza. Di solito gli uomini moderni si impazientiscono al massimo quando incontrano simili nature che non diventano nulla, senza che di esse si possa dire che non sono nulla. Ma in particolari stati d'animo la loro vista provoca questa insolita domanda: a che

scopo in genere la melodia? Perché non ci basta che la vita si specchi tranquillamente in un lago profondo? Di tali nature il Medioevo fu più ricco del nostro tempo. Quanto raramente ci si imbatte ancora in un uomo che sappia vivere in modo così veramente lieto e pacifico con se stesso anche nell'avversità, e parli a se stesso come Goethe: «Il bene è la profonda calma in cui vivo e cresco contro il mondo, acquistando ciò che esso non mi può togliere né col fuoco né con la spada»<sup>28</sup>.

627

*Vita e vicende.* Se si osserva come certi uomini sanno trarre partito dalle loro vicende – dalle loro vicende insignificanti e banali – al punto che esse si trasformano in un campo che porta frutto tre volte l'anno; mentre altri – e quanti altri! – vengono trascinati dall'onda delle vicissitudini più eccitanti, delle più varie correnti di tempo e di popolo, rimanendo tuttavia sempre leggeri, sempre a galla, come sughero: si è alla fine tentati di suddividere l'umanità in una minoranza («minimanza») di coloro che sanno fare molto del poco, e in una maggioranza di coloro che sanno fare poco del molto; anzi ci si imbatte in quegli stregoni alla rovescia che, invece di creare il mondo dal nulla, creano un nulla dal mondo.

628<sup>29</sup>

*Serietà nel gioco.* A Genova, nel tempo del crepuscolo, sentii giungere da una torre un prolungato suono di campane: non voleva finire e risuonava come insaziato di se stesso, sopra il rumore dei vicoli nel cielo serotino e nell'aria marina, così impressionante, così fanciullesco insieme, così melanconico. Allora mi ricordai delle parole di Platone e le sentii tutt'a un tratto nel cuore: *Tutto ciò che è umano non è, in complesso, degno di essere preso molto sul serio; tuttavia ...*<sup>30</sup>.

629<sup>31</sup>

*Della convinzione e della giustizia.* Che l'uomo tenga fede più tardi nella freddezza e nella calma a ciò che dice, promette e decide nella passione – questa pretesa è uno dei pesi più gravi che opprimano l'umanità. Dover riconoscere per tutto il tempo avvenire le conseguenze della collera, della fiammeggiante vendetta e dell'entusiastica devozione – ciò può suscitare contro questi sentimenti un inasprimento tanto più forte, quanto più da ogni parte e specialmente da parte degli artisti si riserva ad essi un culto idolatrico.



Questi ultimi coltivano *la stima delle passioni*, e lo hanno sempre fatto; certo essi esaltano anche le terribili soddisfazioni della passione che uno prende su se stesso, quelle esplosioni di vendetta seguite da morte, mutilazione o esilio volontario, e quella rassegnazione del cuore infranto. In ogni caso tengono desta la curiosità per le passioni, è come se volessero dire: «Senza passione non avete vissuto nulla». Per aver giurato fedeltà, forse addirittura a un essere puramente immaginario come un dio, per aver donato il proprio cuore a un principe, a un partito, a una donna, a un ordine religioso, a un artista, a un pensatore, in uno stato di accecata illusione, che esercitava un fascino su di noi e ci faceva apparire quegli esseri come degni di ogni venerazione e di ogni sacrificio – si è ora legati indissolubilmente? Non abbiamo forse proprio allora ingannato noi stessi? Non si trattava di una promessa ipotetica, fatta alla condizione, sia pure non dichiarata, che quegli esseri a cui ci consacravamo fossero veramente gli esseri che apparivano nella nostra immaginazione? Siamo obbligati a rimanere fedeli ai nostri errori, anche quando comprendiamo che con questa fedeltà arrechiamo danno al nostro io superiore? No, non c'è nessuna legge, nessun obbligo del genere; noi *dobbiamo* diventare traditori, commettere infedeltà, abbandonare sempre di nuovo i nostri ideali. Non possiamo passare da un periodo all'altro della vita senza causare questi dolori del tradimento e senza anche, a nostra volta, soffrirne. Sarebbe forse necessario che noi per sfuggire a questi dolori, ci guardassimo dai ribollimenti del nostro sentimento? Non diverrebbe allora il mondo troppo desolato, troppo spettrale per noi? Piuttosto domandiamoci se questi dolori in un cambiamento di convinzioni siano *necessari* o se non dipendano invece da una opinione e valutazione *errate*. Perché si ammira colui che rimane fedele alla sua convinzione e si disprezza colui che la cambia? Temo che la risposta debba essere: perché ognuno presuppone che solo motivi di volgare utilità o di paura personale determinino un tale cambiamento. Cioè si crede in fondo che nessuno muti le sue opinioni, finché esse sono vantaggiose per lui, o almeno finché non gli recano danno. Ma se così è, si trova in ciò una pessima testimonianza sul valore *intellettuale* di tutte le convinzioni. Proviamo a esaminare come si formano le convinzioni e vediamo se esse non siano di molto sopravvalutate: ne risulterà che anche il cambiamento delle convinzioni in tutte le circostanze viene misurato con una misura falsa e che per questo cambiamento finora noi abbiamo di solito sofferto eccessivamente.

La convinzione è la credenza di essere, in un qualche punto della conoscenza, in possesso della verità assoluta. Questa credenza presuppone

dunque che si diano verità assolute; così, anche, che siano stati trovati quei metodi perfetti per giungere ad esse; infine, che ognuno che abbia convinzioni, si serva di questi metodi perfetti. Tutte e tre le proposizioni dimostrano subito che l'uomo delle convinzioni non è l'uomo del pensiero scientifico; egli ci sta davanti nell'età dell'innocenza teoretica ed è un bambino, per adulto che possa essere nel resto. Interi millenni hanno però vissuto con quei presupposti puerili, e da essi sono sgorgate le più potenti fonti di energia dell'umanità. Gli innumerevoli uomini che si sacrificarono per le loro convinzioni, credettero di farlo per la verità assoluta. In ciò ebbero, tutti, torto: probabilmente ancora nessun uomo si è sacrificato per la verità; per lo meno l'espressione dogmatica della sua fede sarà stata non scientifica, o scientifica a metà. Ma propriamente si voleva aver ragione, perché si credeva di *dover* aver ragione. Lasciarsi strappare la propria fede, ciò significava forse mettere in questione la propria beatitudine eterna. In una questione di tale estrema importanza, la «volontà» era lì, in modo fin troppo udibile, a fare da suggeritrice all'intelletto. Il presupposto di ogni fedele di qualsiasi tendenza era di non *poter* essere confutato; se le ragioni contrarie si dimostravano molto forti, gli restava ancor sempre la possibilità di diffamare la ragione in genere e forse addirittura di inalberare il «*credo quia absurdum est*» come bandiera del più violento fanatismo. Non è la lotta delle opinioni che ha fatto la storia così violenta, bensì la lotta della fede nelle opinioni, cioè delle convinzioni. Se tuttavia tutti coloro che pensavano così altamente della loro convinzione da farle sacrifici di ogni specie e da non risparmiarne, per servirla, onore, corpo e vita, avessero dedicato solo la metà della loro forza a indagare con quale diritto aderivano a questa o a quella convinzione, per qual via erano giunti ad essa; come apparirebbe pacifica la storia dell'umanità! Quanta più conoscenza ci sarebbe! Tutte le crudeli scene di persecuzione degli eretici di ogni specie ci sarebbero state risparmiate per due motivi: innanzitutto perché gli inquisitori avrebbero inquisito soprattutto se stessi e si sarebbero liberati della presunzione di difendere la verità assoluta; poi perché gli eretici stessi non avrebbero più aderito, dopo averli vagliati, a principi così mal fondati, quali sono i principi di tutti i settari e gli «ortodossi» religiosi.

Dai tempi in cui gli uomini erano avvezzi a credere al possesso della verità assoluta, deriva un profondo *malessere* di fronte a tutte le posizioni scettiche e relativistiche su qualsiasi problema della conoscenza; per lo più si preferisce darsi, di buona o cattiva grazia, a una convinzione professata da persone autorevoli (padri, amici, maestri, principi), e si prova, quando non lo si fa, una

specie di rimorso. Questa tendenza è perfettamente comprensibile, e le sue conseguenze non danno il diritto a muovere aspri rimproveri contro lo sviluppo dell'umana ragione. A poco a poco, comunque, lo spirito scientifico dovrà maturare nell'uomo quella virtù di prudente astensione, quella saggia moderazione, che sono più note nel campo della vita pratica che nel campo della vita teoretica, e che per esempio Goethe ha rappresentato in Antonio, come oggetto di amarezza per tutti i Tasso, vale a dire per le nature insieme antiscientifiche e inerti. L'uomo della convinzione ha in sé un diritto a non comprendere quell'uomo del pensare prudente, il teoretico Antonio; viceversa l'uomo scientifico non ha diritto di biasimare l'altro per questo: egli lo domina dall'alto e sa inoltre che, in certi casi, si aggrapperà ancora a lui, come da ultimo Tasso fa con Antonio<sup>33</sup>.

632

Chi non è passato attraverso diverse convinzioni e rimane invece attaccato alla fede nella cui rete si è impigliato per la prima volta, è in tutte le circostanze, appunto per questa sua immutabilità, un rappresentante di civiltà arretrate; in corrispondenza di questa mancanza di educazione (che presuppone sempre educabilità), egli è duro, irrazionale, testardo, senza mitezza, un eterno sospettoso, un irriflessivo, che dà di piglio a tutti i mezzi per far prevalere la propria opinione, perché non sa affatto capire che ci devono essere altre opinioni; sotto tale aspetto rappresenta magari una fonte di energia ed è, in civiltà divenute troppo libere e torpide, addirittura salutare, tuttavia solo perché incita fortemente a tenergli testa: giacché in tal modo la delicata creatura della nuova civiltà, che è costretta a lottare con lui, diventa essa stessa forte.

633

Noi siamo nell'essenziale ancora gli stessi uomini dell'età della Riforma; e come del resto potrebbe essere altrimenti? Ma il fatto che non ci permettiamo più certi mezzi per far trionfare la nostra opinione, ci distingue da quel tempo e dimostra che apparteniamo a una civiltà più alta. Chi oggi combatte e ribatte ancora le opinioni con insinuazioni ed esplosioni di collera, alla maniera degli uomini della Riforma, rivela chiaramente che, se fosse vissuto in altri tempi, avrebbe bruciato i suoi avversari, e che se fosse vissuto come avversario della Riforma, avrebbe fatto ricorso a tutti i mezzi dell'Inquisizione. Codesta Inquisizione fu allora ragionevole, perché non significò niente altro che lo stato d'assedio generale che dovè essere proclamato in tutto il regno della Chiesa, e

che come ogni stato d'assedio autorizzava a far uso dei mezzi più violenti, in base cioè al presupposto (che noi oggi non condividiamo più con quegli uomini) che nella Chiesa si *possedesse* la verità e che questa *dovesse* essere salvaguardata ad ogni costo e con ogni sacrificio per la salvezza dell'umanità. Oggi per contro non si concede più a nessuno tanto facilmente che egli possegga la verità: i severi metodi di indagine hanno diffuso abbastanza diffidenza e prudenza, sicché chiunque sostenga un'opinione con parole e atti violenti, viene considerato un nemico della nostra civiltà attuale, o per lo meno un arretrato. Infatti, al *pathos* del possesso della verità si attribuisce oggi valore molto scarso a paragone con quel *pathos*, certo più mite e meno altisonante, della ricerca della verità, che non si stanca mai di imparare di nuovo e di esaminare di nuovo.

634

Del resto la stessa ricerca metodica della verità è il risultato di quei tempi in cui le convinzioni si facevano reciprocamente guerra. Se il singolo non avesse tenuto alla *sua* «verità», cioè al suo aver ragione, non ci sarebbe in genere un metodo di ricerca; mentre così, nell'eterna lotta delle pretese dei vari individui al possesso della verità assoluta, si andò avanti passo passo, per trovare dei principi irrefragabili, in base ai quali potesse essere accertata la legittimità delle pretese e decisa la contesa. Da principio si decise in base ad autorità, più tardi ci si criticò a vicenda circa le vie e i mezzi con cui la pretesa verità era stata trovata; nel mezzo ci fu un periodo, in cui si trassero le conseguenze della tesi avversaria e si trovò forse che erano dannose e rendevano infelici: dal che dovè poi risultare, a giudizio di tutti, che la convinzione dell'avversario conteneva un errore. *La lotta personale del pensatori* ha infine talmente affinato i metodi, che realmente si son potute scoprire delle verità e che si son messe a nudo sotto gli sguardi di tutti le aberrazioni dei metodi passati.

635

Nel complesso i metodi scientifici sono un risultato della ricerca almeno altrettanto importante di qualsiasi altro risultato; giacché lo spirito scientifico si basa sulla conoscenza del metodo, e tutti i risultati della scienza non potrebbero impedire, se quei metodi andassero perduti, un rinnovato propagarsi della superstizione e dell'insensatezza. Le persone brillanti possono *imparare* quanto vogliono dei risultati della scienza: nella loro conversazione e particolarmente nelle ipotesi in essa contenute, si noterà sempre che manca

loro lo spirito scientifico; esse non hanno quell'istintiva diffidenza verso gli slittamenti del pensiero che, in seguito a lungo esercizio, ha piantato le sue radici nell'anima di ogni uomo scientifico. Ad esse basta trovare su una cosa in genere una qualsiasi ipotesi, dopo di che sono fuoco e fiamma per essa e credono che con ciò sia fatto tutto. Avere un'opinione significa per loro già fanatizzarsi per essa e per l'avvenire riporsela in cuore come convinzione. Davanti a una cosa non spiegata si riscaldano per la prima idea che venga loro in mente e che somigli a una spiegazione: di qui risultano continuamente, specie nel campo della politica, i peggiori effetti. Perciò oggi ognuno dovrebbe aver imparato dalle fondamenta almeno una scienza: allora sì che saprebbe che cosa significhi metodo e come sia necessaria un'estrema circospezione. Questo consiglio è da dare particolarmente alle donne, come a quelle che sono oggi irrimediabilmente vittime di tutte le ipotesi, specie quando queste fanno l'impressione dell'intelligenza, del fascino, della vitalità e della forza. Anzi, osservando più attentamente, si nota che la grandissima maggioranza delle persone colte ancor oggi desidera da un pensatore convinzioni e nient'altro che convinzioni, e che solo una sparuta minoranza vuole *certezza*. Quelli vogliono essere trascinati fortemente per ottenere in tal modo essi stessi un aumento di forza; questi pochi hanno questo interesse oggettivo, che prescinde da vantaggi personali, anche da quello del menzionato aumento di forza. Quella classe, di gran lunga preponderante, si può essere sicuri di trovarla ovunque il pensatore si comporti e si definisca come *genio*, cioè se ne stia a guardare gli altri come un essere superiore, al quale spetti l'autorità. In quanto il genio di questa specie alimenta l'ardore delle convinzioni e suscita diffidenza verso il prudente e modesto senso della scienza, esso è un nemico della verità, quand'anche dovesse credersene l'innamorato.

Esiste invero anche tutta un'altra specie di genialità, quella della giustizia; e io non so affatto risolvermi ad apprezzarla meno di qualunque genialità filosofica, politica o artistica. Il suo costume è di rifuggire con sentito disdegno da tutto ciò che acceca e confonde il giudizio sulle cose; è per conseguenza un'avversaria *delle convinzioni*, giacché ad ognuno, vivo o morto, reale o pensato, vuol dare il suo -e a tal fine lo deve conoscere in modo puro; pone quindi ogni cosa nella luce migliore e la esamina con occhio attento. Da ultimo darà persino alla sua avversaria, la cieca o miope «convinzione» (come la chiamano gli uomini - fra le donne si chiama «fede»), ciò che è della convinzione - per amore della verità.

Dalle *passioni* crescono le opinioni; l'*inerzia dello spirito* fa irrigidire queste ultime in *convinzioni*. Ma chi sente di avere uno spirito *libero*, instancabilmente vivo, può con un continuo cambiamento impedire questo irrigidimento; e se poi è addirittura, complessivamente, una palla di neve pensante, avrà in genere nella sua mente non opinioni, ma solo certezze e probabilità, esattamente misurate. Ma noi, che siamo di natura mista e ora siamo arsi dal fuoco, ora siamo raffreddati dallo spirito, vogliamo inginocchiarci davanti alla giustizia, come davanti all'unica dea che riconosciamo al di sopra di noi. *Il fuoco* che è in noi ci rende di solito ingiusti e, nel senso di quella dea, impuri; mai ci è lecito in questo stato prendere la sua mano, mai si posa allora su di noi il grave sorriso del suo compiacimento. Noi la veneriamo come l'Iside velata della nostra vita; vergognosi le porgiamo il nostro dolore come espiazione e sacrificio, quando il fuoco ci brucia e vuole consumarci. È lo *spirito* che ci salva, perché non bruciamo e ci carbonizziamo completamente; esso ci strappa di tanto in tanto all'altare sacrificale della giustizia oppure ci avvolge in un manto di asbesto. Liberati dal fuoco, procediamo allora, sospinti dallo spirito, di opinione in opinione, attraverso il mutar dei partiti, come nobili *traditori* di tutte le cose che in genere si possono tradire – e tuttavia senza un sentimento di colpa.

*Il viandante.* Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante – per quanto non un viaggiatore *diretto* a una meta finale: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tener gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose nel mondo; perciò non potrà legare il suo cuore troppo saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà. Certo, per un tal uomo verranno cattive notti, in cui sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo; forse, ancora, come in oriente, il deserto arriverà fino alla porta, e gli animali da preda gli ululeranno ora da lungi ora da presso, e si leverà un forte vento, e i predoni gli porteranno via gli animali da tiro. Allora la terribile notte calerà veramente per lui come un secondo deserto sul deserto, e il suo cuore sarà stanco di errare. Ma quando poi sorgerà per lui il sole del mattino, rutilante come una divinità della collera, quando la città si aprirà, vedrà sulle facce dei suoi abitanti forse ancora più deserto, sozzura, inganno e incertezza che fuori delle porte – e il giorno sarà quasi peggiore della notte. Così potrà ben

accadere un giorno al viandante; ma poi verranno, come ricompensa, i deliziosi mattini di altre contrade e di altre giornate, in cui, già nel grigiore della luce, si vedrà passare accanto danzando nella nebbia dei monti i cori delle Muse; in cui poi, quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinatale, egli passeggerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfigurato e sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.

1. Cfr. FP 21[5] primavera-estate 1877.
  2. Cfr. FP 19[9] ottobre-dicembre 1876.
  3. Cfr. FP 21[47] primavera-estate 1877.
  4. Cfr. FP 18[2] settembre 1876, 19[66] ottobre-dicembre 1876.
  5. Cfr. FP 19[108] ottobre-dicembre 1876.
  6. Cfr. FP 18[42] settembre 1876.
  7. Cfr. FP 20[6] inverno 1876-1877.
  8. Cfr. FP 19[43], 19[44] ottobre-dicembre 1876.
  9. Cfr. FP 17[15] primavera-estate 1876.
  10. Cfr. FP 22[97] primavera-estate 1877.
  11. Cfr. FP 16[10] 1876.
  12. Cfr. FP 19[36] ottobre-dicembre 1876.
  13. Cfr. FP 21[40] primavera-estate 1877.
  14. Cfr. FP 18[56] settembre 1876.
  15. Cfr. FP 18[6] settembre 1876.
  16. Cfr. MA 46.
  17. Cfr. FP 19[45] ottobre-dicembre 1876.
  18. Cfr. FP 16[16] 1876 e lettera di Nietzsche a Malwida von Meysenbug di metà marzo 1875.
  19. Cfr. FP 22[6] primavera-estate 1877.
  20. Cfr. FP 16[27] 1876, 19[30] ottobre-dicembre 1876.
  21. Cfr. FP 19[54] ottobre-dicembre 1876.
  22. Cfr. FP 16[22] 1876, 19[11] ottobre-dicembre 1876.
  23. Cfr. FP 22[47] primavera-estate 1877.
  24. In tedesco *Ehrfurcht* significa venerazione. Ma staccata, come la usa Nietzsche, *Ehrfurcht* significa rispetto (*Ehr*) e paura (*Furcht*).
  25. Cfr. FP 17[103] primavera-estate 1876.
  26. Cfr. FP 17[34] primavera-estate 1876.
  27. Cfr. FP 22[73] primavera-estate 1877.
  28. Goethe, *Diario*, 13 maggio 1780.
  29. Cfr. FP 22[45] primavera-estate 1877.
  30. Platone, *Leggi*, 803b.
  31. Cfr. FP 17[8] primavera-estate 1876, 24[25] estate 1877 (si riferisce agli aforismi 630-637).
- Cfr. anche 24[56] estate 1877.

32. Cfr. FP 21[61] primavera-estate 1877.

33. Nel *Torquato Tasso* di Goethe.

34. Cfr. FP 17[66] primavera-estate 1876.



## FRA AMICI

### *Un epilogo<sup>1</sup>*

1

È bello insieme tacere,  
Più bello insieme ridere, –  
Sotto il serico manto celeste  
Appoggiati al musco e al faggio  
Ridere con gli amici amabilmente forte  
E mostrarsi bianchi denti.

Se ho fatto bene, vogliamo tacere;  
Se ho fatto male – vogliamo ridere  
E far sempre peggio,  
Fare peggio, ridere peggio,  
Finché scenderemo nella fossa.  
Amici, sì! Deve accadere?  
Amen! E arrivederci!

2

Niente scuse! Niente perdoni!  
Concedete, voi lieti, liberi di cuore  
A questo libro irragionevole  
Orecchio e cuore e asilo!  
Credetemi, amici, non maledizione  
Mi divenne il mio sragionare!

Ciò che *io* trovo, ciò che *io* cerco –  
Fu mai scritto in qualche libro?  
Onorate in me la corporazione dei matti!  
Imparate da questo libro per matti,  
Come la ragione viene – «alla ragione!»

Dunque, amici, deve accadere? –  
Amen! E arrivederci!

1. Composta nel marzo 1882, questa poesia fu aggiunta come epilogo nella seconda edizione del 1886.

UMANO, TROPPO UMANO, II

## PREFAZIONE

### 1

Bisogna parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato* – ogni altra cosa è chiacchiera, «letteratura», mancanza di disciplina. I miei scritti parlano *solo* dei miei superamenti: dentro ci sono «io», con tutto ciò che mi fu nemico, *ego ipsissimus*, anzi addirittura, se è consentita un'espressione più superba, *ego ipsissimum*. Lo si indovina: io ho già molto – *sotto* di me... Ma ci volle sempre tempo, guarigione, lontananza, distanza, prima che in me si destasse la voglia di spellare, di sfruttare, di mettere a nudo, di «rappresentare» (o comunque lo si voglia chiamare) successivamente per la conoscenza qualcosa di vissuto e di superato, un qualsiasi fatto o fatto<sup>1</sup> proprio. In tal senso tutti i miei scritti, con un'unica, per quanto essenziale eccezione, sono da *retrodatare*<sup>2</sup> – essi parlano sempre di un «dietro di me» –: alcuni addirittura, come le prime tre *Considerazioni inattuali*, a un tempo ancora anteriore a quello in cui nacque e fu da me vissuto un libro pubblicato precedentemente (nel caso dato *La nascita della tragedia*<sup>3</sup>, come chi sappia finemente osservare e confrontare non può mancar di notare). Quella rabbiosa esplosione contro la teutomania, la compiaciuta melensaggine e l'incanaglimento linguistico del vecchio David Strauss, contenuto della prima *Inattuale*, offrì uno sfogo agli stati d'animo con cui da studente, molto tempo innanzi, mi ero trovato in mezzo alla cultura e al filisteismo culturale tedeschi (accampo pretesta alla paternità del termine oggi molto usato e abusato di «filisteo della cultura»); e ciò che dissi contro la «malattia storica», lo dissi come uno che di essa imparava lentamente, faticosamente a guarire, e che a nessun costo era disposto a rinunciare in futuro alla «storia», sol perché in passato aveva di essa sofferto. Quando poi, nella terza *Considerazione inattuale*, espressi la mia venerazione per il mio primo e unico educatore, il grande Arthur Schopenhauer – oggi la esprimerei molto più fortemente e anche più personalmente – mi trovavo, quanto alla mia persona, già nel bel mezzo della scepse e della dissoluzione moralistica, *vale a dire impegnato altrettanto nella critica che nell'approfondimento di ogni pessimismo preesistente* – e già non credevo «più a nulla», come dice il popolo, neanche a Schopenhauer. Appunto in quel tempo<sup>4</sup> nacque un piccolo scritto, poi tenuto

segreto, «Su verità e menzogna in senso extramorale». Persino il mio discorso di vittoria e di celebrazione in onore di Richard Wagner per il suo trionfo a Bayreuth nel 1876 (Bayreuth significa la vittoria più grande che un artista abbia mai riportata), un lavoro che reca in sé la più forte *apparenza* di «attualità», fu in fondo un atto di omaggio e di riconoscenza verso un brano del mio passato, verso la bonaccia più bella, ma anche più pericolosa, della mia traversata... e in realtà un distacco, un congedo. (Si ingannò forse in proposito lo stesso Richard Wagner? Non credo. Finché si ama ancora, non si dipingono certo di tali ritratti; non si «osserva» ancora, non ci si mette distanti a quel modo, come l'osservatore deve fare. «Nell'osservare c'è già una misteriosa *opposizione*, quella del guardar di contro» – è detto a pagina 46 del menzionato scritto, con un'espressione rivelatrice e melanconica, che era forse solo per poche orecchie). La serenità necessaria per *poter* parlare di lunghi anni intermedi di intima solitudine e privazione, mi venne solo col libro *Umano, troppo umano*, al quale anche questa seconda perorazione e prefazione deve essere dedicata. In esso, come libro «per spiriti liberi», spira qualcosa della quasi ilare e curiosa freddezza dello psicologo, che ancora fissa successivamente per sé e *appunta* per così dire con qualche spillo una quantità di cose dolorose, che egli ha *sotto* di sé, che egli ha *dietro* di sé: qual meraviglia se, in un lavoro così pungente e scabroso, scorre talvolta anche un po' di sangue, se nel compierlo lo psicologo ha sangue sulle dita e non sempre soltanto sulle dita?

2

Le *Opinioni e sentenze diverse*, e così anche *Il viandante e la sua ombra*, sono stati pubblicati dapprima *isolatamente*, come proseguimenti e appendici di quell'umano, troppo umano «libro per spiriti liberi» testé menzionato: insieme come continuazione e raddoppiamento di una cura mentale, cioè dell'autotrattamento *antiromantico*, quale il mio istinto, rimasto sano, si era da se stesso inventato, da se stesso prescritto, contro un temporaneo ammalarsi della forma più pericolosa di romanticismo. Si vogliano ormai, dopo sei anni di convalescenza, accogliere benevolmente gli stessi scritti *riuniti*, come secondo volume di *Umano, troppo umano*: essi insegnano forse, considerati insieme, la loro dottrina in modo più forte e più chiaro – una *dottrina di salute*, che può essere raccomandata come *disciplina voluntatis* alle nature più spirituali della generazione ora sorgente. In essi parla un pessimista che è abbastanza spesso uscito dalla sua pelle, ma che vi è sempre anche rientrato, un pessimista cioè con la buona volontà *di* pessimismo – pertanto in ogni caso non più un romantico. Come, non dovrebbe essere lecito a uno spirito, esperto nell'arte

serpentina di *cambiar pelle*, dare una lezione agli odierni pessimisti, che tutti quanti versano ancora in pericolo di romanticismo? E mostrar loro per lo meno come – *si fai?*...

3

In realtà allora era giunto il momento di *prendere congedo*: tosto ne ebbi anche la prova. Richard Wagner, in apparenza il più vittorioso, in verità un romantico disperato divenuto marcio, si abbatté improvvisamente, vinto e spezzato, ai piedi della croce cristiana... Nessun Tedesco dunque ha avuto allora per questo raccapricciante spettacolo occhi in fronte, pietà nella sua coscienza? Fui io l'unico che di esso – soffrì? Basta, per me personalmente questo inaspettato avvenimento illuminò come un lampo il luogo che avevo abbandonato – e ne ebbi anche quella paura postuma che prova chiunque sia passato inconsapevolmente attraverso un enorme pericolo. Mentre proseguivo da solo, tremavo: non passò molto e fui malato, più che malato, ossia stanco, per l'incontenibile delusione su tutto ciò che a noi uomini moderni restava per entusiasmarci, sulla forza, sul lavoro, sulla speranza, sulla giovinezza, sull'amore dappertutto *sperperati*, stanco di nausea per la femmineità, il fanatismo e l'indisciplinatezza di questo romanticismo, per tutta la bugiarderia e il rammollimento di coscienza idealistici, che avevano qui riportato ancora una volta la vittoria su uno dei più valorosi; stanco infine, e in non minore misura, perché afflitto da un sospetto inesorabile: di essere, dopo questa delusione, condannato a diffidare più profondamente, a disprezzare più profondamente, ad esser solo più profondamente che mai. Il mio *compito* – dov'era andato? Come, non sembrava ora che il mio compito si ritraesse da me e che io ormai per molto tempo non vi avrei più avuto diritto? Che fare per sopportare *questa* privazione massima? Cominciai col *vietarmi* radicalmente per principio ogni musica romantica, quest'arte equivoca, smargiassa e afosa, che priva lo spirito del suo rigore e della sua gaiezza, e fa pullulare ogni specie di nostalgia oscura e di molle brama. «*Cave musicam*» è ancora oggi il mio consiglio a tutti coloro che sono abbastanza virili da attenersi nelle cose dello spirito a ciò che è pulito; tale musica snerva, rammollisce, effemina, il suo «eterno femminino» *ci trae* – in basso!... *Contro* la musica romantica si volse allora il mio primo sospetto, la mia immediata prudenza, e se in genere speravo ancora qualcosa dalla musica, era nell'aspettativa che venisse un musicista ardito, fine, cattivo, meridionale, così esuberantemente sano *da prendere vendetta* di quella musica in una maniera immortale.

Solitario ormai e pieno di una diffidenza cattiva verso me stesso, presi in tal modo partito, non senza rovello, *contro* di me e *per* tutto ciò appunto che *mi* faceva male e *mi* riusciva duro: così ritrovai la strada verso quel valoroso pessimismo, che è l'opposto di ogni ipocrisia romantica e anche, come oggi mi vuol sembrare, la via verso «me» stesso, verso il *mio* compito. Quel nascosto ed imperioso qualcosa, per cui a lungo non troviamo un nome, finché esso si rivela da ultimo come il nostro *compito* – questo tiranno che è dentro di noi si prende una terribile rivalse per ogni tentativo che facciamo di evitarlo o di sfuggirgli, per ogni rinuncia prematura, per ogni nostro uguagliarci a coloro a cui non apparteniamo, per ogni attività quantunque pregevole, se ci storna dalla nostra cosa principale, anzi per ogni virtù stessa che voglia proteggerci contro la durezza della nostra responsabilità più peculiare. La malattia è ogni volta la risposta, quando vogliamo dubitare del nostro diritto al *nostro* compito; quando, in un punto qualsiasi, cominciamo a farci le cose troppo facili. Strano e terribile insieme! Sono i nostri *alleviamenti*, che dobbiamo scontare nel modo più duro! E se poi vogliamo tornare alla salute, non ci resta scelta: dobbiamo caricarci *più pesantemente* di quanto lo fossimo mai stati prima...

5

Allora imparai per la prima volta quel parlare da eremita, del quale si intendono solo i più taciturni e i più sofferenti. Parlai, senza testimoni o piuttosto indifferente ai testimoni, per non soffrire del silenzio, non feci che parlare di cose delle quali nulla mi importava, ma come se me ne fosse importato qualcosa, e imparai l'arte di *darmi* per sereno, oggettivo, curioso, e soprattutto per sano e maligno, – e in un malato è questo, come mi vuol sembrare, il suo «buon gusto»? Comunque a un occhio e a una simpatia più fini non sfuggirà ciò che forma forse l'attrattiva di questi scritti – il fatto che qui parla uno che soffre e rinuncia come se *non* soffrisse e *non* rinunciasse. Qui *devono* essere mantenuti l'equilibrio, la serenità, addirittura la gratitudine verso la vita, qui impera una volontà severa, fiera, costantemente desta, costantemente eccitabile, che si è posto il compito di difendere la vita *contro* il dolore e di spezzare tutte le argomentazioni che sogliono crescere come funghi velenosi dal dolore, dalla delusione, dal tedio, dall'isolamento ed altro terreno paludoso. Proprio ciò fornisce forse ai nostri pessimisti indicazioni per esaminare se stessi? – poiché fu allora che feci mia la massima: «uno che soffre *non* ha ancora diritto al pessimismo!», allora condussi con me stesso una lunga paziente campagna contro la fondamentale tendenza antiscientifica di ogni pessimismo romantico ad interpretare e a gonfiare singole esperienze personali

in giudizi generali, anzi in condanne universali... insomma, allora girai lo sguardo *intorno*. Ottimismo, allo scopo di ristabilirmi, per *poter* essere un giorno nuovamente pessimista – comprendete voi ciò? Allo stesso modo che un medico mette il suo malato in un ambiente completamente estraneo, perché sia sottratto a tutto il suo «finora», alle sue cure, ai suoi amici, alle sue lettere, ai suoi doveri, alle sue stupidaggini e ai suoi martiri della memoria, e impari a tendere le mani e i sensi verso nuovo nutrimento, nuovo sole, nuovo avvenire; così mi costrinsi, come medico e ammalato in una stessa persona, a un opposto e mai provato *clima dell'anima*, e in particolare a una divagante peregrinazione in paesi estranei, *nell'estraneità*, a una curiosità verso ogni specie di cosa estranea... Ne seguì un lungo errare, cercare, cambiare, un'avversione ad ogni fissarsi, ad ogni goffo affermare e negare; del pari una dietetica e disciplina, che volevano rendere il più facile possibile allo spirito l'andar lontano, il volare in alto, soprattutto il volar via di continuo. In realtà un *minimum* di vita, un affrancamento da tutte le brame più grossolane, un'indipendenza in mezzo a ogni sorta di sfavore esterno, insieme all'orgoglio di *riuscire* a vivere in mezzo a questo sfavore; un po' di cinismo forse, un po' di «bôte»<sup>5</sup>, ma anche certo molta felicità da grillo, vispezza da grillo, molta pace, luce, delicata follia, nascosto esaltarsi – tutto ciò produsse alla fine un grande rinvigorimento intellettuale, una crescente gioia e pienezza di salute. La vita stessa ci *ricompensa* della nostra tenace volontà di vita, di una tal lunga guerra, quale io condussi allora con me stesso contro il pessimismo della stanchezza di vivere, già per ogni sguardo attento della nostra gratitudine, che non si lascia sfuggire i doni più piccoli, delicati e fuggevoli della vita. In cambio riceviamo alla fine i suoi *grandi* doni, forse anche il più grande che essa possa dare – riceviamo di nuovo *il nostro compito*.

Sarebbe stata la mia vicenda – la storia di una malattia e di una guarigione, giacché essa mise capo a una guarigione – solo una mia vicenda personale? E proprio solo il *mio* «umano-tropo-umano»? Vorrei oggi credere il contrario; in me cresce sempre più la fiducia che i miei libri di pellegrinaggio non siano stati scritti solo per me, come fino a poco fa avevano l'aria di essere. Posso ormai, dopo sei anni di crescente fiducia, rimmetterli in viaggio per un esperimento? Posso porgerli particolarmente al cuore e all'orecchio di coloro che sono affetti da qualche «passato», e a cui resta abbastanza spirito da soffrire ancora dello *spirito* del loro passato? Ma soprattutto li porgo a voi, che durate più fatica, a voi rari, più minacciati, più spirituali, più coraggiosi, a voi che dovete essere la *coscienza* dell'anima moderna e che come tali dovete



averne la *scienza*, nei quali si raccoglie tutto ciò che oggi ci può essere di malattia, di veleno e di pericolo – di cui la sorte vuole che siate più malati di qualsiasi altro individuo, perché voi non siete «*solo* individui»... la cui consolazione è di sapere, ahimè!, e di percorrere la via verso una *nuova* salute, verso una salute di domani e di posdomani, voi predestinati, voi vittoriosi, voi superatori del tempo, voi sanissimi, voi fortissimi, voi *buoni Europei!*

7

Che, a conclusione, io riassuma ancora in una formula la mia opposizione al *pessimismo romantico*, cioè al pessimismo dei rinunciatari, dei falliti, dei vinti: c'è una volontà di tragicità e di pessimismo, che è segno in pari misura di rigore e di forza dell'intelletto (del gusto, del sentimento, della coscienza). Con questa volontà nel petto non si teme ciò che di terribile e di ambiguo è proprio di ogni esistenza; lo si ricerca persino. Dietro una tale volontà stanno il coraggio, la fierezza, il desiderio di un *grande* nemico. Questa fu la *mia* prospettiva pessimistica fin dall'inizio, una nuova prospettiva, come mi sembra? Una prospettiva che ancora oggi è nuova e strana? Fino a questo momento mi attengo saldamente ad essa, e, se mi si vuol credere, altrettanto *per* me quanto, occasionalmente almeno, *contro* di me... Volete che ciò sia prima dimostrato? Ma che cosa altrimenti sarebbe, con questa lunga prefazione – dimostrato?

*Sils-Maria, Alta Engadina, nel settembre 1886*

1. Il testo ha «*factum*» e «*fatum*».
2. L'eccezione è *Così parlò Zarathustra*.
3. GT uscì nel 1872, DS nel 1873, HL e SE nel 1874.
4. Nel 1873.
5. La botte in cui viveva Diogene, il filosofo cinico.

PARTE PRIMA

OPINIONI E SENTENZE DIVERSE

11

*Ai delusi della filosofia.* Se fino ad oggi avete creduto che la vita avesse un valore altissimo ed ora vi vedete disillusi, è questa una ragione adesso per barattarla subito al prezzo più vile?

2

*Viziati.* Ci si può viziare anche riguardo alla chiarezza delle idee: come allora diventa nauseante l'aver a che fare con le persone semioscure e nebulose, con le persone che hanno aspirazioni e presentimenti! Che effetto ridicolo e tuttavia non allegro fa il loro eterno svolazzare e cercare d'agguantare le cose senza tuttavia saper volare e afferrare!

3

*Gli innamorati della realtà.* Chi alla fine si accorge di quanto e quanto a lungo sia stato preso in giro, abbraccia per dispetto anche la realtà più brutta, sicché a questa, considerando il corso del mondo nel suo complesso, sono toccati in tutti i tempi gli innamorati di gran lunga migliori – i migliori infatti sono sempre stati quelli meglio e più a lungo ingannati.

4

*Progresso del libero pensiero.* Non si può chiarire la differenza fra il libero pensiero del passato e quello del presente meglio che ricordandosi di quel detto, per pensare ed esprimere il quale fu necessaria tutta l'intrepidezza del secolo scorso, e che tuttavia, misurato con la mentalità odierna, scade a

un'involontaria ingenuità – voglio dire il detto di Voltaire: «*croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite*».2

53

*Un peccato originale dei filosofi.* In tutti i tempi i filosofi si sono appropriati i detti di coloro che scrutano gli uomini (i moralisti) e li hanno *corrotti*, – proprio quando credevano di elevarsi in tal modo al di sopra di essi, – col prenderli in senso assoluto e col voler dimostrare come necessario ciò che dai moralisti era inteso solo come indicazione approssimativa o addirittura come verità di un decennio, particolare a un paese o a una città. Così alla base delle famose teorie di Schopenhauer del primato della volontà sull'intelletto, dell'immutabilità del carattere, della negatività del piacere – che tutte, così come egli le concepisce, sono errori – si troveranno sentenze della saggezza popolare che sono state enunciate da moralisti. Già la parola «volontà», che Schopenhauer trasformò in comune designazione di molti stati umani e con cui colmò una lacuna della lingua, con grande vantaggio per lui stesso, nel limite in cui era moralista, – dato che ora era libero di parlare della «volontà» come ne aveva parlato Pascal<sup>4</sup>, – già la «volontà» di Schopenhauer è divenuta sotto le mani del suo autore, per il furore di generalizzazione filosofica, una calamità per la scienza: giacché di questa volontà si fa una metafora poetica, quando si afferma che tutte le cose della natura hanno volontà; di essa si è infine abusato per una falsa oggettivazione, allo scopo di applicarla a ogni sorta di eccessi mistici – e tutti i filosofi alla moda ripetono e sembra sappiano con tutta esattezza che tutte le cose hanno *una* volontà, che anzi sono solo quest'una volontà (ciò che, secondo la descrizione che di questa volontà unica ed universale si fa, significa né più né meno che voler avere a tutti i costi come Dio il *diavolo sciocco*).

6

*Contro i visionari.* Il visionario nega la verità davanti a sé, il mentitore solo davanti agli altri.

7

*Avversione alla luce.* Se si spiega a qualcuno che, a rigor di termini, egli non può mai parlare di verità, ma sempre solo di verosimiglianza e di gradi di questa, si scopre di solito, con franca gioia della persona così erudita, quanto agli uomini sia più gradita l'incertezza dell'orizzonte intellettuale e come essi

in fondo alla loro anima *odino* la verità a causa della sua determinatezza. Dipende ciò dal fatto che essi hanno tutti, a loro volta, segretamente paura che si possa far cadere troppo chiaramente su di loro la luce della verità? Essi vogliono significare qualcosa, per conseguenza non si deve sapere con esattezza ciò che *sono*? O è solo l'avversione alla luce troppo chiara, a cui le loro crepuscolari e facilmente abbacinabili anime di pipistrelli non sono avvezze, sicché devono odiarla?

8

*Scetticismo di cristiani.* Pilato, con la sua domanda «che cos'è la verità?» viene ora volentieri presentato come avvocato di Cristo, per tacciare di parvenza tutto il conosciuto e il conoscibile e per innalzare la croce sullo sfondo raccapricciante del non-poter-sapere.

9

«*Legge di natura*» una parola della superstizione. Se parlate con tanto rapimento del dominio della legge nella natura, o dovete ammettere che tutte le cose naturali seguano, per un'obbedienza libera che si sottomette, la loro legge – nel qual caso voi dunque ammirate la moralità della natura – oppure vi affascina l'idea di un meccanico creatore, che ha fatto l'orologio più artistico, applicandovi come ornamento esseri vivi. Attraverso l'espressione «dominio della legge», la necessità nella natura diventa più umana e un ultimo rifugio per le fantasticherie mitologiche.

10

*Commessa alla storia.* I filosofi nebulosi e gli oscuratoli del mondo, cioè tutti i metafisici di grana grossa o fine, sono presi da dolori agli occhi, alle orecchie e ai denti, quando cominciano a sospettare che la frase: tutta la filosofia è d'ora in poi commessa alla storia, abbia la sua verità. Per i loro *dolori*, è da perdonar loro che tirino pietre e immondizie dietro a colui che così parla; in tal modo però la teoria stessa può diventare per un certo tempo sporca e meschina e perdere efficacia.

11

*Il pessimista dell'intelletto.* Chi è veramente libero nello spirito, penserà liberamente anche dello spirito e non si nasconderà certe cose orribili riguardo ad origine e tendenza di esso. Perciò forse gli altri lo diranno il peggior

avversario del libero pensiero e gli affibberanno il titolo ingiurioso e allarmante di «pessimista dell'intelletto»: avvezzi come sono a designare qualcuno non in base alla sua forza e virtù eminente, bensì in base a ciò che in lui è a loro maggiormente estraneo.

12

*Bisaccia dei metafisici.* A tutti coloro che millantano la scientificità della loro metafisica, non bisogna affatto rispondere; basta tirare il fagotto che essi tengono alquanto timorosamente nascosto dietro il dorso; se si riesce a scioglierlo, vengono alla luce, a loro rossore, i risultati di quella scientificità: un piccolo caro Domineddio, una graziosa immortalità, magari un po' di spiritismo e in ogni caso tutto un confuso ammasso di miserie da poveri peccatori e di farisaica alterigia.

13

*Danni occasionali della conoscenza.* L'utilità che la ricerca incondizionata del vero porta con sé viene continuamente dimostrata in così svariate guise, che bisogna senza esitazioni accettare con essa anche quella nocività più sottile e rara della quale taluni per causa sua devono soffrire. Non si può impedire che il chimico talvolta si avveleni e si scotti nei suoi esperimenti. Ciò che è vero del chimico, è vero anche di tutta la nostra civiltà: dal che, detto incidentalmente, risulta anche chiaramente quanto quest'ultima debba curare di procacciarsi balsami per le scottature e di tenere sempre pronti contravveleni.

14

*Necessità di filisteo.* Il filisteo crede di avere massimamente bisogno di un brandello di porpora o di un turbante di metafisica e non vuole assolutamente lasciarselo sfuggire: e tuttavia lo si troverebbe meno ridicolo senza questa bardatura.

15

*I fanatici.* Con tutto ciò che dicono a favore del loro vangelo o del loro maestro, i fanatici difendono se stessi, per quanto possano atteggiarsi a giudici (invece che a imputati), perché involontariamente e quasi in ogni momento vien loro ricordato che essi sono delle eccezioni che si devono legittimare.

*Il buono induce a vivere.* Tutte le cose buone sono forti stimolanti della vita, persino ogni buon libro che sia scritto contro la vita.

*Felicità dello storico.* «Quando sentiamo parlare i cavillosi metafisici, abitatori di un mondo dietro il mondo, noialtri sentiamo in verità di essere i “poveri di spirito”, anche però che nostro è il regno dei cieli del cambiamento, con primavera ed autunno, con inverno ed estate, e loro il mondo che è dietro il mondo – con le sue grigie, gelide e infinite nebbie ed ombre». Così parlò a se stesso uno durante una passeggiata nel sole mattutino: uno, a cui nello studio della storia si trasforma sempre di nuovo non solo la mente, ma anche il cuore, e che, a differenza dei metafisici, è felice di albergare in sé non «un’anima immortale», bensì *molte anime mortali*.<sup>5</sup>

*Tre specie di pensatori.* Ci sono sorgenti minerali scroscianti, scorrenti e stillanti; e analogamente tre specie di pensatori. Il profano li valuta in base alla massa d’acqua, il conoscitore in base al contenuto dell’acqua, ossia in base a ciò che in essi appunto *non* è acqua.

*Il quadro della vita.* Il compito di dipingere *il* quadro *della* vita, nonostante la frequenza con cui è stato posto da poeti e filosofi, è tuttavia insensato: anche dalle mani dei più grandi pensatori-pittori sono nati sempre e solo quadri e quadretti *di una* vita, cioè della loro vita – e nient’altro è neppure possibile. In ciò che diviene, un diveniente non può specchiarsi come fisso e durevole, come un «questo».

*La verità non vuole altro Dio fuor di sé.* La fede nella verità comincia col dubbio su tutte le «verità» fino allora credute.

*Su che cosa si pretende il silenzio.* Quando si parla del libero pensiero come

di una traversata estremamente pericolosa fra ghiacciai e mari gelati, coloro che non vogliono percorrere quella via si offendono, quasi che li si fosse rimproverati di irresolutezza e di ginocchia deboli. Le difficoltà che non ci sentiamo di affrontare, non devono neanche essere nominate davanti a noi.

22

*Historia in nuce.* La parodia più seria che io abbia mai sentita è questa: «in principio era l'assurdo, e l'assurdo *era*, per Dio!<sup>7</sup>, e Etto (divino) era l'assurdo».

23<sup>8</sup>

*Incurabile.* L'idealista è incorreggibile: se lo si caccia dal suo cielo, si aggiusta un ideale con l'inferno. Lo si disilluda, e – guarda un po' – non abbraccerà la delusione meno fervidamente di come appena poco prima abbracciava la speranza. In quanto la sua inclinazione è una delle grandi inclinazioni incurabili della natura umana, essa può addurre tragiche vicende e divenire più tardi oggetto di tragedie: di quelle appunto che toccano ciò che è incurabile, ineluttabile e inevitabile nel destino e nel carattere umani.

24

*L'applauso stesso come continuazione dello spettacolo.* Occhi raggianti e un benevolo sorriso sono la specie di applauso che viene tributata a tutta la grande commedia del mondo e dell'esistenza; ma nello stesso tempo una commedia nella commedia, che deve condurre gli altri spettatori al «*plaudite amici*».<sup>9</sup>

25

*Il coraggio di essere noiosi.* Chi non ha il coraggio di permettere che si trovino noiosi lui e la sua opera, certo non è uno spirito di prim'ordine, si tratti di arti o di scienze. Un burlone, che fosse eccezionalmente anche un pensatore, potrebbe, gettando uno sguardo sul mondo e sulla storia, aggiungere: «Dio non ebbe questo coraggio; egli volle fare e fece le cose tutte quante troppo interessanti».

26

*Dall'esperienza intima del pensatore.* Niente diviene all'uomo più difficile che concepire una cosa impersonalmente: voglio dire, vedere in essa appunto

una cosa e *non una persona*: anzi si può chiedere se sia per lui in genere possibile sospendere anche solo per un momento l'orologeria dell'istinto che in lui forma e crea persone. Persino coi *pensieri*, e fossero i più astratti, egli si comporta come se essi fossero individui, con cui si debba lottare, a cui ci si debba unire, che si debbano custodire, curare e nutrire. Proviamo a spiarcì e ad ascoltarci in quei minuti in cui sentiamo o troviamo una proposizione per noi nuova. Forse essa ci spiace perché si presenta così caparbia, così autoritaria; inconsciamente ci chiediamo se non possiamo schierarle al fianco come nemica una proposizione contraria, se possiamo appiopparle un «forse», un «talvolta»; persino la paroletta «probabilmente» ci dà una soddisfazione, perché spezza la tirannia personalmente fastidiosa dell'assoluto. Se invece quella nuova proposizione si presenta in forma più mite, delicatamente tollerante e umile, e cade per così dire in braccio alla contraddizione, noi tentiamo un'altra prova del nostro dispotismo: come, non possiamo venire in aiuto a questa debole creatura, carezzarla e nutrirla, darle forza e pienezza, anzi verità e finanche assolutezza? È possibile comportarci verso di essa in modo paterno o cavalleresco o pietoso? Poi ancora vediamo un giudizio qua e un giudizio là, lontani fra loro, che non si guardano, che non si muovono incontro: allora ci solletica il pensiero se qui non ci sia da combinare un matrimonio, da trarre una *conclusione*, col presentimento che, producendosi da questa conclusione un effetto, ne venga onore non solo ai due giudizi uniti in matrimonio, ma anche a colui che ha combinato il matrimonio. Ma se né per la via dell'ostinazione e della malevolenza, né per quella della benevolenza si può far nulla a quel pensiero (se lo si ritiene *vero*), allora ci si sottomette e gli si rende omaggio come a un condottiero e duca, gli si dà un seggio d'onore e non si parla di esso senza pompa e fierezza; poiché nel *suo* splendore si splende insieme ad esso. Guai a colui che lo vuole offuscare; salvo che esso non divenga un giorno pericoloso per noi stessi; allora noi, da instancabili «fabbricatori di re» (*kingmakers*) della storia dello spirito, lo cacciamo dal trono e subito vi innalziamo il suo avversario. Si consideri ciò e si proceda col pensiero ancora di un tratto: certo allora nessuno parlerà di un «istinto di conoscenza in sé e per sé»! Perché dunque l'uomo preferisce il *vero* al non vero, in questa lotta *segreta* con le persone-pensieri, in questa mediazione di matrimonio dei pensieri, che rimane per lo più nascosta, in questa fondazione di Stato dei pensieri, in questo allevamento dei pensieri come di figli, in questa assistenza ai pensieri come a poveri e a malati? Per la stessa ragione per cui egli usa *giustizia* nei rapporti con le persone reali: ora per abitudine, eredità ed educazione, *originariamente* perché il vero – come anche l'equo e il giusto – è più *utile* e procura più *onore* del non vero. Giacché nel regno del pensiero la *potenza* e la *reputazione* che siano edificate sull'errore e la menzogna non si



possono ben sostenere: il sentimento che un tale edificio potrebbe un giorno crollare è *umiliante* per la coscienza del suo architetto; egli si vergogna della fragilità del suo materiale e, poiché ritiene *se stesso più importante* del resto del mondo, vorrebbe non far niente che non fosse *più duraturo* del resto del mondo. Nel desiderio di verità, egli abbraccia la fede nell'immortalità personale, vale a dire il pensiero più superbo e caparbio che ci sia, affratellato com'è con il pensiero recondito «*pereat mundus, dum ego salvus sim*»! La sua opera è diventata per lui il suo *ego*, egli trasforma se stesso in ciò che è imperituro e che sfida tutto. È il suo smisurato orgoglio, che vuole impiegare nell'opera solo le pietre migliori e più dure, verità cioè, o ciò che egli ritiene tali. Con ragione si è chiamata in tutti i tempi la *superbia* «il vizio del sapiente» – e tuttavia, senza questo vizio pieno di forza impulsiva, le cose andrebbero male per la verità e il suo valore sulla terra. In ciò, che noi temiamo i nostri stessi pensieri, idee e parole, che però anche in essi *onoriamo* noi stessi, che involontariamente attribuiamo loro la forza di poterci ricompensare, disprezzare, lodare e biasimare, ossia in ciò, che noi ci comportiamo con loro come con libere persone spirituali, con potenze indipendenti, da pari a pari – in ciò ha la sua radice lo strano fenomeno che io ho chiamato «coscienza intellettuale». E così anche qui una cosa morale della più alta specie è fiorita da una scorzonera.

## 2710

*Gli oscurantisti.* L'essenziale nella negromanzia dell'oscurantismo non è che esso voglia oscurare le menti, bensì che voglia annerire l'immagine del mondo, *oscurare* la nostra *idea dell'esistenza*. Per far ciò esso ricorre certo al mezzo di impedire il rischiaramento degli spiriti; ma talvolta usa anche il mezzo esattamente opposto e cerca, con un estremo raffinamento dell'intelletto, di ingenerare *tedio* per i frutti di questo. I cavillosi metafisici, che preparano lo scetticismo e che col loro eccessivo acume eccitano alla diffidenza verso l'acume, sono buoni strumenti di un più sottile oscurantismo. È possibile che persino Kant possa essere adoperato a tale scopo? anzi, che egli, secondo la sua stessa famigerata dichiarazione, *abbia voluto*, almeno temporaneamente, qualcosa di siffatto: aprire la strada alla *fede*, avendo mostrato al *sapere* i suoi limiti? Ma in realtà ciò non è riuscito, né a lui né ai suoi successori sui sentieri di lupo e di volpe di questo oscurantismo estremamente raffinato e pericoloso, anzi dell'oscurantismo più pericoloso: giacché qui la negromanzia appare in un involucri di luce.

*Con quale specie di filosofia l'arte si rovina.* Quando le nebbie di una filosofia metafisico-mistica riescono a rendere *imperscrutabili* tutti i fenomeni estetici, ne segue allora che essi non siano *neanche valutabili* fra di loro, perché i fenomeni singoli divengono inesplicabili. Ma se, a scopo di valutazione, non si può neanche più confrontarli fra loro, si produce alla fine una totale *assenza di critica*, una cieca passività, ma da ciò di nuovo una continua diminuzione del *godimento* dell'arte (che si differenzia dalla rozza soddisfazione di un bisogno solo per un gustare e un distinguere altamente affinati). Ma quanto più scema il godimento, tanto più il bisogno artistico si trasforma e ritorna alla comune fame, a cui poi l'artista cerca di ovviare con un nutrimento sempre più grossolano.

29

*Nel Getsemani.* La cosa più dolorosa che il pensatore possa dire agli artisti suona così: «Non potete dunque per un'ora *vegliare con me*»<sup>11</sup>.

30

*Al telaio.* Contro i pochi che provano gioia a sciogliere il nodo delle cose e a disfarne l'ordito, molti (come ad esempio tutti gli artisti e le donne) lavorano a legarlo sempre di nuovo e a imbrogliarlo, in modo da trasformare il compreso nell'incompreso, possibilmente nell'incomprensibile. Qualunque cosa ne risulti – ciò che è stato intessuto o annodato, è destinato ad avere sempre un aspetto alquanto sudicio, perché è stato lavorato e tirato da troppe mani.

31<sup>12</sup>

*Nel deserto della scienza.* All'uomo scientifico appaiono, nelle sue modeste e faticose peregrinazioni, che molto spesso son destinate ad essere viaggi nel deserto, quegli splendidi fenomeni atmosferici che si chiamano «sistemi filosofici»: con magica forza d'illusione essi mostrano vicina la soluzione di tutti gli enigmi e la più fresca bevanda della vera acqua di vita; il cuore si abbandona a questo godimento, e l'affaticato tocca già quasi con le labbra la meta di ogni scientifica perseveranza e sofferenza, sicché si spinge avanti come involontariamente. Altre nature comunque si fermano, come stordite dalla bella illusione: il deserto le inghiotte, per la scienza esse sono morte. Altre nature ancora, che hanno già spesso sperimentato quelle consolazioni soggettive, sono prese da un estremo malumore e maledicono il gusto di sale che quei fenomeni lasciano in bocca e da cui si sviluppa una sete rabbiosa –

senza che con ciò ci si sia accostati anche solo di un passo a una qualsiasi sorgente.

*La pretesa «realità reale».* Nel descrivere le singole professioni, come ad esempio quella del condottiero, del tessitore di seta, del marinaio, il poeta si atteggia come se queste cose egli le conoscesse a fondo e fosse *uno che sa*; anzi, nello spiegare le azioni e le sorti umane, si comporta come se fosse stato presente quando fu finita di tramare la ragnatela del mondo; in questo senso è anche lui un impostore. Egli inganna per la verità tutte *persone che non sanno* – e perciò la cosa gli riesce: queste ultime gli tributano lode per il suo genuino e profondo sapere e lo spingono infine all'illusione di sapere le cose realmente così bene, come ognuno di quelli che le conoscono e le eseguono, anzi come lo stesso gran ragno del mondo. Da ultimo dunque l'impostore diviene sincero e crede nella propria veracità. Gli uomini sensibili infatti gli dicono addirittura in faccia che egli possiede la *superiore* verità e veracità – accade infatti che essi si stanchino della realtà, e prendano il sogno poetico come una benefica ricreazione e notte per la mente e il cuore. Ciò che questo sogno mostra, sembra loro avere più *valore*, perché, come s'è detto, lo sentono come più benefico; e sempre gli uomini hanno creduto che ciò che sembra avere più valore sia più vero, più reale. I poeti, che sono *consaci* di questa potenza, mirano deliberatamente a diffamare e a trasformare ciò che di solito vien detto realtà in qualcosa di insicuro, di apparente, di non autentico, in cosa piena di peccato, di dolore e di inganno; sfruttano tutti i dubbi sui confini della conoscenza, tutti gli eccessi scettici, per drappeggiare le cose nei veli dell'incertezza: affinché poi, dopo questo offuscamento, senza esitazione alcuna si intenda il magico incantesimo che essi esercitano sulle anime come la via alla «verità vera», alla «realità reale».

*Voler essere giusti e voler essere giudici.* Schopenhauer, la cui grande conoscenza dell'umano e del troppo umano, il cui originario senso dei fatti sono stati non poco pregiudicati dal variegato manto di leopardo della sua metafisica (che bisogna prima toglierli, per scoprirvi sotto un vero genio moralista) – Schopenhauer fa quella eccellente distinzione, con cui è destinato ad avere più ragione di quanto in realtà egli abbia potuto concedere a se stesso: «la visione della rigorosa necessità delle azioni umane è la linea di confine che separa le menti *filosofiche* dalle *altre*». Contro questa potente visione, a cui

rimase talvolta aperto, egli operava in se stesso per quel pregiudizio che aveva ancora in comune con gli uomini morali (*non* con i moralisti) e che egli esprime in tutta innocenza e fede così: «l'ultima e vera spiegazione dell'intima essenza dell'insieme delle cose dev'essere per necessità strettamente connessa con la spiegazione del significato etico dell'agire umano» – ciò che appunto non è affatto «necessario», anzi da quella proposizione circa la necessità rigorosa delle azioni umane, vale a dire dell'assoluta dipendenza e irresponsabilità della volontà, viene appunto negato. Le menti filosofiche si distingueranno dunque dalle altre per il fatto di non credere al significato metafisico della morale: e ciò potrebbe aprire fra loro un abisso, della cui profondità e insormontabilità il tanto deplorato abisso fra le persone «cólte» e quelle «incólte», quale oggi esiste, dà appena un'idea. Certo bisognerà riconoscere l'inanità di più d'una scappatoia, che le «menti filosofiche», come Schopenhauer stesso, si son lasciata aperta: *nessuna* conduce all'aperto, all'aria della volontà libera; *ciascuna*, per la quale si è finora cercato di sfuggire, ha finito per mostrare sempre il bronzo bagliore del muro del fato: noi *siamo* nella prigione, liberi possiamo solo *sognarci*, non *farci*. Che questa conoscenza non si possa più a lungo contrastare, lo dimostrano le disperate e incredibili posizioni e contorsioni di coloro che contro di essa scatenano i loro attacchi e con essa continuano la lotta. Essi oggi ragionano pressappoco così: «dunque nessun uomo è responsabile? Eppure tutto è pieno di colpa e di senso di colpa! Ma qualcuno deve pur essere il peccatore: se è impossibile e non più consentito accusare e giudicare il singolo, la povera onda nel necessario gioco di onde del divenire – ebbene: sia il gioco d'onde stesso, il divenire, il peccatore; qui c'è la volontà libera, qui si può accusare, condannare, spiare e peccare: sia *Dio il peccatore e l'uomo il suo redentore*: sia la storia del mondo colpa, autocondanna e suicidio; diventi il malfattore il suo stesso giudice, il giudice il suo stesso carnefice». Questo *cristianesimo messo a testa in giù* – e che altro è se no? – è *Xultimo* assalto di scherma nella lotta fra la teoria della moralità assoluta e quella dell'assoluta mancanza di libertà: raccapricciante, se fosse qualcosa di *più* di una *smorfia logica*, di un versaccio del pensiero soccombente -come lo spasimo di morte del cuore disperato e assetato di salvezza, a cui la follia sussurra: «Vedi, tu sei l'agnello che porta il peccato di Dio». L'errore non si annida solo nel sentimento «io sono responsabile», ma anche in quella proposizione contraria «io non lo sono, ma qualcuno deve pur esserlo». Questo appunto non è vero: il filosofo deve dunque dire, come Cristo, «non giudicate!», e l'ultima differenza fra le menti filosofiche e le altre sarà questa, che le prime vogliono *essere giuste*, le altre vogliono *essere giudici*.

*Sacrificio.* Voi credete che la caratteristica dell'azione morale sia il sacrificio? Riflettete tuttavia se non ci sia sacrificio in *ogni* azione che venga compiuta con meditazione, nella peggiore come nella migliore.

35

*Contro i censori della moralità.* Bisogna conoscere il meglio e il peggio di cui un uomo è capace nel concepire e nell'eseguire, per giudicare quanto sia forte la sua natura morale e fino a che punto sia divenuta tale. Ma venire a sapere la prima cosa è impossibile.

36

*Dente di serpente.* Se abbiamo o no un dente di serpente, non lo sappiamo se prima qualcuno non ci abbia messo il tallone addosso. Una moglie o una madre direbbero: se prima qualcuno non abbia messo il tallone addosso al nostro caro, al nostro bimbo. Il nostro carattere viene determinato dalla mancanza di certe esperienze ancor più che da ciò che sperimentiamo.

37

*L'inganno nell'amore.* Si dimenticano molte cose del proprio passato e le si scaccia di proposito dalla mente: cioè si vuole che la nostra immagine, che irraggia dal passato verso di noi, ci inganni, lusinghi la nostra presunzione – noi lavoriamo continuamente a questo inganno di noi stessi. E ora credete voi, che tanto parlate e decantate l'«obliar se stessi nell'amore», lo «sciogliersi dell'io nell'altra persona», che ciò sarebbe qualcosa di sostanzialmente diverso? Dunque si infrange lo specchio, ci si immagina in un'altra persona che si ammira, e si gode poi la nuova immagine del proprio io, anche se la si chiama col nome dell'altra persona – e tutto questo procedimento *non* sarebbe inganno di sé, *non* sarebbe egoismo, gente strana! Io penso che coloro che nascondono qualcosa di sé *a se stessi* e coloro che a se stessi si nascondono come tutto, sono uguali in ciò, che commettono un *furto* nella camera del tesoro della conoscenza: dal che risulta contro quale reato ci metta in guardia il detto: «conosci te stesso».

38

*A chi nega la propria vanità.* Chi nega la vanità in sé la possiede di solito in forma così brutale, da chiudere istintivamente gli occhi di fronte ad essa, per non doversi disprezzare.

*Perché gli stupidi diventano così spesso cattivi.* Alle obiezioni dell'avversario, contro le quali il nostro cervello si sente troppo debole, risponde il nostro cuore, facendo apparire sospetti i motivi delle sue obiezioni.

*L'arte delle eccezioni morali.* A un'arte che mostri ed esalti i casi eccezionali della morale – là dove il buono diventa cattivo e l'ingiusto giusto – si deve dare ascolto solo di rado: così come di tanto in tanto si compra qualcosa dagli Zingari, tuttavia con la paura che essi sottraggano molto più di quel che è il guadagno della compera.

*prendere e non prendere i veleni.* L'unico argomento decisivo che in tutti i tempi ha trattenuto gli uomini dal bere un veleno, non è stato che esso uccideva, bensì che esso aveva cattivo sapore.

*Il mondo senza sentimenti di colpa.* Se venissero compiute soltanto quelle azioni che non producono una cattiva coscienza, il mondo umano apparirebbe pur sempre cattivo e furfantesco quanto basta; ma non così malaticcio e miserabile come ora. In tutti i tempi vissero abbastanza cattivi *senza* coscienza; e a molti buoni e valenti manca il senso di gioia della buona coscienza.

*I coscienziosi.* È più comodo seguire la propria coscienza che la propria ragione: perché la prima è in sé una scusa e un conforto per ogni insuccesso; perciò ci sono ancora tanti coscienziosi contro così pochi ragionevoli.

*Mezzi opposti per prevenire l'amarezza.* A un temperamento è utile poter sfogare a parole il proprio dispiacere: parlando si raddolcisce. Un altro temperamento giunge solo parlando alla sua piena amarezza: ad esso è più consigliabile ingoiare qualcosa; la violenza che uomini di tal specie usano a se stessi davanti a nemici o a superiori, migliora il loro carattere e impedisce che

esso diventi troppo aspro e acido.

45

*Non prendere troppo gravemente.* Impiagarsi per decubito è spiacevole, ma non è una prova contro la bontà della cura, dalla quale si fu determinati a mettersi a letto. Gli uomini che hanno vissuto a lungo fuori di sé e che alla fine si sono vólti alla vita filosofica che si svolge entro i confini della loro interiorità, sanno che c'è anche un impiagarsi del sentimento e dello spirito. Questo non è dunque un argomento contro la maniera di vita scelta nel suo complesso, solo rende necessarie alcune piccole eccezioni e apparenti ricadute.

46

*La «cosa in sé» umana.* La cosa più vulnerabile e tuttavia più invincibile è la vanità umana: anzi, con le ferite la sua forza cresce e può divenire alla fine gigantesca.

47

*La farsa di molte persone laboriose.* Con un eccesso di sforzo esse si procurano tempo libero e dopo non sanno farsene altro che contare le ore finché non siano trascorse.

48

*Aver molta gioia.* Chi ha molta gioia, dev'essere un brav'uomo: ma forse non è il più intelligente, benché raggiunga proprio ciò che il più intelligente con tutta la sua intelligenza cerca di raggiungere.

49<sup>14</sup>

*Nello specchio della natura.* Non è un uomo piuttosto esattamente descritto, quando si è detto che va volentieri fra i gialli e alti campi di grano; che preferisce a tutti gli altri i colori del bosco e dei fiori nell'autunno morente e ingiallito, perché accennano a qualcosa di più bello di quanto alla natura sia mai riuscito; che sotto i grandi noci dalle foglie grasse si sente a casa sua come fra parenti di sangue; che sui monti la sua gioia più grande è di incontrare quei piccoli laghi nascosti, da cui sembra che la solitudine stessa lo guardi coi suoi occhi; che ama quella grigia pace del nebbioso crepuscolo, che nelle serate d'autunno e di primo inverno striscia fino alle finestre e avvolge come con

tende di velluto ogni rumore inanimato; che sente, e dall'infanzia venera, le ruvide pietre come testimoni del passato assetati di parola; e, infine, che il mare con la sua mobile pelle di serpente e la sua belluina bellezza gli è e gli rimane estraneo? Sì, *qualcosa* di quest'uomo è certo con ciò descritto, ma lo specchio della natura non dice niente del fatto che lo stesso uomo, con tutta la sua idillica sensibilità (e nemmeno «malgrado essa»), potrebbe essere piuttosto povero d'amore, spilorcio e presuntuoso. Orazio, che di tali cose si intendeva, ha posto il più delicato sentimento della vita campestre in bocca e nell'anima di un *usuraio* romano, nel celebre «*beatus Me qui procul negotiis*»<sup>15</sup>.

50

*Potenza senza vittorie.* La conoscenza più forte (quella dell'assoluta mancanza di libertà della volontà umana) è tuttavia la più povera di successi: perché essa ha sempre l'avversario più forte, la vanità umana.

51

*Piacere ed errore.* L'uno si rende benefico ai suoi amici involontariamente, comunicando il proprio essere; l'altro volontariamente, compiendo certe azioni. Benché la prima cosa *passi* per superiore, tuttavia solo la seconda è collegata con la buona coscienza e il piacere – cioè col piacere della santità delle opere, che riposa sulla fede nella volontarietà del nostro far bene e far male, cioè su un errore.

52

*È stolto far torto.* Il proprio torto, quello che abbiamo arrecato, è molto più pesante da portare dell'altrui, quello che ci è stato arrecato (non precisamente per ragioni morali, beninteso); chi lo fa è propriamente sempre colui che soffre, *nel caso* cioè in cui sia accessibile o ai rimorsi o all'idea che, con la sua azione, egli ha armato la società contro di sé e si è isolato. Perciò bisognerebbe guardarsi – se non altro per amore della propria felicità intima, cioè per non perdere il proprio benessere, prescindendo completamente da tutto ciò che la ragione e la morale comandano – dal far torti ancor più che dal subir torti; quest'ultima cosa ha infatti il conforto della buona coscienza, della speranza della vendetta, della compassione e del consenso dei giusti, anzi dell'intera società, la quale ha paura di chi fa il male. Non pochi sono abili in quella sconcia arte di raggirare se stessi, consistente nello spacciare ogni torto proprio per uno altrui ad essi arrecato e di riservarsi, a scusante di ciò che essi stessi



hanno fatto, il diritto eccezionale della legittima difesa: per portare in questo modo molto più facilmente il loro peso.

53

*Invidia con o senza bocca.* L'invidia comune suole strepitare non appena la gallina invidiata ha deposto un uovo, essa in tal modo si sfoga e diventa più mite. Ma c'è un'altra invidia ancora più profonda: essa si fa in tal caso silenziosa come una tomba e, desiderando che ora ogni bocca venga sigillata, diviene sempre più furiosa per il fatto che proprio questo non avvenga. L'invidia silenziosa cresce nel silenzio.

54

*La collera come spia.* La collera svuota l'anima, portandone alla luce ogni sedimento. Perciò, quando non ci si sa procurare chiarezza in altro modo, bisogna saper fare andare in collera quelli che ci attorniano, i nostri sostenitori e avversari, per venire a sapere tutto ciò che nel loro fondo accade e viene pensato contro di noi.

55

*Moralmente più difficile dell'attacco, la difesa.* Il vero, eroico virtuosismo di un uomo buono non consiste nell'attaccare la causa continuando ad amare la persona, bensì nell'arte molto più difficile di *difendere* la *propria* causa senza amareggiare e voler amareggiare il cuore alla persona che *attacca*. La spada dell'attacco è schietta e larga, quella della difesa termina di solito in un ago.

56

*Sincero contro la sincerità.* L'ultima cosa che può venire in mente a chi in pubblico è sincero verso se stesso è di darsi delle arie per questa sincerità; infatti sa fin troppo bene perché è sincero – per lo stesso motivo per cui un altro preferisce l'apparenza e la dissimulazione.

57

*Carboni ardenti.* L'ammucchiare carboni ardenti in testa a un altro, facendolo arrossire con la propria bontà<sup>16</sup>, viene di solito frainteso e non serve a niente, perché l'altro si sa anch'egli in possesso del buon diritto e ha pensato anche da parte sua ad ammucchiare carboni.

*Libri pericolosi.* Uno dice: «lo vedo da me stesso: questo libro è dannoso». Ma aspetti e forse un giorno ammetterà che quel libro gli ha reso un grande servizio, in quanto ha fatto affiorare e ha reso visibile la malattia nascosta del suo cuore. Le mutate opinioni non mutano (o mutano molto poco) il carattere di un uomo, ben però illuminano certi aspetti della costellazione della sua personalità che finora, in un'altra costellazione di opinioni, erano rimasti oscuri e inconoscibili.

*Compassione finta.* Si finge compassione quando si vuol *apparire* al di sopra del sentimento dell'inimicizia; ma di solito vanamente. E quando ci se ne accorge cresce fortemente proprio quel sentimento ostile.

*Spesso riconciliatrice l'aperta contraddizione.* Nel momento in cui uno dà pubblicamente a conoscere la propria differenza d'opinioni riguardo alla dottrina di un famoso capopartito o teorico, tutti credono che egli debba avercela con quello. Invece talvolta egli cessa proprio allora di avercela con lui: osa collocarsi accanto a lui ed è libero dal tormento della gelosia inespressa.

*Veder brillare la propria luce.* Nello stato di oscuramento prodotto dall'avvilimento, dalla malattia e dalla colpa, ci fa piacere vedere che per gli altri splendiamo ancora e che essi scorgono in noi il chiaro disco lunare. Per questa via indiretta partecipiamo anche noi alla nostra capacità di *illuminare*.

*Gioia per la gioia altrui.* Il serpente che ci morsica vuol farci male, quindi se ne rallegra; anche l'animale più basso può raffigurarsi il *dolore* altrui. Ma raffigurarsi la gioia altrui e rallegrarsi di essa, è il più alto privilegio degli animali superiori, e, anche fra questi, è accessibile solo agli esemplari più eletti – cioè un raro *humanum*: sicché ci sono stati filosofi che hanno negato la possibilità di provar gioia per la gioia altrui.

*Gravidanza postuma.* Coloro che sono giunti alle loro opere ed azioni senza sapere come, se ne mostrano poi di solito tanto più gravi, come per provare posticipatamente che quelle sono creature loro e non del caso.

64

*Duri di cuore per vanità.* Come la giustizia è tanto spesso il manto per coprire la debolezza, così uomini che pensano equamente, ma che sono deboli, si mettono talvolta per ambizione a dissimulare e si comportano in modo chiaramente ingiusto e duro, per dare l'impressione della forza.

65

*Umiliazione.* Se uno trova in un sacco di vantaggio donatogli anche solo un granello di umiliazione, fa cattivo viso a buon gioco.

66

*Erostratismo estremo.* Potrebbero esserci Erostrati che brucerebbero lo stesso tempio in cui sono venerate le loro immagini<sup>17</sup>.

67

*Il mondo dei diminutivi.* La circostanza che tutto ciò che è debole e bisognoso d'aiuto parla al cuore, comporta per noi l'abitudine a designare con diminutivi e termini attenuati tutto ciò che parla al nostro cuore – cioè a renderlo debole e bisognoso d'aiuto per il nostro sentimento.

68

*Cattiva qualità della compassione.* La compassione ha come compagna una particolare impudenza, perché, mentre ad ogni costo vuole aiutare, non si preoccupa né dei mezzi di guarigione, né della specie e causa della malattia, e ciancia disinvoltamente della salute e della reputazione del suo paziente.

69

*Indiscrezione.* Esiste anche un'indiscrezione verso le opere; e accompagnarsi già da giovani, Imitandole, alle opere più illustri di tutti i tempi, con la confidenza del tu per tu, dimostra una totale mancanza di pudore. Altri sono indiscreti solo per ignoranza: essi non sanno con chi hanno

a che fare – cos: non di rado giovani e vecchi filologi nei rapporti con le opere dei Greci.

70<sup>18</sup>

*La volontà si vergogna dell'intelletto.* Con tutta freddezza facciamo progetti ragionevoli contro le nostre passioni; poi però commettiamo contro di essi gli errori più grossolani, perché spesso, nel momento in cui bisognerebbe attuare il proposito, ci vergogniamo di quella freddezza e ponderazione con cui lo abbiamo formato. E così si fa allora proprio ciò che è irragionevole, per quella specie di ostinata magnanimità che ogni passione porta con sé.

71

*Perché gli scettici della morale dispiacciono.* Chi dà molto peso e importanza alla propria morale, prova sdegno per coloro che nel campo della morale sono scettici; perché là dove egli profonde tutta la sua forza, bisogna stupire, non indagare e dubitare. Poi ci sono nature il cui *ultimo* resto di moralità è rappresentato proprio dalla fede nella morale; esse si comportano allo stesso modo verso gli scettici e, se possibile, ancor più appassionatamente.

72

*Timidezza.* Tutti i moralisti sono timidi, perché sanno che vengono scambiati per spie o traditori, non appena si nota in essi la loro inclinazione. Inoltre sono in genere consapevoli di essere inefficienti nel Pagire; giacché nel bel mezzo dell'opera i motivi del loro fare quasi distolgono dall'opera la loro attenzione.

73

*Un pericolo per la moralità generale.* Uomini che sono insieme nobili e onesti riescono a divinizzare ogni diavoleria che la loro onestà covi e a fermare per qualche tempo la bilancia del giudizio morale.

74

*L'errore più amaro.* È cosa che offende irreconciliabilmente lo scoprire che, là dove si era convinti di essere amati, si era considerati solo come suppellettili e ornamenti di camera, con cui il padrone di casa poteva sfogare con gli ospiti la sua vanità.

*Amore e dualità.* Che altro è l'amore se non comprendere e gioire che un altro viva, agisca e senta in maniera diversa e opposta alla nostra? Per poter superare i contrasti con la gioia, l'amore non li deve sopprimere né negare. Perfino l'amore di sé contiene come presupposto la non mescolabile dualità (o pluralità) in una stessa persona.

*Interpretare il sogno.* Su ciò che talvolta nella veglia non si sa e non si sente esattamente – se verso una persona si ha una buona o una cattiva coscienza – istruisce in modo del tutto inequivocabile il sogno.

*Dissolutezza.* La madre della dissolutezza non è la gioia, bensì la mancanza di gioia.

*Punire e premiare.* Nessuno accusa senza avere il pensiero recondito della punizione e della vendetta – anche quando si accusa la propria sorte, anzi se stessi. Ogni lamentarsi è accusare, ogni allietarsi è lodare: che facciamo l'una o l'altra cosa, ne rendiamo sempre responsabile qualcuno.

*Due volte ingiusti.* Talvolta promoviamo la verità con una doppia ingiustizia, cioè quando vediamo e presentiamo i due lati di una cosa, che non siamo in grado di vedere insieme, l'uno dopo l'altro, ma in modo da misconoscere e negare ogni volta l'altro lato, nell'illusione che ciò che vediamo sia tutta la verità.

*Sfiducia.* La sfiducia in se stessi non se ne va sempre insicura e timida, talvolta al contrario è come pazza di furore: si è ubriacata per non tremare.

*Filosofia del parvenu.* Se un giorno si vuol essere una persona, bisogna tenere in onore anche la propria ombra.

82

*Saper lavarsi bene.* Bisogna imparare a uscire più puliti da circostanze sporche, e a lavarsi, quando è necessario, anche con acqua sporca.

83

*Lasciarsi andare.* Quanto più uno si lascia andare, tanto meno lo lasciano andare gli altri.

84

*Il briccone innocente.* C'è una via lento e graduale verso il vizio e la furfanteria di ogni genere. Alla fine di essa gli sciami di insetti della cattiva coscienza hanno completamente abbandonato colui che la percorre, ed egli se ne va, benché perfetto scellerato, tuttavia nell'innocenza.

85

*Far progetti.* Il far progetti e il formar propositi porta con sé molti buoni sentimenti; chi avesse la forza di essere per tutta la sua vita nient'altro che un fabbricatore di progetti, sarebbe un uomo molto felice. Ma costui dovrebbe talvolta riposarsi di questa attività, attuando un disegno – e allora verrebbero il dispiacere e il disincanto.

86

*Con che cosa vediamo l'ideale.* Chiunque abbia una capacità in grado eminente, si ostina in essa e non sa guardare liberamente al di là. Se non avesse sotto altri rispetti la sua buona parte di imperfezione, egli, proprio a causa di quella sua virtù, non potrebbe giungere alla libertà intellettuale e morale. Le nostre manchevolezze sono gli occhi con cui vediamo l'ideale.

87

*ha lode insincera.* La lode insincera lascia dietro di sé assai più rimorsi del biasimo insincero, probabilmente solo perché, con l'eccessivo lodare, abbiamo compromesso il nostro giudizio molto più che con un eccessivo e persino

ingiusto biasimare.

88

*Come si muoia è indifferente.* Certamente tutto il modo in cui un uomo pensa alla morte nella pienezza della sua vita e nel fiore della sua forza, parla e testimonia molto su quel che si chiama il suo carattere; ma l'ora stessa del morire, il suo contegno sul letto di morte, è al riguardo quasi indifferente. L'esaurirsi della vita che si ritrae, particolarmente quando muoiono persone vecchie, l'irregolare o insufficiente alimentazione del cervello durante questo tempo estremo, talvolta la grande violenza del dolore, ciò che di non provato e di nuovo ha l'intera condizione e fin troppo spesso l'assalto e il ritorno di impressioni e paure superstiziose, come se dal morire dipendesse molto e si valicassero quei ponti della specie più raccapricciante – tutto ciò non *permette* di utilizzare il morire come testimonianza sul vivo. Neanche è vero che il morente sarebbe in genere *più sincero* del vivo: al contrario, quasi tutti vengono indotti dal contegno solenne di quelli che stanno intorno, e dai torrenti di lagrime e di sentimento trattenuti o versati, a una commedia della vanità ora consapevole ora inconsapevole. La serietà con cui ogni morente viene trattato è stata certo, per più di un povero diavolo disprezzato, il più bel godimento di tutta la sua vita e una specie di indennizzo e risarcimento parziale per molte privazioni.

89

*Il costume e la sua vittima.* L'origine del costume è da riportare a due pensieri: «la comunità è più importante dell'individuo» e «il vantaggio durevole è da preferire a quello temporaneo»; di qui risulta la conclusione che il vantaggio durevole della comunità è da anteporre incondizionatamente al vantaggio dell'individuo, specialmente al suo benessere momentaneo, ma anche al suo vantaggio durevole e persino alla sua vita. Anche se l'individuo, per un'istituzione che giova alla comunità, soffre, per essa intristisce, a causa di essa si rovina – bisogna che il costume venga conservato, che il sacrificio venga consumato. Un tal modo di pensare *nasce* però solo in coloro che *non* sono la vittima; perché quest'ultima fa valere nel suo caso la possibilità che l'individuo sia più importante dei molti, come anche che il godimento presente, l'attimo di paradiso sia forse da stimare più altamente di un piatto perdurare di stati senza dolori o di benessere. Ma la filosofia della vittima si fa sentire sempre troppo tardi, e così si persevera nel costume e nella *moralità*<sup>19</sup>: la quale è appunto solo il sentimento per tutto l'insieme dei costumi fra cui si vive e in

cui si è stati educati – educati cioè non come singoli, ma come membri di un tutto, come cifre di una maggioranza. Così avviene costantemente che, per mezzo della sua moralità, l'individuo metta se stesso *in minoranza*.

9020

*Il bene e la buona coscienza.* Credete voi che tutte le cose buone abbiano avuto in tutti i tempi una buona coscienza? La scienza, ossia certamente qualcosa di molto buono, è entrata nel mondo senza di essa, e del tutto priva di ogni *pathos*, piuttosto clandestinamente, per vie traverse, avanzando col capo velato o mascherato, simile a una delinquente e sempre almeno col *sentimento* di una contrabbandiera. La buona coscienza ha la cattiva coscienza come primo grado – non come contrapposto, giacché ogni cosa buona è stata una volta nuova, per conseguenza inusitata, contro il costume, *immorale*<sup>21</sup> e ha roso il cuore come un verme al fortunato inventore.

91

*Il successo santifica le intenzioni.* Non si tema di percorrere la via che conduce a una virtù, anche quando ci si renda chiaramente conto che i motivi che spingono ad essa non sono nient'altro che egoismo -cioè utilità, piacere personale, paura, preoccupazione per la salute, la reputazione o la gloria. Si dicono questi motivi ignobili e interessati; bene, ma se essi ci stimolano a una virtù, come per esempio alla rinuncia, alla fedeltà verso il dovere, all'ordine, alla parsimonia, alla misura e all'equilibrio, li si segua pure, comunque suonino i loro aggettivi! Se infatti si perviene a ciò a cui essi chiamano, la virtù *raggiunta*, grazie all'aria pura che fa respirare e al bel senso di benessere spirituale che comunica, *nobilita* costantemente gli ulteriori motivi del nostro agire, e noi compiamo più tardi le stesse azioni non più per gli stessi grossolani motivi che ci inducevano a compierle prima. L'educazione deve perciò *inculcare* le virtù meglio che può, a seconda della natura dell'allievo: la virtù stessa, come aria di sole e d'estate dell'anima, compirà poi in lui la sua opera, aggiungendo maturità e dolcezza.

92

*Cristomani non cristiani.* Questo sarebbe dunque il vostro cristianesimo! Per far *adirare* gli uomini, lodate «Dio e i suoi santi»; e di nuovo, quando volete *lodare* gli uomini, spingete la cosa al punto che Dio e i suoi santi si debbono adirare. Io vorrei che imparaste almeno le maniere cristiane, dal



momento che tanto mancate della delicatezza di cuore cristiana.

93

*Impressione di natura dei pii e degli empi.* Un uomo molto pio deve essere per noi oggetto di venerazione: ma altrettanto deve esserlo un empio totale, sincero, radicale. Se con gli uomini di quest'ultima specie si è come in vicinanza dell'alta montagna, dove hanno origine i corsi d'acqua più possenti, con gli altri si è come fra alberi ricchi di linfe, ombrosi e tranquilli.

9422

*Assassina giudiziari.* I due più grandi assassini giudiziari della storia del mondo sono, per parlare senza ambagi, velati e ben velati suicidi. In entrambi i casi *si volle* morire; in entrambi i casi ci si fece piantare dalla mano dell'ingiustizia umana la spada nel petto.

9523

«*Amore*». L'artificio più fine che il cristianesimo ha in più, rispetto alle altre religioni, è una parola: esso parlò di *amore*. Così diventò la religione *lyrica* (mentre nelle altre sue due creazioni il semitismo ha donato al mondo religioni eroico-epiche). C'è nella parola amore qualcosa di così ambiguo ed eccitante, qualcosa che parla tanto al ricordo e alla speranza, che anche l'intelligenza più bassa e il cuore più freddo sentono qualcosa dello scintillio di questa parola. La donna più pratica e l'uomo più volgare pensano per essa ai momenti relativamente più disinteressati di tutta la loro vita, anche quando Eros ha fatto con loro soltanto un volo basso; e quelle innumerevoli persone che *sentono la mancanza* dell'amore, di genitori o figli o amanti, e specialmente gli uomini della sessualità sublimata, hanno fatto nel cristianesimo la loro scoperta.

9624

*Il cristianesimo adempiuto.* Anche nel cristianesimo c'è un modo di pensare epicureo, procedente dal pensiero che Dio possa esigere dall'uomo, sua creatura ed immagine, solo ciò che a lui sia *possibile* adempiere, che cioè la virtù e la perfezione cristiane siano raggiungibili e spesso raggiunte. Ora la *credenza* per esempio di *amare* i propri nemici – anche quand'essa è credenza, immaginazione e nient'affatto una realtà psicologica (cioè non un amore) – rende assolutamente *felici* fintantoché è creduta veramente (perché? su ciò

certo lo psicologo e il cristiano la penseranno diversamente). E così la *vita terrena* potrebbe, con la credenza, voglio dire con l'immaginazione di soddisfare non solo quella pretesa di amare i propri nemici, ma anche tutte le altre esigenze cristiane, e di essersi appropriata e incorporata la perfezione divina secondo il comandamento «siate perfetti come è perfetto il padre vostro che è nei cieli», diventare effettivamente una *vita beata*. L'errore può dunque trasformare in verità la *promessa* di Cristo.

*Del futuro del cristianesimo.* Sullo sparire del cristianesimo e sulla questione in quali paesi esso cederà più lentamente, ci si può permettere una supposizione, se si considera per quali *motivi* e *dove* il protestantesimo si propagò così impetuosamente. Come si sa, esso promise di fornire molto più a buon mercato le stesse cose che forniva la vecchia Chiesa, ossia senza costosi uffici per i morti, pellegrinaggi, sfarzo e sontuosità di preti; si diffuse specialmente nelle nazioni nordiche, che non erano radicate nel simbolismo e nel gusto delle forme della vecchia Chiesa così profondamente come quelle del sud: in queste continuava infatti a vivere nel cristianesimo il molto più potente paganesimo religioso, mentre nel nord il cristianesimo aveva significato un contrasto e una rottura con le antiche tradizioni nazionali, e perciò fin dal principio fu più di pensiero che di sensi, ma proprio perciò, nei tempi di pericolo, anche più fanatico e caparbio. Se si riesce a sradicare il cristianesimo partendo dal *pensiero*, diventa allora chiaro dove esso comincerà a sparire: vale a dire proprio là dove si difenderà più accanitamente. Altrove si piegherà, ma non si spezzerà, perderà le foglie, ma ne metterà di nuove – perché ivi i *sensi* e non i pensieri hanno preso partito a favore di esso. Sono comunque i sensi che mantengono anche la credenza che, con tutto il dispendio della Chiesa, si amministri tuttavia ancora più vantaggiosamente e comodamente che non con i rigorosi rapporti di lavoro e retribuzione. Infatti quanto si apprezza l'ozio (o la mezza pigrizia) appena ci si è ad esso abituati! I sensi obiettano, contro un mondo scristianizzato, che in esso si debba lavorar troppo e che il frutto in ozio sia troppo piccolo: essi prendono il partito della magia, vale a dire preferiscono far lavorare Dio per loro (*oremus nos, deus labore!*).

*Istrionismo e sincerità degli increduli* Non c'è un libro che contenga più abbondantemente ed esprima più candidamente ciò che può fare bene ad ogni uomo – fanatica intimità di felicità, pronta al sacrificio e alla morte nella fede

e nella contemplazione della *propria* «verità» come verità ultima – del libro che parla di Cristo: da esso un uomo accorto può apprendere tutti i mezzi con cui si può fare di un libro il libro del mondo e l'amico di tutti, specialmente quel mezzomaestro di presentare tutto come trovato, niente come futuro e incerto. Tutti i libri di grande efficacia cercano di fare un'impressione simile, come se in essi fosse circoscritto il più vasto orizzonte intellettuale e spirituale e ogni astro presente o visibile in futuro dovesse girare intorno al sole ivi risplendente. Non deve dunque, per la stessa ragione per cui libri simili sono di grande effetto, rimanere povero di efficacia ogni libro *puramente scientifico*) Non è condannato a vivere umilmente e fra umili, per essere alla fine crocifisso e per mai più risorgere? In confronto con ciò che gli uomini religiosi proclamano del loro «sapere» e del loro spirito «santo», non sono tutti gli onesti uomini di scienza dei «poveri di spirito»? Può una religione pretendere più rinuncia, scacciare da sé l'egoista più inesorabilmente della scienza? Queste e cose simili, e in ogni caso con un po' di istrionismo, possiamo *noi* dire, se dobbiamo difenderci di fronte ai credenti; giacché non è possibile condurre una difesa senza un po' di istrionismo. Ma fra noi il discorso dev'essere più sincero: noi ci serviamo qui di una libertà che a quelli, nel loro stesso interesse, neanche è lecito capire. Via dunque il cappuccio della rinuncia! l'aria umile! Molto più e molto meglio: così suona la nostra verità! Se la scienza non fosse collegata al *piacere* della conoscenza, *futilità* delle cose conosciute, che ci importerebbe della scienza? Se un po' di fede, d'amore e di speranza non spingesse la nostra anima alla conoscenza, che cos'altro ci trarrebbe alla scienza? E se invero nella scienza l'Io non deve contare niente, il fortunato Io inventivo, anzi persino già ogni Io onesto e diligente, conta molto nella repubblica degli uomini di scienza. Rispetto per coloro che conferiscono rispetto, gioia di coloro a cui vogliamo bene o che veneriamo, in certi casi gloria e una moderata immortalità della persona, sono il raggiungibile premio di quella spersonalizzazione, per tacere qui delle prospettive e ricompense minori, sebbene proprio per amor di esse i più abbiano giurato e so-gliano di continuo giurare fedeltà alle leggi di quella repubblica e alla scienza in genere. Se non fossimo in una certa misura rimasti uomini *non scientifici*, che potrebbe mai importarci della scienza! Considerato tutto e detto chiaro, tondo e pieno: *per un essere puramente conoscente la conoscenza sarebbe indifferente*. Dai pii e dai credenti ci distingue non la qualità, ma la quantità della fede e della pietà: noi ci accontentiamo di meno. Ma – ci grideranno quelli – siate dunque contenti e datevi anche per contenti! Al che noi potremmo facilmente rispondere: «In verità noi non siamo nel numero dei più scontenti. Ma voi, se la vostra fede vi rende beati, datevi dunque per beati! Le vostre facce sono state per la vostra fede sempre più dannose delle nostre

ragioni. Se il lieto messaggio della vostra Bibbia vi stesse scritto in viso, non avreste bisogno di esigere così ostinatamente fede nell'autorità di questo libro: le vostre parole, le vostre azioni dovrebbero di continuo rendere superflua la Bibbia, da voi dovrebbe nascere continuamente una nuova Bibbia! Così invece tutta la vostra apologia del cristianesimo ha la sua radice nella vostra mancanza di cristianesimo; con la vostra difesa scrivete il vostro stesso atto di accusa. Ma se doveste desiderare di uscire da questa vostra insufficienza di cristianesimo, considerate allora l'esperienza di due millenni: la quale, vestita in modesta forma di domanda, così suona: "Se Cristo ebbe veramente l'intento di redimere il mondo, non sarebbe egli fallito?"».

*Il poeta come guida per il futuro.* Tutta quanta l'ancora strabocchevole forza poetica che si trova fra gli uomini d'oggi e che non viene consumata per plasmare la vita, dovrebbe consacrarsi, senza alcuna detrazione, a un solo fine; non magari a ritrarre il presente, a rianimare e rendere poetico il passato, bensì a indicare la via dell'avvenire: e ciò non nel senso che il poeta dovrebbe, come un economista fantasioso, anticipare in immagine migliori condizioni del popolo e della società e il modo di renderle possibili; ma piuttosto, come un tempo gli artisti facevano poesia con le immagini degli dèi, così egli *farà poesia* con la bella immagine dell'uomo e rintraccerà quei casi in cui, *in mezzo* al nostro mondo e alla nostra realtà moderni, dove senza difendersi artificiosamente da essi e senza sottrarsi ad essi è ancora possibile l'anima bella e grande, là dove essa ancora oggi può incarnarsi in armoniche e proporzionate condizioni, riceve da esse visibilità, durata ed esemplarità e aiuta quindi, eccitando imitazione ed invidia, a creare l'avvenire. I poemi di tali poeti si distinguerebbero per il fatto che apparirebbero isolati e protetti dall'aria e dall'ardore delle *passioni*: l'errore incorreggibile, lo sconquassamento di tutti gli accordi dell'arpa umana, lo sghignazzamento e il digrignar di denti e tutto il tragico e il comico nel vecchio senso usato sarebbero considerati accanto a questa nuova arte come un fastidioso imbruttimento arcaicizzante dell'immagine dell'uomo. Forza, bontà, mitezza, purezza e spontanea, innata misura nelle persone e nelle loro azioni: un terreno appianato, che darebbe al piede riposo e piacere; un cielo luminoso rispecchiantesi sulle facce e sui fatti; il sapere e l'arte congiunti in una nuova unità; lo spirito coabitante senza arroganza e gelosia con sua sorella, l'anima, e traente dalla contrapposizione la grazia della serietà, non l'impazienza del dissidio – tutto questo sarebbe l'involucro, l'elemento generico, lo sfondo aureo su cui ora soltanto le delicate *differenze* degli ideali incarnati

comporrebbero il *dipinto* vero e proprio – quello della sempre crescente elevatezza umana. Partendo da *Goethe*, più di una via conduce verso questa poesia del futuro; ma occorrono buoni pionieri e soprattutto una potenza di gran lunga maggiore di quella che possiedono i poeti odierni, vale a dire i rappresentanti senza scrupoli della semibestia e della immaturità e smoderatezza scambiate per forza e natura.

100

*La musa come Penthesilea.* «Piuttosto putrefarsi che essere una donna che non *attrae*». Quando la Musa comincia a pensare così, la fine della sua arte è di nuovo vicina. Ma può essere un epilogo di tragedia e anche di commedia.

101<sup>26</sup>

*Che cosa costituisce la via indiretta al bello.* Se il bello è uguale a ciò che allietta – e così infatti lo cantarono una volta le Muse – l'utile costituisce la *via indiretta*, spesso necessaria, *per giungere al bello* e può a buon diritto respingere il miope biasimo degli uomini dell'attimo, che non vogliono aspettare e pensano di raggiungere ogni cosa buona per via diretta.

102

*Per scusare vari sbagli.* L'artista, col suo continuo voler creare e spiare verso l'esterno, non riesce a diventare come persona più bello e migliore, cioè a creare *se stesso*; a meno che la sua ambizione sia abbastanza grande da costringerlo a mostrarsi anche nella vita con gli altri sempre adeguatamente all'altezza della crescente bellezza e grandezza delle sue opere. In tutti i casi egli dispone solo di una determinata quantità di forza: ciò che di essa impiega per sé – come potrebbe ancora profittarne la sua *operei* E viceversa.

103

*Soddisfare i migliori.* Se con la propria arte «si sono soddisfatti i migliori del proprio tempo», questo è un segno che con essa *non si soddisferanno* i migliori dell'epoca successiva: «vissuto» certo «si è per tutti i tempi» – il plauso dei migliori assicura la gloria.

104

*Della stessa stoffa.* Se si è della *stessa* stoffa di un libro o di un'opera d'arte,

si pensa in fondo in fondo che essi debbano essere eccellenti e si è offesi se gli altri li trovano brutti, esagerati o smargiassi.

105

*Lingua e sentimento.* Che la lingua non ci è data per comunicare il *sentimento*, lo si vede dal fatto che tutti gli uomini semplici si vergognano di cercare parole per le loro emozioni più profonde; la comunicazione di esse si estrinseca soltanto in azioni, e anche qui c'è un arrossire per esse, se l'altro sembra che indovini i loro motivi. Fra i poeti, a cui in generale la divinità negò questo pudore, i più nobili sono comunque monosillabici nel linguaggio del sentimento e dan» no a divedere una costrizione; mentre i veri e propri poeti del senti» mento nella vita pratica sono per lo più svergognati.

106

*Errore su una privazione.* Chi per lungo tempo non si è completamente disabituato a un'arte, ma è sempre di casa in essa, non può capire neanche lontanamente di *quanto poco* ci si privi, se si vive senza quest'arte.

107<sup>27</sup>

*Tre quarti di forza.* Un'opera che deve dare un'impressione di sanità deve essere prodotta con al massimo tre quarti della forza del suo autore. Se egli si è invece spinto fino al suo limite estremo, l'opera eccita colui che la contempla e lo spaventa con la sua tensione. Tutte le cose buone hanno in sé un che di indolente e se ne stanno come mucche sul prato.

108

*Rifiutare la fame come ospite.* Poiché all'affamato il cibo delicato serve altrettanto bene e per niente meglio di quello grossolano, l'artista più esigente non penserà a invitare l'affamato al suo desinare.

109

*Vivere senza arte e senza vino.* Per le opere d'arte vale lo stesso che per il vino: ancora meglio è non aver bisogno né delle une, né dell'altro, attenersi all'acqua e trasformare da se stessi per intimo fuoco, intima dolcezza dell'anima, sempre di nuovo l'acqua in vino.

*Il genio predone.* Il genio predone in arte, che sa ingannare persino intelligenze sottili, nasce quando qualcuno fin da giovane considera senza scrupoli come preda indifesa ogni cosa buona che non sia appositamente protetta dalla legge come proprietà di una determinata persona. Ora tutte le cose buone dei tempi e dei maestri passati sono disseminate qua e là indifese, custodite e preservate solo dal riverente timore dei pochi che le conoscono. Quel genio, grazie alla sua mancanza di pudore, sfida quei pochi e accumula una ricchezza che, essa stessa, genera di nuovo riverenza e timore.

111

*Ai poeti delle grandi città.* Nei giardini della poesia odierna si nota che sono troppo vicini alle cloache delle grandi città: in mezzo al profumo dei fiori si mescola qualcosa che tradisce nausea e putridume. Con dolore io domando: è così necessario, per voi poeti, chiamare sempre a compare la spiritosaggine e la sporcizia, quando qualche innocente e bel sentimento deve essere da voi battezzato? Dovete per forza imporre alla vostra nobile dea un berretto da buffone e da diavolo? Ma da dove viene questa necessità, questo dovere? Proprio da ciò: che voi abitate troppo vicino alla cloaca.

112

*Il sale del discorso.* Nessuno ha ancora spiegato perché gli scrittori greci abbiano fatto dei mezzi di espressione, di cui disponevano in quantità e forza sbalorditive, un uso così straordinariamente parco, che al paragone ogni libro posteriore ai Greci appare sgargiante, variopinto e sforzato. Si sente dire che, avvicinandosi ai ghiacci del Polo nord, come anche nei paesi più caldi, l'uso del sale diventi più parsimonioso, e che gli abitanti delle pianure e delle coste della zona temperata ne facciano invece l'uso più abbondante. I Greci non avrebbero avuto bisogno di sale e di condimento nella misura in cui ne abbiamo bisogno noi per un doppio motivo, cioè perché il loro intelletto era più freddo e più chiaro, mentre la loro fondamentale natura passionale era di molto più tropicale della nostra?

113

*Lo scrittore più libero.* Come potrebbe, in un libro per spiriti liberi, non essere nominato Laurence Sterne, egli, che Goethe ha onorato come lo spirito più libero del suo secolo! Qui si accontenti dell'onore di essere detto lo

scrittore più libero di tutti i tempi, in confronto al quale tutti gli altri appaiono rigidi, tetragoni, intolleranti e contadinescamente rozzi. In lui si potrebbe esaltare, non la chiusa e chiara, bensì l'«infinita melodia»<sup>29</sup>: se con questa parola prende nome uno stile d'arte in cui la forma determinata viene di continuo rotta, spostata e risospinta nell'indeterminato, in modo da significare l'una e l'altra cosa contemporaneamente. Sterne è il grande maestro *dell'ambiguità* – presa ben s'intende questa parola in senso molto più largo di quanto non si faccia comunemente, quando per essa si pensa ai rapporti sessuali. È da dare per perso il lettore che voglia sapere ogni volta esattamente che cosa Sterne veramente pensi di una cosa e se di fronte ad essa egli faccia un viso serio o sorridente; giacché egli sa farli entrambi con una sola piega del suo viso; egli sa altrettanto, e anzi vuole, avere nello stesso tempo ragione e torto, intrecciare la profondità con la buffoneria. Le sue digressioni sono insieme continuazioni del racconto e ulteriori sviluppi della storia; le sue sentenze contengono nel contempo un'ironia su tutto ciò che è sentenzioso, la sua avversione alla gravità è collegata a una tendenza a non prendere nessuna cosa soltanto in modo superficiale ed esteriore. Egli produce quindi nel lettore giusto un sentimento di incertezza sul fatto che si cammini, si stia in piedi o si giaccia: un sentimento che è massimamente affine a quello del fluttuare. Egli, l'autore più versatile, comunica anche al suo lettore qualcosa di questa versatilità. Anzi, Sterne inverte improvvisamente i ruoli ed è tosto altrettanto lettore che autore; il suo libro è come uno spettacolo nello spettacolo, un pubblico di teatro davanti a un altro pubblico di teatro. Bisogna arrendersi alla clemenza e all'inclemenza dell'umore sterniano – e ci si può del resto aspettare che esso sia clemente, sempre clemente. È strano e istruttivo considerare l'atteggiamento assunto da un grande scrittore come Diderot nei confronti di questa generale ambiguità di Sterne: cioè un atteggiamento altrettanto ambiguo – e ciò appunto è genuino, superiore umorismo sterniano. Lo ha egli, nel suo *Jacques le fataliste*, imitato, ammirato, deriso, parodiato? Non lo si può dedurre con certezza – e forse proprio ciò ha voluto il suo autore. Precisamente questo dubbio fa i Francesi *ingiusti* verso l'opera di uno dei loro primi maestri (che non ha da vergognarsi di fronte a nessun antico o moderno). I Francesi sono appunto troppo seri per l'umorismo – e specialmente per questo prendere umoristicamente l'umorismo stesso. È forse necessario aggiungere che, fra tutti i grandi scrittori, Sterne è il modello peggiore ed esattamente l'opposto di un autore esemplare, e che lo stesso Diderot dovè scontare la sua audacia? Ciò che i buoni Francesi e prima di loro certi Greci vollero e poterono come prosatori, è esattamente il contrario di ciò che volle e poté Sterne. Egli si eleva appunto come magistrale eccezione al di sopra di tutto ciò che gli scrittori-artisti esigono da sé: disciplina, stringatezza, carattere, costanza delle intenzioni,



perspicuità, semplicità e tenuta nell'andamento e nell'espressione. Purtroppo sembra che l'uomo Sterne sia stato fin troppo parente dello scrittore Sterne: la sua anima di scoiattolo saltava con indomabile irrequietezza di ramo in ramo; tutto ciò che si trova fra il sublime e il bricconesco gli era noto; era stato in ogni luogo, sempre con l'occhio impertinente e acquoso e la mimica sensibile. Egli era, se la lingua non volesse spaventarsi di una tale associazione, di una bonarietà dal cuore duro e aveva nei godimenti di una fantasia barocca, anzi corrotta, la timida grazia dell'innocenza. Una tale ambiguità di carne e d'anima, una tale libertà di spirito spinta in ogni fibra e in ogni muscolo del corpo: come egli possedè queste qualità non le possedè forse nessun altro.

114

*Realtà scelta.* Come il buon prosatore si serve solo di parole che appartengono alla lingua corrente, ma nient'affatto di tutte le parole di essa – dal che nasce appunto lo stile scelto – così il buon poeta del futuro rappresenterà *solo ciò che è reale*, prescindendo completamente da tutti i soggetti fantastici, superstiziosi, onesti a metà e scaduti, in cui mostrarono la loro forza i poeti passati. Solo realtà, ma nient'affatto ogni realtà! Bensì una realtà scelta!

115

*Sottospecie dell'arte.* Accanto ai generi d'arte genuini, quello della grande quiete e quello del grande movimento, ci sono delle sottospecie – l'arte smaniosa di quiete e pretenziosa e l'arte agitata: entrambe desiderano che si prenda per forza la loro debolezza e che le si scambi per le specie genuine.

116

*Per l'eroe manca oggi il colore.* I veri poeti e artisti del presente amano dipingere i loro quadri su uno sfondo riverberante di rosso, verde, grigio e oro, sullo sfondo della *sensualità nervosa*; di questa infatti i figli di questo secolo si intendono. Ciò presenta l'inconveniente – sempre cioè se *non* si guardano quei quadri con gli occhi del secolo – che le figure più grandi da essi dipinte sembra abbiano in sé qualcosa di abbarbagliante, di tremolante, di turbinante: sicché non le si ritiene veramente capaci di gesta eroiche, ma tutt'al più di millanterie eroicizzanti.

117

*Stile sovraccarico.* Lo stile sovraccarico in arte è la conseguenza di un impoverimento della forza di sintesi in mezzo alla profusione dei mezzi e delle intenzioni. Negli inizi dell'arte si trova talvolta l'esatto *pendant* di ciò.

118

*Pulchrum est paucorum hominum.* La storia e l'esperienza ci dicono che la mostruosità suggestiva, che eccita misteriosamente la fantasia e la trasporta oltre il reale e il quotidiano, è *più antica* e cresce più copiosamente del bello in arte e della venerazione per esso – e che subito essa rispunta da tutte le parti, quando il senso della bellezza si oscura. Sembra che essa rappresenti per la stragrande maggioranza degli uomini un bisogno più intenso del bello: certamente perché contiene il narcotico più grossolano.

119

*Origini del gusto per le opere d'arte.* Se si pensa ai germi iniziali del senso artistico e ci si domanda quali diverse specie di gioia siano state prodotte dalle primizie dell'arte, per esempio presso popolazioni selvagge, si trova innanzitutto la gioia di *capire* ciò che un altro *vuol dire*; l'arte è qui una specie di proposizione di enigmi, che procura a chi indovina un godimento per la propria prontezza e perspicacia. Poi con l'opera d'arte più rudimentale ci si ricorda di ciò che nella propria esperienza è *stato* piacevole e in tanto se ne ha gioia, come per esempio quando l'artista ha accennato alla caccia, alla vittoria o alle nozze. Inoltre ci si può sentire eccitati, commossi e infiammati dalle cose rappresentate, come per esempio dall'esaltazione della vendetta e del pericolo. Qui il piacere consiste nell'eccitamento stesso, nella vittoria sulla noia. Anche il ricordo dello spiacevole, in quanto sia stato superato, o in quanto faccia apparire noi stessi interessanti come soggetti artistici agli occhi di chi ascolta (come quando il cantore descrive le traversie di un intrepido navigante), può dare grande gioia, che poi si ascrive all'arte. Già di natura più fine è quella gioia che nasce alla vista di tutto ciò che è regolare e simmetrico, come linee, punti e ritmi; perché attraverso una certa somiglianza viene risvegliato il sentimento di tutto ciò che nella vita c'è di ordinato e di regolare, a cui si deve infatti esclusivamente ogni benessere; nel culto del simmetrico si venera cioè inconsciamente la regola e l'equilibrio come fonte della felicità finora goduta; la gioia è una specie di preghiera di ringraziamento. Solo dopo essersi in certo qual modo saturati di quest'ultima gioia, nasce il sentimento, ancora più fine, che anche nell'infrangere la simmetria e la regolarità possa esserci godimento; quando ciò per esempio stimola a trovare ragione nell'apparente irrazionalità;

per la qual cosa esso esiste allora come una specie di estetico risolvere enigmi, come un genere superiore della gioia dell'arte in primo luogo menzionata. Chi prosegue oltre questa considerazione, saprà a *quale specie di ipotesi* qui si rinunci per principio onde spiegare le manifestazioni estetiche.

120

*Non troppo vicini* È uno svantaggio per i buoni pensieri, se si susseguono troppo rapidamente: essi si coprono reciprocamente la prospettiva. Perciò i più grandi artisti e scrittori hanno fatto abbondante uso del mediocre.

121<sup>30</sup>

*Rozzezza e debolezza.* Gli artisti di tutti i tempi hanno fatto la scoperta che nella *rozzezza* si trova una certa forza e che non può essere rozzo chiunque voglia esserlo; così anche che varie specie di *debolezza* agiscono fortemente sul sentimento. Da ciò si sono derivati non pochi surrogati dei mezzi artistici, astenersi completo-mente dai quali diventa difficile persino per gli artisti più grandi e coscienziosi.

122

*La buona memoria.* Più d'uno non diventa pensatore sol perché la sua memoria è troppo buona.

123

*Far venire la fame invece di placarla.* I grandi artisti s'immaginano di avere con la loro arte preso possesso di un'anima e d'averla riempita completamente: in verità, e spesso con loro dolorosa delusione, quell'anima è solo divenuta ancora più capace e meno riempibile, sicché dieci artisti maggiori potrebbero ora precipitarsi nella sua profondità senza saziarla.

124

*Paura di artisti.* La paura che delle loro figure si possa non credere che vivano, può indurre artisti di gusto declinante a farle in modo che esse si comportino come se fossero *pazze*; come d'altra parte per la stessa paura gli artisti greci del primo periodo davano anche ai morenti e ai feriti gravi quel sorriso che essi conoscevano come il più vivace segno di vita – senza preoccuparsi di ciò che la natura forma, in questo caso del vivere ancora, del

non vivere quasi più.

125

*Il cerchio deve essere chiuso.* Chi ha seguito una filosofia o uno stile artistico fino al termine della loro strada e ha girato intorno a questo termine, capisce per intima esperienza perché i maestri e i teorici successivi si siano, spesso con atteggiamento sprezzante, rivolti da essi a una nuova direzione. Il cerchio deve appunto essere concluso; ma l'individuo, e foss'anche il più grande, si tiene saldo al suo punto di periferia, con un'inesorabile espressione di caparbieta, come se il circolo potesse non essere mai chiuso.

126<sup>31</sup>

*L'arte antica e l'anima del presente.* Poiché ogni arte diventa sempre più capace di esprimere gli stati d'animo, quelli agitati, quelli delicati, quelli drastici e quelli passionali, i maestri moderni, viziati da questi mezzi espressivi, provano disagio di fronte alle opere d'arte del passato, quasi che agli antichi fossero appunto mancati i mezzi di far parlare chiaramente la loro anima, forse persino certi presupposti tecnici; ed essi ritengono di dover qui venire in aiuto – giacché credono all'uguaglianza, anzi all'unità di tutte le anime. Ma in verità l'anima di quei maestri è stata essa stessa un'altra, *più grande* forse, comunque più fredda e ancora avversa al fascino della vitalità. La misura, la simmetria, il disprezzo del leggiadro e del voluttuoso, un'inconscia acerbità e mattinale freschezza, un rifuggire dalla passione, come se per essa l'arte dovesse perire – è questo che forma la mentalità e la moralità di tutti i maestri antichi, che non a caso, ma con necessità e con la stessa moralità, scelsero e avviarono i loro mezzi espressivi. Ma si deve, riconosciuto ciò, negare a coloro che vengono in seguito il diritto di far rivivere le opere antiche secondo la loro anima? No, perché solo per il fatto che noi diamo loro la nostra anima, esse possono continuare a vivere: solo il *nostro* sangue fa sì che esse *ci* parlino. Il presentarle in modo veramente «storico» parlerebbe come uno spettro a degli spettri. Si onorano i grandi artisti del passato meno con quella sterile soggezione che lascia stare ogni parola, ogni nota così come esse furono messe, che con efficaci tentativi di riportarli sempre di nuovo alla vita. Certo, se si immaginasse che Beethoven tornasse improvvisamente e che davanti a lui si suonasse una delle sue opere con l'acutezza di sentimento e il raffinamento di nervi più moderni, che fanno la gloria dei nostri maestri dell'esecuzione: egli rimarrebbe probabilmente a lungo muto, incerto se alzare la mano per maledire o per benedire, ma alla fine forse direbbe: «Ebbene!

Questo non è né io, né non io, bensì una terza cosa – mi sembra anche qualcosa di giusto, benché non sia *la cosa giusta*. Ma guardate voi a quel che fate, dato che in ogni caso siete voi che dovete ascoltare – e chi vive ha ragione, dice appunto il nostro Schiller. *Abbiate dunque ragione e lasciatemi ridiscendere nella tomba*».

127

*Contro i biasimatori della brevità.* Una cosa detta con brevità può essere il frutto e il raccolto di molte cose pensate a lungo; ma il lettore che in questo campo è novizio e non ha ancora affatto riflettuto al riguardo, vede in tutto ciò che è detto con brevità qualcosa di embrionale, non senza un cenno di biasimo per l'autore, che gli ha messo in tavola per pranzo, col resto, simili cose non finite di crescere, non maturate.

128

*Contro i miopi.* Credete dunque che sia opera frammentaria, perché ve la si dà (e si deve dare) a pezzi?

129

*Lettori ài sentenze.* I peggiori lettori di sentenze sono gli amici del loro autore, nel caso che si applichino a indovinare dalla cosa generale quella particolare a cui la sentenza deve la sua origine. Infatti con questa attività da ficcanaso annullano tutta la fatica dell'autore, sicché poi meritamente, in luogo di una disposizione e di un insegnamento filosofici, nel migliore o nel peggior caso ricevono come guadagno nient' altro che la soddisfazione della volgare curiosità.

130<sup>32</sup>

*Scortesia del lettore.* La doppia scortesia del lettore verso Fautore consiste nel fatto di lodare il secondo libro di questo a spese del primo (o viceversa) e pretendere inoltre che Fautore gliene sia riconoscente.

131<sup>33</sup>

*L'eccitante nella storia dell'arte.* Se si segue la storia di un'arte, per esempio quella dell'eloquenza greca, procedendo di maestro in maestro, alla vista di quella sempre accresciuta ponderatezza per obbedire a tutto l'insieme delle

leggi e autolimitazioni antiche e recenti, si giunge alla fine a una dolorosa tensione: si comprende che l'arco *doveva* spezzarsi e che la cosiddetta composizione inorganica, coperta e mascherata con i più stupefacenti mezzi espressivi – in quel caso lo stile barocco dell'asianismo – fu un giorno una necessità e quasi un *beneficio*.

132

*Ai grandi dell'arte.* Quell'entusiasmo per una causa che tu, grande, porti nel mondo, provoca lo *storpiamento* dell'intelletto di molti. Sapere ciò umilia. Ma l'entusiasta porta la sua gobba con fierezza e piacere: in tal senso hai il conforto di sapere che, grazie a te, la felicità del mondo è *aumentata*.

133

*I privi di coscienza estetica.* I veri fanatici di un partito artistico sono quelle nature completamente antiartistiche, che non hanno penetrato nemmeno gli elementi della scienza e della capacità artistica, ma che vengono presi nel modo più violento da tutti gli effetti *elementari* di un'arte. Per essi non esiste una coscienza estetica – e quindi niente che possa trattenerli dal fanatismo.

134<sup>34</sup>

*Come si deve muovere l'anima secondo la musica moderna.* L'intento artistico che la musica moderna persegue in ciò che con gran forza ma anche con oscurità oggi viene definito «melodia infinita», lo si può spiegare così: si scende in mare, a poco a poco si perde il passo sicuro sul fondo e alla fine ci si abbandona alla mercé dell'elemento ondeggiante: bisogna *nuotare*. Nella vecchia musica si doveva finora, iti un grazioso o solenne o focoso andirivieni, in un «presto» o in un «lento», *danzare*; dove la misura a tal fine necessaria e il fatto di osservare determinati, simmetrici gradi di tempo e di forza, costringevano l'animo dell'ascoltatore a una continua *attenzione*: sul contrasto fra questa corrente d'aria fredda, che proveniva dall'attenzione, e l'ardente respiro dell'entusiasmo musicale, si basava il fascino di quella musica. Richard Wagner volle un'altra specie di *movimento dell'anima* che, come s'è detto, è affine al nuotare e al fluttuare. Forse ciò costituisce il fatto essenziale tra tutte le sue innovazioni. Il suo celebre procedimento artistico, sgorgato da questo volere e ad esso adattato – la «melodia infinita» – si sforza di infrangere e talvolta persino di schernire ogni proporzione matematica di tempo e di forza; ed egli è straricco nell'invenzione di simili effetti, che all'orecchio antico

suonano come paradossi e bestemmie ritmiche. Egli teme la pietrificazione, la cristallizzazione, il trapasso della musica nell'architetonico – e così contrappone al ritmo a due tempi un ritmo a tre tempi, non di rado introduce quello a cinque o a sette tempi, ripete subito la stessa frase, ma con una dilatazione, perché acquisti durata doppia e tripla. Da una comoda imitazione di tale arte può derivare un grande pericolo per la musica; sempre, accanto alla troppa maturità del sentimento ritmico, stette nascosto in agguato l'imbarbarimento, la decadenza della ritmica. Questo pericolo diventa molto grande specialmente quando una tale musica si appoggia sempre più da presso a un'arte drammatica e a una mimica affatto naturalistiche, non educate né dominate da un superiore plasticismo, che non hanno in sé alcuna misura e che anche non possono comunicare alcuna misura all'elemento ad esse aderente, all'essenza *fin troppo femminile* della musica.

135

*Poeta e realtà.* La Musa del poeta che non è *innamorato* della realtà, non sarà appunto la realtà e gli genererà figli dagli occhi cavi e dalle ossa tenere.

136

*Mezzi e fine.* In arte il fine non santifica i mezzi; ma mezzi santi possono qui santificare il fine.

137<sup>35</sup>

*I lettori peggiori.* I lettori peggiori sono quelli che si comportano come soldati che saccheggiano: arraffano certe cose di cui possono aver bisogno, insudiciano e gettano per aria il resto e bestemmiano su tutto.

138

*Contrassegni del buono scrittore.* I buoni scrittori hanno in comune due cose; preferiscono Tessere capitoli all'essere ammirati; e non scrivono per i lettori aguzzi e troppo sottili.

139

*I generi misti.* I generi misti nelle arti forniscono testimonianza della sfiducia che i loro autori ebbero nelle proprie forze; essi cercano alleati, avvocati, nascondigli – così il poeta che chiama in aiuto la filosofia, il

musicista che chiama in aiuto il dramma<sup>36</sup>, e il pensatore che chiama in aiuto la retorica.

140

*Chiuder bocca.* L'autore deve chiuder bocca, quando apre bocca la sua opera.

141<sup>37</sup>

*Insegne di rango.* Tutti i poeti e gli scrittori che sono innamorati del superlativo, vogliono più di quanto possono.

142

*Libri freddi.* Il buon pensatore conta su lettori che condividano la felicità che si trova nel pensar bene: sicché un libro che si presenta freddo e oggettivo, se visto con gli occhi giusti, può apparire accarezzato dal sole della serenità spirituale ed essere un vero conforto dell'anima.

143

*Artificio dei pensatori pesanti.* Il pensatore pesante sceglie di solito per alleata la loquacità o la solennità: con la prima intende appropriarsi di mobilità e fluidità, con la seconda cerca di far apparire la sua qualità come un effetto di libera volontà, di intenzione artistica, per ottenere dignità, che richiede lentezza di movimento.

144<sup>38</sup>

*Dello stile barocco.* Chi come pensatore e scrittore non si sa nato o educato per la dialettica e lo spiegamento dei pensieri, farà involontariamente ricorso alla *retorica* e alla *drammaticità*; giacché alla fine ciò che gli importa è di farsi *capire* e di acquistare in tal modo autorità, sia guidando a sé il sentimento per vie piane, sia, indifferentemente, assaltandolo all'improvviso – da pastore o da predone. Ciò vale anche nelle arti figurative e musicali, in cui il senso di una dialettica difettosa o di un'insufficienza espressiva e narrativa, insieme con un istinto plasmatore impellente e troppo ricco, produce quella specie di stile che si chiama *barocco*. Del resto solo i male informati e i presuntuosi proveranno subito a questa parola un sentimento sprezzante. Lo stile barocco nasce allo sfiorire di ogni grande arte, ogni volta che le esigenze nell'arte dell'espressione



classica sono diventate troppo grandi, come un fenomeno naturale a cui si guarderà sì con melanconia, perché precorre la notte, ma insieme con ammirazione per i surrogati artistici espressivi e narrativi ad esso propri. Ad essi appartiene già la scelta di soggetti e argomenti di massima tensione drammatica, di fronte ai quali, anche senz'arte, il cuore trema, perché cielo e inferno del sentimento sono troppo vicini: poi l'eloquenza delle forti passioni e gesti, del brutto-sublime, delle grandi masse, soprattutto della quantità in sé – quale già si annuncia in Michelangelo, padre o avo degli artisti barocchi italiani; le luci di crepuscolo, di trasfigurazione o di incendio su forme così rilevate; inoltre sempre nuove audacie nei mezzi e nelle intenzioni, fortemente sottolineate dall'artista per gli artisti, mentre il profano deve credere di vedere il costante, involontario straripare di tutti i corni dell'abbondanza di un'originaria arte di natura: tutte queste qualità, in cui quello stile ha la sua grandezza, non sono possibili, non sono permesse nelle epoche iniziali preclassiche e classiche di un'arte; tali preziosità pendono a lungo dall'albero come frutti proibiti. Proprio oggi che la *musica* trapassa in quest'ultima epoca, si può conoscere il fenomeno dello stile barocco in un particolare splendore e si possono apprendere da esso, per confronto, molte cose sulle epoche precedenti; poiché dai tempi della Grecia in poi c'è già stato molte volte uno stile barocco, nella poesia, nell'eloquenza, nella prosa, sia nella scultura che, com'è noto, nell'architettura – e ogni volta questo stile, benché manchi della superiore nobiltà di quell'unica innocente, inconsapevole, vittoriosa perfezione, ha fatto bene anche a molti degli uomini migliori e più seri del suo tempo: per cui, come s'è detto, è presuntuoso giudicarlo senz'altro sprezzantemente; sebbene si possa dir fortunato ognuno il cui sentimento non sia da esso reso insensibile allo stile più puro e più grande.

145

*Valore dei libri sinceri.* I libri sinceri fanno il lettore sincero, per lo meno in quanto liberano il suo odio e la sua avversione, che la scaltra avvedutezza sa normalmente celare nel miglior modo. Contro un libro invece ci si lascia andare, per quanto ci si possa trattenere di fronte agli uomini.

146

*Come l'arte forma un partito.* Singoli passi belli, un emozionante svolgimento complessivo e, a conclusione, stati d'animo trascinati e sconvolgenti – *tanto* di un'opera d'arte sarà ancora accessibile anche alla maggior parte dei profani; e in un periodo dell'arte in cui si voglia *far passare*

la gran massa dei profani dalla parte degli artisti, cioè si voglia costituire un partito, magari per la conservazione dell'arte in genere, l'autore farà bene a non dare neanche *di più*: per non diventare il dilapidatore della sua forza, in campi in cui nessuno gli è grato. Fare cioè il *resto* – imitare la natura nel suo organico formare e far crescere – significherebbe in quel caso: seminare nell'acqua.

147

*Diventar grandi a danno della storia.* Ogni nuovo maestro che guida nella sua direzione il gusto dei fruitori d'arte, provoca involontariamente una selezione e una rivalutazione dei maestri antichi e delle loro opere: ciò che in questi è *a lui* conforme e affine, ciò che fa presentire e annuncia *lui*, passa d'ora in poi come ciò che è veramente *importante* in loro e nelle loro opere – un frutto in cui di solito è nascosto il verme di un grande *errore*.

148

*Come un età viene adescata all'arte.* Si apprenda agli uomini con l'aiuto di tutti gli incantesimi degli artisti e dei pensatori a sentire venerazione per le loro manchevolezze, la loro povertà spirituale, i loro insensati accecamenti e passioni – e questo è possibile – si mostri del delitto e della follia solo il lato sublime, della debolezza degli abulici e dei ciecamente devoti solo ciò che di un tale stato commuove e parla al cuore – anche questo è accaduto abbastanza spesso – in tal modo si è impiegato il mezzo per ispirare fanatico *amore* per la filosofia e l'arte (in particolare per gli artisti e i pensatori come persone) anche a un'età affatto aliena dall'arte e dalla filosofia, e, in tempi difficili, forse si è impiegato l'unico mezzo per preservare l'esistenza di creature così delicate e minacciate.

149<sup>39</sup>

*Critica e gioia.* La critica, tanto quella unilaterale e ingiusta quanto quella intelligente, procura a colui che la esercita tanto piacere, che il mondo deve essere grato ad ogni opera e ad ogni azione che incitino molto e molti alla critica: giacché essa si trae dietro una lampeggiante coda di gioia, di spirito, di ammirazione di sé, di fierezza, di insegnamento, di propositi di miglioramento. Il dio della gioia creò il cattivo e il mediocre per la stessa ragione per cui creò il buono.

*Oltre il proprio limite.* Quando un artista vuol essere più di un artista, per esempio il risvegliatore morale del suo popolo, finisce con l'innamorarsi, per punizione, di un mostro di soggetto morale – e la Musa se la ride: giacché questa dea dal cuore così buono sa per gelosia anche diventar maligna. Si pensi a Milton e a Klopstock<sup>40</sup>.

*Occhio di vetro.* La tendenza del talento per i soggetti, i personaggi e i motivi *morali*, per l'anima bella dell'opera d'arte, è talvolta solo l'occhio di vetro che l'artista, che *manca* di anima bella, si applica: con l'effetto assai raro che alla fine quest'occhio diventa tuttavia natura viva, anche se una natura dallo sguardo alquanto guasto; ordinariamente, comunque, con il solito effetto, che tutti quanti credono di vedere natura dove c'è freddo vetro.

*Scrivere e voler vincere.* Lo scrivere dovrebbe sempre annunciare una vittoria, ossia un superamento di *se stessi*, che deve essere comunicato agli altri per loro vantaggio; ma ci sono autori dispeptici che scrivono proprio solo quando non possono digerire qualcosa, anzi quando questo qualcosa gli è già rimasto tra i denti. Senza avvedersene essi cercano di far dispiacere col loro dispiacere anche al lettore e di esercitare così un potere su di lui, vale a dire: anch'essi vogliono vincere, ma sugli altri.

«*Buon libro vuole aver tempo*». Ogni buon libro sa di acerbo quando appare: ha il difetto della novità. Inoltre gli nuoce il suo autore vivo, se è noto e si divulgano molte cose su di lui; giacché tutti sogliono scambiare l'autore con la sua opera. Ciò che in questa v'è di spirito, dolcezza e dorato splendore, può svilupparsi solo con gli anni, con la cura di una venerazione, che cresce, invecchia e da ultimo viene tramandata. Molte ore devono passarci sopra, molti ragni devono tesserci sopra la loro rete. I buoni lettori fanno un libro sempre migliore e i buoni avversari lo chiariscono.

*La mancanza di misura come mezzo artistico.* Gli artisti comprendono bene

che cosa vuol dire: sfruttare la mancanza di misura come mezzo artistico per produrre l'impressione della ricchezza. È questa una delle innocenti astuzie per sedurre le anime, di cui gli artisti devono intendersi; giacché nel loro mondo, in cui si mira all'effetto, i mezzi dell'effetto, anche, non devono per forza essere genuini.

155

*L'organetto nascosto.* I geni sanno meglio dei talenti nascondere l'organetto grazie al loro più ricco drappeggio; ma in fondo anch'essi non possono far altro che sonare sempre daccapo i loro vecchi sette pezzi.

156

*Il nome sul frontespizio.* Che il nome dell'autore appaia sul libro è oggi a dir vero costume e quasi dovere; comunque è una delle ragioni principali per cui i libri sono così poco efficaci. Se essi cioè sono buoni, allora sono più importanti delle persone, come loro quintessenze; ma non appena l'autore si fa conoscere attraverso il titolo, la quintessenza viene di nuovo diluita da parte del lettore con l'elemento personale, anzi personalissimo, e lo scopo del libro è in tal modo reso vano. L'ambizione dell'intelletto è di non apparire più individuale.

157

*La critica più aspra.* Si critica più aspramente un uomo, un libro, quando se ne disegna l'ideale.

158

*Poco e senza amore.* Ogni buon libro è scritto per un determinato lettore e la sua specie, e viene appunto perciò considerato con sfavore da tutti gli altri lettori, la gran maggioranza: per cui la sua fama riposa su base angusta e può essere edificata solo lentamente. Il libro mediocre e cattivo è tale proprio per il fatto che cerca di piacere, e anche piace, a molti.

159

*Musica e malattia.* Il pericolo insito nella musica moderna è di accostarci alle labbra la coppa del voluttuoso e del grandioso in modo così seducente e con una tale apparenza di estasi morale, che anche l'uomo moderato e nobile

ne beve sempre qualche goccia di troppo. Questo eccesso minimo, ripetuto di continuo, può però alla fine scuotere e logorare la salute mentale più profondamente di quanto non potrebbe fare un qualunque eccesso grossolano: sicché non resta altro che fuggire un giorno dalla grotta della ninfa e, tra i flutti e i pericoli, aprirsi la strada verso il fumo di Itaca e gli abbracci della semplice e umana sposa.

160

*Vantaggio per gli avversari.* Un libro pieno di spirito ne comunica anche ai suoi avversari.

161

*Gioventù e critica.* Criticare un libro, per i giovani significa solo: fare in modo che non uno dei pensieri creativi di esso gli si avvicini, e difendere la propria pelle con le mani e coi piedi. Il giovane vive in stato di difesa contro tutto ciò che è nuovo e che egli non può amare in blocco, e commette al riguardo, ogni volta che può, un delitto superfluo.

162

*Effetto della quantità.* Il più gran paradosso della storia della poesia è che uno possa essere, in tutto ciò che forma la grandezza dei poeti antichi, un barbaro, cioè difettoso e deforme dalla testa ai piedi, e rimanere tuttavia il più grande poeta. Così è infatti per Shakespeare, che, paragonato con Sofocle, è come una miniera piena di un'immensità di oro, piombo e ciottoli, mentre quello non soltanto è oro, ma anche oro lavorato nel modo più nobile, tale da far quasi dimenticare il suo valore come metallo. Ma la quantità, nei suoi massimi potenziamenti, *agisce* come qualità: ciò torna a vantaggio di Shakespeare.

163<sup>42</sup>

*Ogni inizio è pericolo.* Il poeta può scegliere o di elevare il sentimento da un grado all'altro, portandolo così alla fine a grande altezza – o di provare ad assaltarlo, tirando già dal principio con tutta la forza la corda della campana. Tutte e due le cose presentano i loro pericoli: nel primo caso il suo ascoltatore gli scapperà forse via per noia, nel secondo per paura.

*A favore dei critici.* Gli insetti pungono non per cattiveria, bensì perché vogliono vivere anch'essi: così pure i nostri critici; essi vogliono il nostro sangue, non il nostro dolore.

*Successo di sentenze.* Gli inesperti credono sempre, quando una sentenza appare loro subito chiara con la sua semplice verità, che essa sia vecchia e nota, e guardano di traverso l'autore, come se avesse voluto rubare ciò che è patrimonio di tutti: invece provano gioia alle mezze verità piccanti, e lo fanno capire all'autore. Quest'ultimo sa apprezzare un tal segno e da esso indovina facilmente dove è riuscito e dove ha fallito.

*Voler vincere.* L'artista che in tutto ciò che intraprende va oltre le sue forze finirà tuttavia, con lo spettacolo della violenta lotta che offre, col trascinare con sé la folla: perché il successo non viene solo con la vittoria, ma talvolta anche già col voler vincere.

*Sibi scribere.* L'autore ragionevole non scrive per nessun'altra posterità che la propria, cioè per la propria vecchiaia, per potere anche allora compiacersi di sé.

*Elogio della sentenza.* Una buona sentenza è troppo dura per il dente del tempo e non viene consumata neanche da tutti i millenni, benché serva da nutrimento a ogni epoca; in tal modo essa rappresenta il grande paradosso della letteratura, l'imperituro in mezzo al mutevole, l'alimento che rimane sempre apprezzato, come il sale, e mai, come persin questo, diventa insipido.

*Bisogno artistico di second'ordine.* Il popolo ha ben qualcosa di ciò che si può chiamare bisogno artistico, ma esso è piccolo e si socdisfa con poca spesa. In fondo bastano a tal fine i cascami dell'arte: questo lo si deve onestamente

ammettere. Basta considerare, per esempio, quali sono le melodie e canzoni che oggi procurano la gioia più schietta agli strati più forti, incorrotti e sinceri della nostra popolazione; si viva fra pastori, agricoltori, contadini, cacciatori, soldati e marinai, e ci si dia la risposta. E nella piccola città, proprio nelle case che sono sede dell'antica virtù borghese, non è amata, anzi vezzeggiata, una certa musica, la peggiore che oggi venga mai prodotta? Chi, riferendosi al popolo *quale esso* è, parla di profondo bisogno, di insoddisfatta aspirazione all'arte, costui farnetica o racconta frottole. Siate onesti! Solo in *uomini d'eccezione* esiste oggi un bisogno artistico in *grande stile* – perché l'arte in genere è di nuovo in regresso e le forze e speranze umane si sono per intanto rivolte ad altre cose. Inoltre, cioè fuori del popolo, sussiste certo ancora un bisogno artistico, più largo, più esteso, ma di *second'ordine*: negli strati superiori e più alti della società; qui è possibile qualcosa come una comunità artistica, con un bisogno sincero. Ma se ne considerino gli elementi! Essi sono in generale degli scontenti più raffinati, che di per sé non giungono alla gioia schietta: la persona colta, che non è diventata abbastanza libera da poter fare a meno dei conforti della religione e che tuttavia non trova i suoi oli abbastanza beneodoranti; la persona nobile a metà, che è troppo debole per spezzare quell'unico errore fondamentale della sua vita o la dannosa tendenza del suo carattere con un'eroica conversione o rinuncia; la persona riccamente dotata, che pensa troppo elevatamente di sé per essere utile con una modesta attività e che è troppo pigra per un lavoro grande e di sacrificio; la fanciulla che non si sa creare una sufficiente cerchia di doveri; la donna che si è legata con un matrimonio leggero o sacrilego e che non si sa abbastanza legata; il dotto, il medico, il commerciante e il funzionario, che si sono ritirati troppo per tempo nel particolare e non hanno mai concesso libero corso a tutta la loro natura, ma che in compenso fanno il loro per quanto abile lavoro con un tarlo nel cuore; infine tutti gli artisti incompleti – sono costoro, quelli che *oggi* hanno ancora veracemente bisogno dell'arte! E che cosa desiderano essi propriamente dall'arte? Essa deve scacciare da loro per ore e per attimi il malumore, la noia, la coscienza a metà cattiva, e se è possibile interpretare in grande come difetto del destino del mondo il difetto della loro vita e del loro carattere – molto diversamente dai Greci, che sentirono nella loro arte il traboccare e lo straripare del loro benessere e della loro salute e che amarono vedere *ancora una volta* fuori di sé la loro perfezione: essi furono condotti all'arte dal godimento di sé, questi nostri contemporanei vi sono condotti – dal disgusto di sé.

*I Tedeschi a teatro.* Il vero talento teatrale dei Tedeschi fu Kot-zebue; egli e i suoi Tedeschi, quelli dell'alta come quelli della media società, si completavano necessariamente a vicenda, e sul serio i contemporanei avrebbero potuto dire di lui: «in lui viviamo, agiamo e siamo noi». In lui essi non trovavano nulla che fosse conquistato a forza o inculcato con l'educazione, che procurasse un diletto a metà o solo allusivo: ciò che egli volle e fu capace di fare, fu capito, anzi ancora oggi *Vonesto* successo teatrale sulle scene tedesche è in mano ai pudichi o impudenti eredi dei mezzi e degli effetti kotzebuiani, almeno nella misura in cui la commedia gode ancora di un certo successo; dal che risulta che molto del germanesimo di allora, specie al di fuori della grande città, continua ancora a vivere. Bonari, incontinenti nei piccoli godimenti, facili al pianto, con il desiderio di potersi sbarazzare almeno a teatro di una freddezza innata e coscienziosa, e di usarvi sorridente, anzi ridente indulgenza, scambiando e confondendo il bene con la compassione – che è l'essenziale della sentimentalità tedesca – felicissimi per una bella e generosa azione, nel resto sottomessi verso l'alto, reciprocamente invidiosi e tuttavia nell'intimo bastanti a se stessi – così erano essi, così era lui. Il secondo talento teatrale fu Schiller: questi scoprì una classe di ascoltatori che fino ad allora non erano stati presi in considerazione; egli li trovò nelle età immature, nella ragazza e nel giovinetto tedeschi, venne incontro con i suoi drammi ai loro moti alti, nobili, tempestosi, anche se oscuri, al loro gusto per la sonorità delle parole morali (che verso i trent'anni d'età suole scomparire) e si acquistò in tal modo, in corrispondenza con la passionalità e la partigianeria di quelle età, un successo che a poco a poco influì vantaggiosamente anche sulle età più mature: Schiller ha in generale *ringiovanito* i Tedeschi. Goethe fu al di sopra dei Tedeschi in ogni rispetto, come lo è ancora oggi: egli non apparterrà loro mai. Come potrebbe mai un popolo essere all'altezza della *spiritualità* goethiana nel suo *benessere e nel suo ben-volere*? Come Beethoven fece musica al di sopra dei Tedeschi, come Schopenhauer filosofò al di sopra dei Tedeschi, così Goethe compose il suo *Tasso*, la sua *Ifigenia*, al di sopra dei Tedeschi. Lo seguì una *piccolissima* schiera di persone coltissime, educate dall'antichità, dalla vita e dai viaggi, cresciute al di là della natura tedesca: egli stesso non volle diversamente. Quando poi i romantici istituirono il loro interessato culto di Goethe, quando la loro stupefacente abilità di assaggiare tutte le cose passò ai discepoli di Hegel, i veri educatori dei Tedeschi di questo secolo, quando la ridestantesi ambizione nazionale tornò di giovamento anche alla gloria dei poeti tedeschi e il vero criterio del popolo, per stabilire se poteva *onestamente rallegrarsi* di qualcosa, fu inesorabilmente subordinato al giudizio dei singoli e a quell'ambizione nazionale – ossia, quando si cominciò a *doversi rallegrare* – allora nacque quella falsità e inautenticità della cultura tedesca, che si



vergognò di Kotzebue, che portò sulla scena Sofocle, Calderón e perfino la continuazione del *Faust* di Goethe, e che a causa della sua lingua sporca e del suo stomaco imbarazzato, alla fine non sa più che cosa le piace e che cosa l'annoia. Beati quelli che hanno un gusto, foss'anche un cattivo gusto! E non solo beati, ma anche saggi, si può diventare solo in virtù di questa qualità: per cui i Greci, che in tali cose erano assai fini, designarono il saggio con una parola che significa *Vuomo di gusto*, e chiamarono la saggezza, artistica come filosofica, addirittura «gusto» (*sophia*).

171<sup>43</sup>

*La musica come frutto tardivo di ogni civiltà.* Di tutte le arti che sogliono crescere ogni volta sul terreno di una determinata civiltà, in determinate circostanze sociali e politiche, la musica compare come *Vultima* di tutte le piante, nell'autunno e nello sfiorire della civiltà a cui appartiene, mentre di solito sono già osservabili i primi messaggeri e annunci di una nuova primavera; anzi talvolta la musica suona come il linguaggio di un'età scomparsa in un mondo stupito e nuovo e giunge troppo tardi. Solo nell'arte dei musicisti olandesi trovò la sua piena risonanza l'anima del Medioevo cristiano: la loro architettura musicale è la sorella, nata dopo, ma legittima e di pari nascita, del gotico. Solo nella musica di Händel risanò il meglio dell'anima di Lutero e dei suoi affini, il grande tratto giudaico-eroico che creò l'intero movimento della Riforma. Solo Mozart rese in oro *sonante* l'età di Luigi quattordicesimo e l'arte di Racine e di Claude Lorrain. Solo nella musica di Beethoven e di Rossini il secolo decimottavo, il secolo dell'esaltazione, degli ideali infranti e della felicità fugace, cantò se stesso. Così dunque un amante delle similitudini delicate potrebbe dire che ogni musica veramente importante è un canto del cigno. La musica *non* è appunto un linguaggio universale fuori del tempo, come così spesso è stato detto in suo onore<sup>44</sup>; essa corrisponde invece esattamente a una misura di sentimento, di calore e di tempo, che una singola civiltà affatto determinata, circoscritta nel tempo e nello spazio, porta in sé come legge interna: la musica di Palestrina sarebbe completamente inaccessibile a un greco, e a sua volta – che cosa sentirebbe Palestrina nella musica di Rossini? Forse anche la nostra più recente musica tedesca, benché essa domini e ami dominare, in breve lasso di tempo non sarà più capita; giacché è scaturita da una civiltà che va rapidamente scomparendo; il suo terreno è quel periodo di reazione e di restaurazione, in cui tanto un certo *cattolicesimo del sentimento*, quanto il gusto per tutto quello che si riferiva *21Y* *essenza patriottico-nazionale e alle sue origini*, fiorirono e diffusero in Europa un profumo ambiguo: due orientamenti del sentimento che, concepiti con

massima forza e portati fino ai limiti estremi, sono infine giunti entrambi ad espressione musicale nell'arte wagneriana. Il modo come Wagner ha preso possesso delle leggende antiche della nazione, come egli ha disposto degli dèi e degli eroi, così insoliti, di quelle leggende – mentre propriamente essi sono sovrani animali da preda, con accessi di profondità, di magnanimità e di tedio della vita -, come ha rianimato queste figure, conferendo loro in più la sete cristiano-medievale di estatica sensualità e ascesi, questo affatto wagneriano prendere e dare nei riguardi di soggetti, anime, figure e parole, esprimono chiaramente anche lo *spirito della sua musica*, se quest'ultima non sapesse, come ogni musica, già da sé parlare in modo del tutto inequivocabile. Questo spirito conduce *Vultima* campagna di guerra e di reazione contro lo spirito dell'illuminismo, che il secolo precedente ha soffiato in questo, come anche contro i pensieri sovranazionali dell'esaltazione rivoluzionaria francese e della freddezza angloamericana nel riordinamento dello Stato e della società. Ma non è evidente che la cerchia di pensieri e di sentimenti che qui – in Wagner stesso e nei suoi seguaci – appare ancora respinta, ha già da gran tempo ripreso vigore, e che quella tarda protesta musicale contro di essi suona per lo più in orecchie che preferiscono sentire altri ed opposti accenti? Sicché un giorno quell'arte mirabile e alta potrebbe tutt'a un tratto diventare incomprensibile e ragnatele e dimenticanza potrebbero posarvisi sopra. Di fronte a questa realtà non debbono trarci in inganno quelle fugaci oscillazioni, che appaiono come reazioni nella reazione, come un momentaneo sprofondare dell'alzo dell'onda in mezzo al movimento complessivo; così questo decennio di guerre nazionali, di martirio ultramontano e di agitazione socialista può anche, nelle sue conseguenze più sottili, portare a gloria improvvisa la detta arte, senza con ciò darle garanzia di «avere futuro», tanto meno di avere il *futuro*. È nell'essenza della musica che i frutti delle sue grandi annate di civiltà diventino insipidi prima e si guastino più presto dei frutti dell'arte figurativa, per non dire poi di quelli cresciuti sull'albero della conoscenza: fra tutti i prodotti del senso artistico umano i *pensieri* sono cioè i più durevoli e resistenti.

*Non più maestri i poeti.* Per strano che possa suonare al nostro tempo: ci furono poeti e artisti la cui anima fu al di sopra delle passioni, dei loro contorcimenti e rapimenti, e che perciò trovarono la loro gioia in soggetti puliti, in uomini degni e in intrecci e scioglimenti delicati. Se i grandi artisti di oggi sono per lo più scatenatori della volontà e in certi casi appunto perciò liberatori della vita, quelli furono domatori della volontà, trasformati di

animali, creatori di uomini e in genere plasmatori, rifoggiatori e perfezionatori della vita, mentre la gloria degli odierni forse consiste nel togliere vincoli, nello spezzar catene e nel demolire. Gli antichi Greci esigevano dal poeta che fosse l'educatore degli adulti; ma come dovrebbe vergognarsi oggi un poeta, se si esigesse ciò da lui – da lui che non fu buon educatore per se stesso e che non divenne quindi egli stesso una buona poesia o un bel quadro, bensì, nel caso più favorevole, per così dire l'ammasso di rovine di un tempio col suo fascino schivo, ma nello stesso tempo una spelonca di brame, ricoperta, al modo delle rovine, di fiori, di rovi e di erbe velenose, abitata e visitata da serpenti, vermi, ragni e uccelli – un argomento che induce a meditare con tristezza su perché mai oggi ciò che è più nobile e prezioso debba subito crescere come rovina, senza il passato e il futuro della perfezione.

173

*Sguardo in avanti e sguardo all'indietro.* Un'arte come quella che *si riversa* da Omero, Sofocle, Teocrito, Calderón, Racine e Goethe, come *eccedenza* di una condotta di vita saggia e armonica – questa è la giusta arte, alla quale alla fine impariamo a rivolgerci, quando siamo diventati noi stessi più saggi e armonici: non quel barbarico, per quanto incantevole, prorompere di cose infocate e variopinte da un'anima indomita e caotica, che prima, da giovani, intendevamo per arte. Ma va da sé che per certi periodi della vita un'arte di esaltazione, di eccitamento, di avversione a ciò che è regolato, monotono, semplice e logico, è un bisogno necessario, al quale gli artisti *devono* corrispondere, perché l'anima di tali periodi non si scarichi per altra via con intemperanze ed eccessi d'ogni sorta. Così i giovani, quali per lo più sono, pieni e in fermento, da nulla afflitti *più* che dalla noia, così le donne, a cui manchi un buon lavoro che riempi l'anima, hanno bisogno di quell'arte di incantevole disordine; ancor più fortemente si infiamma il loro anelito verso una soddisfazione senza mutamenti, una felicità senza stordimento ed ebbrezza.

174

*Contro l'arte delle opere d'arte.* L'arte deve soprattutto e innanzitutto *abbellire* la vita, cioè rendere *noi* stessi sopportabili e se è possibile graditi agli altri: con questo compito davanti agli occhi, essa ci modera e tiene a freno, crea forme di relazione, lega i non educati a leggi di convenienza, di pulizia, di cortesia, del parlare e tacere al tempo giusto. Poi l'arte deve *nascondere* o *trasformare nell'interpretazione* tutto ciò che è brutto, quelle cose dolorose,

terribili e nauseanti che, a dispetto di ogni sforzo, si ripresenteranno sempre di nuovo, in conformità dell'origine della natura umana; essa deve procedere così specialmente nei confronti delle passioni e dei dolori e paure dell'anima, e far brillare *ciò che è significativo* di fra ciò che è inevitabilmente o invincibilmente brutto. Dato questo grande, anzi grandissimo compito dell'arte, la cosiddetta arte vera e propria, *quella delle opere d'arte*, è solo un *accessorio*. Un uomo che senta in sé un eccesso di tali forze abbellitoci, occultatrici e trasformatrici, cercherà alla fine di scaricarsi di questo eccesso con opere d'arte; così anche farà, in particolari circostanze, un intero popolo. Ma di solito oggi si comincia l'arte dalla fine, ci si attacca alla sua coda e si crede che l'essenziale sia l'arte delle opere d'arte, che la vita debba essere migliorata e trasformata partendo da essa – folli che siamo! Se cominciamo il pasto dal *dessert* e assaggiamo dolci su dolci, qual meraviglia che poi ci roviniamo lo stomaco e perfino l'appetito per il buon pranzo energico e nutriente, al quale l'arte ci ha invitati?

175

*Perdurare dell'arte.* Per quale ragione oggi in fondo continua a sussistere un'arte delle opere d'arte? Per questa, che la maggior parte di coloro che dispongono di ore libere – e solo per questi c'è infatti un'arte simile – credono di non poter occupare il proprio tempo senza sentir musica, andare a teatro, visitare gallerie e senza leggere romanzi e poesie. Posto che li si potesse *trattenere* da queste soddisfazioni, essi o non cercherebbero con tanto zelo di procurarsi tempo libero, e la vista dei ricchi, suscitatrice d'invidia, si farebbe *più rara*, con grande guadagno per la stabilità della società; oppure avrebbero tempo libero, ma imparerebbero a *riflettere* – cosa che si può imparare e disimparare – sul loro lavoro, ad esempio, sulle loro relazioni, sui piaceri che potrebbero fare: tutti quanti, ad eccezione degli artisti, ne trarrebbero in entrambi i casi vantaggio. Esistono certamente parecchi buoni lettori energici e intelligenti, che saprebbero far qui una buona obiezione. Per i rozzi e malevoli sia detto una buona volta che qui, come tanto spesso in questo libro, all'autore interessa appunto l'obiezione, e che in esso bisogna leggere varie cose che non vi sono propriamente scritte.

176

*La bocca degli dèi.* Il poeta esprime le opinioni generali superiori che un popolo ha, è la loro bocca e il loro flauto; ma, grazie al metro e a tutti gli altri mezzi artistici, le esprime in modo che il popolo le prende per qualcosa di completamente nuovo e mirabile e crede del poeta in tutta serietà che egli sia

la bocca degli dèi. Anzi, avvolto nelle nebbie della creazione, il poeta stesso dimentica da dove gli viene tutta la sua saggezza spirituale – dal padre e dalla madre, da maestri e libri di ogni sorta, dalla strada e specialmente dai preti; la sua stessa arte lo inganna ed egli crede veramente, in tempi ingenui, che *un dio* parli attraverso di lui, che egli crei in uno stato di illuminazione religiosa – mentre dice appunto solo ciò che ha imparato, saggezza popolare e stoltezza popolare mescolate. Dunque, in quanto il poeta realmente sia *vox populi*, è considerato come *vox dei*.

177

*Ciò che ogni arte vuole e non può.* Il più difficile ed ultimo compito dell'artista è quello di rappresentare ciò che rimane uguale, che riposa in se stesso, che è alto, semplice e massimamente rifuggente dal fascino del particolare; perciò le più alte raffigurazioni della perfezione morale vengono rifiutate e diffamate dagli artisti più deboli addirittura come soggetti non artistici, perché alla loro ambizione la vista di questi frutti è troppo penosa: essi brillano verso di loro dai rami estremi dell'arte, ma a loro mancano scala, coraggio e mano per potersi arrischiare tanto in alto. Di per sé un Fidia *poeta* è benissimo possibile, ma, tenuto conto della forza moderna, quasi solo nel senso del detto che in Dio nulla è impossibile. Già il desiderio di un Claude Lorrain poetico è infatti attualmente un'immodestia, per quanto il cuore possa comandare di desiderarlo. Di rappresentare *Yultimo* uomo, cioè *il più semplice e nello stesso tempo il più completo*, nessun artista fu finora capace; ma forse i Greci, *ntideale di Atena*, hanno gettato lo sguardo più lontano di tutti gli uomini finora esistenti.

178

*Arte e restaurazione.* I movimenti retrogradi della storia, i cosiddetti periodi di restaurazione, che cercano di dare nuova vita a uno stato spirituale e sociale che esisteva *prima* dell'ultimo, e a cui sembra anche che riesca realmente una breve resurrezione dei morti, hanno il fascino dei ricordi pieni di sentimento, del nostalgico desiderio di ciò che è quasi perduto, del rapido abbraccio di una felicità di attimi. A causa di questo singolare approfondirsi del sentimento, arte e poesia trovano proprio in tali periodi transitori e quasi di sogno un terreno naturale, come sulle più erte pendici dei monti crescono le piante più delicate e rare. Così più di un buon artista è spinto senza avvedersene in politica e in società a una mentalità da restaurazione, per la quale egli si prepara di proprio pugno un ango-letto e un giardinetto tranquilli:

dove poi raccoglierà intorno a sé i resti umani di quell'epoca storica in cui si sente a suo agio e, unicamente davanti a morti, semimorti e stanchi morti, farà risuonare i suoi accordi d'arpa, magari con il menzionato effetto di una breve resurrezione dei morti.

179<sup>46</sup>

*Felicità dell'epoca.* Per due rispetti la nostra epoca è da dire felice. Riguardo al *passato* godiamo di tutte le culture e i loro prodotti e ci nutriamo del sangue più nobile di tutti i tempi, siamo ancora tanto vicini alla magia delle forze dal cui seno essi nacquero, da poterci ad esse fuggevolmente assoggettare con piacere e con brivido; mentre culture precedenti potevano godere solo di se stesse e non potevano vedere al di là di sé, anzi erano come rinchiuso sotto una campana dalla volta più o meno ampia, da cui la luce si riversava sì su di essi, ma attraverso la quale nessuno sguardo poteva passare all'esterno. Riguardo *al futuro* ci si apre davanti, per la prima volta nella storia, l'immensa vista di mete umano-ecumeniche, abbraccianti tutto il mondo abitato. Nello stesso tempo ci sentiamo consci di possedere la forza necessaria per prendere nelle mani noi stessi senza presunzione questo nuovo compito, senza aver bisogno di aiuti soprannaturali; anzi, qualunque sia l'esito della nostra impresa e qualunque la sopravvalutazione che possiamo aver fatta delle nostre forze, in ogni caso non c'è nessuno, tranne noi stessi, a cui dobbiamo darne conto: l'umanità può da ora in poi fare di sé tutto ciò che vuole. Ci sono comunque degli strani uomini-api, che nel calice di tutte le cose sono capaci di succhiare sempre e solo ciò che è più amaro e più spiacevole; ed effettivamente tutte le cose contengono in sé alcunché di questo «non-miele». Pensino costoro a loro modo sulla felicità dell'epoca descritta e continuino pure a costruire l'alveare del loro malumore.

180

*Una visione.* Corsi di istruzione e di meditazione per adulti, maturi e molto maturi, e questi frequentati quotidianamente da tutti, senza obbligo, ma secondo il comandamento del costume; a tal fine, le chiese, come i luoghi più degni e più ricchi di ricordi; quasi celebrazioni giornaliere della raggiunta e raggiungibile dignità della ragione umana; un nuovo rigoglio, una più completa fioritura dell'ideale del maestro, in cui dovrebbero fondersi il sacerdote, l'artista e il medico, il sapiente e il saggio, allo stesso modo che le loro virtù particolari dovrebbero apparire, anche nello stesso insegnamento, nel suo svolgimento e nel suo metodo, come un'unica virtù complessiva –

questa è la mia visione, che sempre mi ritorna, e di cui credo fermamente che abbia sollevato un lembo del velo dell'avvenire.

181<sup>47</sup>

*Educazione-distorsione.* La straordinaria incertezza di tutta l'istruzione pubblica, in base alla quale ogni adulto prova oggi il sentimento che il suo unico educatore sia stato il caso, la volubilità dei metodi e degli intenti educativi, si spiegano col fatto che oggi le potenze culturali *più antiche e più moderne*, come in una tumultuosa assemblea popolare, vogliano essere più ascoltate che capite e vogliano dimostrare ad ogni costo con la loro voce e le loro grida, che esse *esistono ancora* o che esse *esistono già*. In questo assurdo baccano, i poveri maestri e educatori sono stati prima assordati, poi sono divenuti silenziosi e infine apatici, e oggi subiscono tutto con rassegnazione, facendo a loro volta tutto subire ai loro allievi. Essi stessi non sono educati: come pretendere che educino? Essi stessi non sono tronchi cresciuti diritti, robusti e pieni di linfa: chi vuole seguirli deve piegarsi e torcersi e apparire da ultimo distorto e deforme.

182

*Filosofi e artisti dell'epoca.* Dissolutezza e indifferenza, incendio di desideri e aridità di cuore – questo ripugnante miscuglio si trova nell'immagine della società europea superiore di oggi. Qui l'artista crede di raggiungere già molto, quando con la sua arte fa fiammeggiare, *accanto* all'incendio del desiderio, anche per una volta l'incendio del cuore; e così pure il filosofo, quando nella freddezza di cuore che ha in comune col suo tempo, raffredda in sé e in questa società, col suo giudizio negatore del mondo, anche l'ardore del desiderio.

183

*Non essere senza necessità soldato della cultura.* Infine, infine si impara ciò che tanto danno ci fece non sapere negli anni giovanili: che bisogna innanzitutto *fare* l'eccellente, e secondariamente *ricercare* l'eccellente, dovunque e sotto qualunque nome lo si possa trovare; che al contrario bisogna subito evitare ogni cosa cattiva e mediocre, *senza combatterla*, e che già il dubbio circa la bontà di una cosa – come quello che rapidamente sorge quando il gusto è più esercitato – dovrebbe valere per noi come argomento contro di essa e come motivo per evitarla completamente: a rischio certe volte di sbagliare e di scambiare ciò che è buono e difficilmente accessibile per ciò che

è cattivo e imperfetto. Solo chi non sa fare niente di meglio deve affrontare le brutture del mondo come soldato della cultura. Ma coloro che, nella cultura, appartengono alla classe dei produttori e degli insegnanti vanno in rovina, se pretendono di scendere in armi e, con preoccupazioni, veglie e cattivi sogni, trasformano in sinistra inquietudine la pace della loro professione e della loro casa.

184

*Come si deve raccontare la storia naturale.* La storia naturale, come storia di guerra e di vittoria delle forze spirituali e morali in lotta contro la paura, la presunzione, la pigrizia, la superstizione e la stoltezza, dovrebbe essere raccontata in modo che tutti, ascoltandola, fossero irresistibilmente trascinati alla ricerca della sanità e del rigoglio del corpo e dello spirito, al gioioso sentimento di essere eredi e continuatori dell'umano, e a un sempre più nobile bisogno di azione. Finora essa non ha ancora trovato il suo giusto linguaggio, perché gli artisti eloquenti e creatori di linguaggio – giacché di essi a tal fine c'è bisogno – non si liberano da un'ostinata diffidenza nei suoi confronti e soprattutto non vogliono seriamente imparare da essa. Agli Inglesi è tuttavia da concedere di aver fatto, nei loro manuali di scienza naturale per le classi inferiori del popolo, ammirevoli passi verso quell'ideale; d'altra parte quei manuali vengono anche fatti dai loro più eletti studiosi – nature integre, complete e completanti – e non, come da noi, dalle mediocrità della ricerca scientifica.

185

*Genialità dell'umanità.* Se la genialità, secondo l'osservazione di Schopenhauer, consiste nel ricordare in modo organico e vivo ciò che si è vissuto, allora nello sforzo di conoscere l'intera evoluzione storica – che sempre più potentemente distingue l'epoca moderna da tutte le precedenti e che per la prima volta ha abbattuto le antiche mura tra natura e spirito, uomo e animale, morale e fisica – potrebbe essere da individuare uno sforzo verso la genialità dell'umanità nel suo complesso. Il completo ripensamento della storia sarebbe autocoscienza cosmica.

186

*Culto della civiltà.* Ai grandi spiriti è dato in più il troppo umano deterrente della loro natura, della loro cecità, delle loro storture e smodatezze, affinché il



loro potente e facilmente prepotente influsso venga costantemente contenuto entro limiti dalla diffidenza che quelle qualità ispirano. Il sistema di tutto ciò di cui l'umanità ha bisogno per continuare ad esistere è infatti così vasto e richiede forze così svariate e numerose, che per ogni preferenza accordata *unilateralmente*, sia alla scienza che allo Stato, o all'arte o al commercio, a cui quei singoli spingono, l'umanità come tutto deve pagare una dura ammenda. È stata sempre la più grande sventura per la civiltà quando degli uomini sono stati adorati: nel qual senso si può anzi consentire col precetto della legge di Mosè, che vieta di avere altri dèi oltre Dio. Al culto del genio e della forza bisogna sempre porre a lato, come integrazione e rimedio, il culto della civiltà, il quale anche a ciò che è materiale, piccolo, basso, misconosciuto, debole, imperfetto, unilaterale, mezzo, falso, apparente, e persino a ciò che è cattivo e spaventoso, sa accordare comprensione e dignità, nonché il riconoscimento *che tutto ciò è necessaria*, giacché la consonanza e la risonanza di tutto l'umano, raggiunte grazie a lavori sbalorditivi o a casi fortunati, e tanto l'opera dei ciclopi e delle formiche quanto quella dei geni, non devono andare di nuovo perdute. Come potremmo qui fare a meno del comune, profondo e spesso inquietante basso continuo, senza il quale appunto la melodia non può essere melodia?

187

*Il mondo antico e la gioia.* Gli uomini del mondo antico sapevano *gioire* meglio; noi sappiamo *rattristarci meno*; quelli riuscivano a trovare sempre nuovi motivi di sentirsi bene e di celebrare feste, impegnando tutta la loro ricchezza di acume e di riflessione, mentre noi rivolgiamo il nostro spirito all'adempimento di compiti che mirano piuttosto alla liberazione dal dolore, all'eliminazione delle cause di dispiacere. Quanto alle sofferenze dell'esistenza, gli antichi cercavano di dimenticare, o di piegare in qualche modo il sentimento verso il piacevole; sicché a ciò essi cercavano di ovviare con palliativi, mentre noi affrontiamo le cause del soffrire e nel complesso preferiamo agire in senso profilattico. Forse noi stiamo costruendo solo le fondamenta, su cui uomini futuri costruiranno di nuovo anche il tempio della gioia.

188

*Le Muse come ingannatrici.* «Noi sappiamo dire molte menzogne», così cantarono un giorno le Muse, quando si rivelarono a Esiodo<sup>48</sup>. È cosa che porta a scoperte essenziali il concepire una buona volta l'artista come ingannatore.

*Quanto paradossale può essere Omero. C'è qualcosa di più temerario, di più raccapricciante, di più incredibile, che splenda come sole invernale sull'umano destino più di quel pensiero che si trova in Omero?*

Questo infatti dispose il decreto degli dèi e destinò agli uomini  
*la fine, perché ci fosse un canto anche per le tarde generazioni*<sup>49</sup>.

Dunque: noi soffriamo e periamo perché ai poeti non manchi *materiale* – e questo dispongono proprio così gli dèi di Omero, a cui sembra importi moltissimo del divertimento delle future generazioni, ma assai poco di noi, uomini del presente. Che simili pensieri siano mai venuti in mente a un Greco!

*Giustificazione «a posteriori» dell'esistenza.* Molti pensieri sono venuti al mondo come errori e come fantasmi, ma sono divenuti verità, perché gli uomini hanno conferito loro *a posteriori* un substrato reale.

*Necessario il prò e il contro.* Chi non ha compreso che ogni grande uomo non deve essere solo incoraggiato, ma anche, per il benessere generale, *contrastato*, è certo ancora un gran bambino – o anche un grande uomo.

*Ingiustizia del genio.* Il genio è massimamente ingiusto verso i geni, se essi sono suoi contemporanei: da un lato crede di non averne bisogno e li reputa perciò in genere superflui – giacché egli è ciò che è senza di loro – dall'altro il loro influsso impedisce l'azione della *sua* corrente elettrica, per cui egli li dice addirittura *dannosi*.

*La sorte peggiore per un profeta.* Egli lavorò vent'anni a convincere di sé i suoi contemporanei – alla fine ci riuscì; ma intanto c'erano riusciti anche i suoi avversari: e lui non era più convinto di sé.

*Tre pensatori come un ragno.* In ogni setta filosofica si susseguono tre

pensatori in questo rapporto: il primo produce da sé il succo e il seme, il secondo ne trae fili e tesse una rete artificiale, il terzo sta in agguato in questa rete, in attesa di vittime che vi si impiglino – e cerca di vivere della filosofia.

195

*I rapporti con gli autori.* Quella di prendere l'autore per il naso è una maniera cattiva di comportarsi con un autore quanto quella di prenderlo per il corno – e ogni autore ha il suo corno.

196<sup>50</sup>

*Tiro a due.* Oscurità del pensiero ed esaltazione del sentimento sono altrettanto spesso collegate con la brutale volontà di affermarsi con tutti i mezzi e di far valere solo se stessi, quanto il cordiale aiutare, accordare e benvolere sono collegati con l'impulso alla chiarezza e purezza del pensiero, e alla moderatezza e contenutezza del sentimento.

197

*Ciò che lega e ciò che divide.* Forse che non si trova nella testa ciò che lega gli uomini: la comprensione per l'utilità e lo svantaggio comuni, e nel cuore ciò che li divide: il cieco trascigliere e brancolare nell'amore e nell'odio, la devozione per uno a spese di tutti e il disprezzo, da ciò derivante, dell'utilità generale?

198

*Tiratori e pensatori.* Ci sono curiosi tiratori, che mancano sì il bersaglio, ma vengono via dai tiri con una segreta fierezza perché in ogni caso la loro pallottola è andata molto lontano (comunque al di là del bersaglio), o perché, se non hanno colto il bersaglio, hanno tuttavia colto qualcos'altro. E ci sono altrettali pensatori.

199

*Da due parti.* Si avversa un indirizzo e movimento spirituale quando si è ad esso superiori e se ne disapprova il fine, oppure quando il suo fine è troppo alto ed è inconoscibile per il nostro occhio, ossia quando ci è superiore. Così lo stesso partito può essere combattuto da due parti, dall'alto e dal basso; e non di rado gli attaccanti concludono fra loro, per odio comune, un'alleanza che è più

ripugnante di tutto ciò che essi odiano.

200

*Originale.* Non il vedere per primi qualcosa di nuovo, bensì il vedere *come nuovo* l'antico, ciò che è già anticamente conosciuto e che è da tutti visto e trascurato, contraddistingue le menti veramente originali. Il primo scopritore è comunemente quel fantasticone, affatto banale e privo di spirito, che si chiama il caso.

201

*Errore dei filosofi.* Il filosofo crede che il valore della sua filosofia risieda nel tutto, nell'edificio: i posteri lo trovano nella pietra con cui ha costruito e con cui, da allora in poi, si costruisce ancora spesso e meglio, cioè nel fatto che quell'edificio può essere distrutto e avere *tuttavia ancora* valore come materiale.

202

*Il motto di spirito.* Il motto di spirito è l'epigramma sulla morte di un sentimento.

203

*Nel momento che precede la soluzione.* Nella scienza accade ogni giorno e ogni ora che uno si fermi immediatamente prima della soluzione, convinto che ora i suoi sforzi siano stati del tutto vani – come uno che, disfacendo un fiocco, esiti nel momento in cui esso è più vicino a sciogliersi: perché proprio allora esso appare più simile a un nodo.

204

*Andare fra i fanatici.* L'uomo giudizioso e sicuro del suo intelletto può andare con profitto per una decina d'anni fra gli esaltati e abbandonarsi in questa zona calda a una modesta follia. Con ciò egli ha percorso un buon tratto di strada per giungere infine a quel cosmopolitismo dello spirito che può dire senza presunzione: «niente di spirituale mi è ormai estraneo».

205

*Aria pungente.* La cosa migliore e più salubre, nella scienza come nella montagna, è l'aria pungente che vi spira. I molli di spirito (come gli artisti) aborriscono e diffamano, a causa di quest'aria, la scienza.

206

*Perché gli uomini di scienza sono più nobili degli artisti.* La scienza ha bisogno di nature più nobili che non la poesia: esse devono essere più semplici, meno ambiziose, più sobrie, più silenziose, non così preoccupate della gloria, e dimentiche di se in cose che agli occhi dei molti appaiono raramente degne di un tal sacrificio della personalità. A ciò si aggiunge un altro svantaggio, di cui esse sono consapevoli: la natura della loro occupazione e la costante esigenza della massima freddezza indeboliscono la loro *volontà*, il fuoco non viene alimentato con tanta forza come nel focolare delle nature poetiche; e perciò esse perdono spesso prima di queste ultime, negli anni giovanili, la loro più alta forza e rigoglio – e, come si è detto, *sanno* di questo pericolo. In tutti i casi *appaiono* meno dotate, perché brillano meno, e vengono apprezzate meno di quanto valgono.

207

*In che senso la pietà oscura.* Al grande uomo si donano nei secoli successivi tutte le grandi qualità e virtù del suo secolo – e così tutte le cose migliori vengono continuamente *oscurate* dalla pietà, perché essa le considera immagini sacre, a cui si appendono e si espongono doni votivi di ogni sorta – finché esse da ultimo vengono da quelli completamente ricoperte e nascoste e rimangono per l'avvenire più oggetto di fede che di contemplazione.

208<sup>51</sup>

*Stare a testa in giù.* Quando mettiamo la verità a testa in giù, di solito non notiamo che anche la nostra xesta non si trova là dove dovrebbe trovarsi.

209

*Origine e utilità della moda.* Quando il *singolo* è visibilmente soddisfatto della sua forma, induce gli altri a imitarlo e crea a poco a poco la forma dei *molti*, vale a dire la moda. Con la moda questi molti vogliono appunto raggiungere, ed anche raggiungono, quella soddisfazione, così gradevole, sulla propria forma. Se si considera quanti motivi ogni uomo ha di essere inquieto e di nascondersi timorosamente e come i tre quarti della sua energia e della sua

buona volontà possano essere paralizzati e resi sterili da quei motivi, bisogna allora essere molto grati alla moda, in quanto libera quei tre quarti e procura fiducia in sé e un reciproco, sereno incontrarsi fra quelli che si sanno fra loro legati alla sua legge. Anche leggi stolte danno libertà e pacatezza d'animo, solo che molti vi si siano assoggettati.

210

*Scioglilingua.* Il valore di molti uomini e di molti libri risiede solo nella proprietà di costringere ognuno a manifestare ciò che è più nascosto, ciò che è più intimo: sono scioglitori di lingua e leve per i denti più serrati. Anche molti avvenimenti e misfatti, che apparentemente esistono solo per la maledizione dell'umanità, hanno quel valore e quell'utilità.

211

*Spiriti di libero domicilio.* Chi di noi oserebbe dirsi uno spirito libero, se a modo suo non volesse rendere omaggio a quegli uomini a cui questo nome è appiccicato come *ingiuria*, sopportando così sulle proprie spalle una parte di quel peso di pubblico sfavore ed oltraggio? Ma ben potremmo noi con tutta serietà chiamarci «spiriti di libero domicilio» (e senza quella altera o generosa sfida), perché noi sentiamo l'impulso alla libertà come l'istinto più forte del nostro spirito, e, contrariamente agli intelletti legati e radicati, vediamo il nostro ideale quasi in un nomadismo spirituale – per usare un'espressione modesta e quasi dispregiativa.

212

*Sì, il favore delle Musei* Ciò che Omero dice al riguardo penetra nel cuore, tanto è vero, tanto è terribile: «molto lo amò la Musa e gli diede bene e male; perché gli occhi li prese lei e a lui ispirò dolce canto»<sup>52</sup>. Questo è un testo senza fine per chi pensa: bene e male essa dà, è questa la *sua* maniera di amare cordialmente! E ognuno si spiegherà in particolare perché noi pensatori e poeti *dobbiamo* rimetterci i nostri occhi.

213<sup>53</sup>

*Contro lo studio della musica.* L'educare artisticamente l'occhio sin dall'infanzia col disegnare e dipingere e col far schizzi di paesaggi, di persone e di fatti, comporta tra l'altro il guadagno, inestimabile per la vita, di rendere l'occhio *acuto, calmo e perseverante* nell'osser-vare uomini e situazioni. Un

simile vantaggio indiretto non è prodotto dall'educazione artistica dell'orecchio; per cui le scuole elementari in generale faranno bene a dare all'arte dell'occhio la preferenza su quella dell'orecchio.

214

*Gli scopritori di banalità.* Gli spiriti sottili, da cui nulla è più lontano che una banalità, ne scoprono spesso, dopo aver percorso ogni sorta di strade e di sentieri di montagna, una e ne provano grande gioia, con stupore dei non sottili.

215

*Morale dei dotti.* Un regolare e rapido progresso delle scienze è possibile solo quando il singolo *non* deve essere *troppo diffidente* per controllare ogni calcolo e affermazione degli altri nei campi che gli sono estranei; ma condizione di ciò è che ognuno abbia, nel suo campo, competitori che siano *estremamente diffidenti* e gli guardino attentamente le dita. Da questa combinazione di «non troppo diffidente» e di «estremamente diffidenti» nasce la probità nella repubblica dei dotti.

216

*Motivo di sterilità.* Ci sono spiriti altamente dotati che sono sempre sterili solo perché, per una debolezza di temperamento, sono troppo impazienti per attendere la fine della loro gravidanza.

217

*Mondo delle lacrime capovolto.* I molteplici disagi che le esigenze della cultura superiore causano all'uomo finiscono col capovolgere la natura al punto che egli si comporta di solito in modo rigido e stoico e ha lacrime ormai soltanto per i rari accessi di felicità, anzi più d'uno è indotto a piangere anche solo dal godimento dell'assenza di dolore: solo nella felicità batte ancora il suo cuore.

218

*I Greci come interpreti.* Quando parliamo dei Greci, parliamo al tempo stesso senza volerlo dell'oggi e dell'ieri: la loro storia, universalmente nota, è un nitido specchio che riflette sempre qualcosa che non è nello specchio stesso.

Noi usiamo la libertà di parlare di loro, per poter tacere di altri – affinché quelli dicano poi essi stessi qualcosa nell'orecchio al pensoso lettore. Così i Greci agevolano all'uomo moderno la comunicazione di varie cose difficili a comunicarsi e degne di essere meditate.

219<sup>54</sup>

*Del carattere acquisito dei Greci.* La famosa chiarezza, trasparenza, semplicità e ordine dei Greci, la cristallina naturalezza e insieme cristallina arte delle opere greche ci inducono facilmente a credere che tutto ciò sia stato ai Greci donato: essi per esempio non avrebbero potuto se non scrivere bene, come una volta dice Lichtenberg<sup>55</sup>. Ma nulla è più avventato e insostenibile. La storia della prosa da Gorgia fino a Demostene mostra un lavoro e una lotta tali dall'oscuro, sovraccarico e privo di gusto verso la luce, che vien fatto di ricordare le fatiche degli eroi, che dovettero aprire le prime vie fra foreste e paludi. Il dialogo della tragedia è la vera *gesta* dei drammaturghi, per la sua straordinaria chiarezza e determinatezza, in mezzo a un popolo che sguazzava nel simbolismo e nell'allusione, e che a questi era stato fra l'altro espressamente educato dalla grande lirica corale; così pure la gesta di Omero è di aver liberato i Greci dalla pompa asiatica e dalla cupezza e di aver raggiunto nel complesso e nel particolare la chiarezza dell'architettura. E poi, non era affatto ritenuto facile dire qualcosa in modo veramente puro e luminoso; come si spiegherebbe altrimenti la grande ammirazione per l'epigramma di Simonide, che si presenta appunto così semplice, senza punte dorate, senza arabeschi di spirito, ma dice quel che ha da dire chiaramente, con la tranquillità del sole e non con la ricerca d'effetto di un lampo? Perché è greco il tendere alla luce da un crepuscolo per così dire innato; un fremito di esultanza attraversa il popolo all'udire una sentenza laconica, il linguaggio dell'elegia e i detti dei sette saggi. Perciò il dar precetti in versi, che per noi è urtante, fu tanto amato, come vero compito apollineo dello spirito greco, per riuscire vincitori sui pericoli del metro e sull'oscurità che è normalmente propria della poesia. La semplicità, la duttilità e l'oggettività sono state *conquistate* al popolo, non donate – il pericolo di una ricaduta nell'asia-tismo incombe sempre sui Greci, e di tempo in tempo esso realmente si abbatté su di loro come un oscuro, straripante fiume di emozioni mistiche, di elementare violenza e oscurità. Noi li vediamo sommergersi, vediamo l'Europa come spazzata via, inondata – giacché l'Europa era allora assai piccola – ma sempre essi tornano anche alla luce, da buoni nuotatori e tuffatori quali sono, essi, il popolo di Odisseo.



*Ciò che è veramente pagano.* Forse per chi considera il mondo greco non c'è niente di più sorprendente dello scoprire che di tempo in tempo i Greci davano, per così dire, delle feste a tutte le loro passioni e cattive inclinazioni, e che addirittura istituirono statalmente una specie di ordinamento celebrativo del loro troppo umano: è questo ciò che è propriamente pagano nel loro mondo, e, a partire dal cristianesimo, non più compreso, non più comprensibile e sempre, nel modo più accanito, avversato e disprezzato. Essi prendevano quel troppo umano come inevitabile e preferivano, invece di ingiurarlo, dargli una specie di diritto di second'ordine con l'inquadrarlo negli usi della società e del culto; anzi, tutto ciò che nell'uomo ha *potenza*, essi lo dissero divino e lo scrissero sulle pareti del loro cielo. Non rinnegano l'impulso naturale che si esprime nelle cattive qualità, ma lo inquadrano e lo limitano a determinati culti e giorni, dopo aver escogitato sufficienti misure precauzionali per poter dare a quelle acque impetuose il deflusso più innocuo possibile. Questa è la radice di tutta la libertà di spirito morale dell'antichità. A ciò che era cattivo e pericoloso, a ciò che era animalesco e retrogrado, altrettanto che al barbaro, al pregreco e all'asiatico, che ancora vivevano in fondo alla natura greca, si accordava uno sfogo moderato e non si mirava a distruggerlo completamente. Lo Stato, che non era costruito su singoli individui o caste, bensì sulle ordinarie qualità umane, abbracciava l'intero sistema di queste istituzioni. Nella costruzione di esso, i Greci mostrano quel meraviglioso senso per il tipico e il reale, che più tardi li rese atti a divenire investigatori della natura, storici, geografi e filosofi. Non era una legge di costume limitata, sacerdotale o di casta, che doveva decidere nella costituzione dello Stato e del culto di Stato, bensì la considerazione più comprensiva della *realtà di tutto l'umano*. Da dove proviene ai Greci questa libertà, questo senso per il reale? Forse da Omero e dai poeti a lui anteriori; giacché proprio i poeti, la cui natura non suol essere la più giusta e la più saggia, posseggono in compenso quel gusto dell'effettivo, dell'efficiente *di ogni specie* e non vogliono completamente negare neanche il male: a loro basta che esso si moderi e non colpisca a morte o avveleni internamente ogni cosa – vale a dire, essi pensano in modo simile ai plasmatori dello Stato greco e ne sono stati i maestri e i precursori.

*Greci d'eccezione.* In Grecia gli spiriti profondi, radicali e seri furono l'eccezione: l'istinto del popolo inclinava piuttosto a sentire la serietà e la profondità come una specie di deformazione. Prendere le forme dagli altri popoli, non crearle, ma trasformarle col dar loro il più bell'aspetto – ciò è

greco: imitare, non per l'uso, bensì per l'illusione artistica, divenire sempre di nuovo padroni della serietà imposta, ordinare, abbellire, appianare – così si procede da Omero fino ai sofisti del terzo e quarto secolo dell'era volgare; e questi ultimi non sono altro che facciata, parola pomposa e gesto entusiastico e si rivolgono solamente ad anime svuotate e avidi di apparenza, di suono e di effetto. Ed ora si apprezzi la grandezza di quei Greci d'eccezione che crearono la *scienza*] Chi racconta di loro, racconta la storia più eroica dello spirito umano!

222<sup>57</sup>

*Il semplice, né primo né ultimo in ordine di tempo.* Nella storia delle idee religiose si introduce con l'immaginazione molta falsa evoluzione e gradualità in cose che in verità non sono cresciute l'una dall'altra e l'una dietro l'altra, bensì luna accanto all'altra e separatamente; in particolare il semplice è ancora troppo in fama di essere il più antico e primordiale. Non poco di ciò che è umano nasce con la sottrazione e la divisione e niente affatto con il raddoppiamento, l'addizione o la composizione. Si crede per esempio ancora a un graduale sviluppo della *rappresentazione degli dèi*, da quegli informi ceppi di legno e pietre fino alla completa umanizzazione; e invece le cose stanno proprio così che *fin quando* la divinità fu trasferita e sentita in alberi, pezzi di legno, pietre ed animali, si rifuggì da un'umanizzazione della loro figura come da un'empietà. I poeti per primi hanno dovuto, al di fuori del culto e del bando del *pudore* religioso, abituare ad essa, rendere ad essa disposta la fantasia interiore degli uomini; ma quando prevalsero di nuovo disposizioni e momenti più devoti, quell'influsso liberatore dei poeti indietreggiò ancora e la sacertà rimase, come prima, dalla parte del mostruoso, dell'inquietante, di ciò che è affatto specificamente non umano. Ma persino molto di ciò che la fantasia interiore osa raffigurarsi, tradotto in rappresentazione esterna e corporea, produrrebbe ancora un effetto penoso: l'occhio interno è molto più ardito e meno pudico di quello esterno (dove risulta la nota difficoltà e parziale impossibilità di trasformare soggetti epici in soggetti drammatici). La fantasia religiosa per lungo tempo non *vuole* affatto credere all'identità del dio con un'immagine: l'immagine deve far apparire qui il *numen* della divinità come attivo e incatenato al luogo in qualche maniera misteriosa e non pienamente spiegabile. Il più antico idolo deve *albergare e nel contempo nascondere* il dio – indicarlo, ma non metterlo in mostra. Nessun Greco ha mai *guardato* intimamente il suo Apollo come obelisco di legno, il suo Eros come blocco informe di pietra; questi erano simboli che dovevano precisamente trattenere con la paura *dalla* raffigurazione. Così è anche di quei pezzi di legno, su cui

erano intagliate con poverissima arte singole membra, talvolta in soprannumero: come un Apollo di Laconia, che aveva quattro mani e quattro orecchie. Nell'incompleto, nell'allusivo o nel più che completo si trova una orrenda sacertà che deve *trattenere* dal pensare a ciò che è umano, che ha forma umana. Non è un grado embrionale dell'arte, quello in cui si foggiano cose simili, quasi che, al tempo in cui si veneravano simili immagini, non si fosse *saputo* parlare più chiaramente e rappresentare con più evidenza. Si rifugge invece precisamente da una cosa: dall'espressione diretta. Come la cella racchiude e nasconde in misteriosa semioscurità, *ma non del tutto*, ciò che è più sacro, il vero *numen* della divinità; come a sua volta il tempio periptero racchiude e protegge dall'occhio profano come con uno schermo e un velo, *ma non del tutto*, la cella; così l'immagine è la divinità e insieme il nascondiglio della divinità. Solo quando al di fuori del culto, nel mondo profano della gara, la gioia per il vincitore agonale fu salita così in alto, che le onde qui sollevate trapassarono nel lago del sentimento religioso, solo quando la statua del vincitore fu esposta nei cortili dei templi e il pio frequentatore del tempio dove volente o nolente avvezzare sia l'occhio che l'anima a questa inevitabile vista di bellezza e di forza *umana*, sicché per la loro vicinanza nello spazio e nell'anima venerazione umana e venerazione divina consonarono l'ima nell'altra: solo allora si perde anche il timore della vera e propria umanizzazione dell'idolo e si apre la grande arena per la grande scultura; anche ora con la limitazione che, ovunque si debba *adorare*, l'antichissima forma e bruttezza viene custodita e attentamente imitata. Ma l'Elleno che *consacra e dona* può ora abbandonarsi in tutta beatitudine al suo piacere di far diventare uomo Dio.

*Verso qual meta si deve viaggiare.* L'immediata osservazione di sé è ben lungi dal bastare per conoscere se stessi: abbiamo bisogno della storia, giacché il passato continua a scorrere in noi in cento onde; noi stessi infatti non siamo se non ciò che in ogni attimo sentiamo di questo fluire. Anche qui anzi, se vogliamo tuffarci nel flusso del nostro essere apparentemente più peculiare e personale, vale il detto di Eraclito: che non si scende due volte nello stesso fiume. È questa una saggezza che, anche se divenuta a poco a poco stantia, è tuttavia rimasta tanto robusta e nutriente, quanto lo fu un tempo; altrettanto dell'altra secondo la quale, per capire la storia, si devono visitare i residui viventi delle epoche storiche – si deve *viaggiare*, come viaggiò il padre Erodoto, nelle nazioni – queste sono infatti solo *gradi di civiltà* più antichi, che si sono fissati, e su cui ci si può *posare* – tra le popolazioni cosiddette selvagge

e semiselvagge, specie là dove l'uomo ha smesso, o non ha ancora vestito, l'abito dell'Europa. Ci sono comunque ancora un'arte e uno scopo del viaggiare *più sottili*, che fanno sì che non sempre sia necessario andare di luogo in luogo e percorrere migliaia di miglia. Molto probabilmente gli ultimi tre secoli sopravvivono ancora in tutte le loro sfumature e rifrazioni culturali anche *in nostra vicinanza*: essi vogliono solo essere *scoperti*. In molte famiglie, anzi in singoli uomini, gli strati giacciono ancora sovrapposti in modo bello ed evidente; altrove ci sono fenditure della roccia più difficili da capire. Certo in contrade remote, in vallate montane meno conosciute e in comunità più chiuse, un venerabile campione di un sentimento molto più antico si è potuto più facilmente conservare, e qui deve essere rintracciato, mentre è per esempio improbabile fare tali scoperte a Berlino, dove l'uomo viene al mondo svotato e insensibile. Chi, dopo lunga esercitazione in quest'arte del viaggiare, è diventato un Argo dai cento occhi, accompagnerà alla fine dappertutto *la sua Io* – voglio dire il suo *ego* – e riscoprirà, in Egitto e in Grecia, in Bisanzio e in Roma, in Francia e in Germania, nel tempo dei popoli nomadi o di quelli stabili, nel Rinascimento e nella Riforma, in patria e all'estero, anzi in mare, bosco, pianta e montagna, le avventure di viaggio di questo *ego* diveniente e trasformato. Così la conoscenza di sé diventa conoscenza del tutto in relazione a tutto il passato, come, secondo un'altra concatenazione di considerazioni, qui solo accennabile, la determinazione e l'educazione di sé degli spiriti più liberi e lungimiranti potrebbe un giorno diventare determinazione del tutto in relazione a tutta l'umanità futura.

*Balsamo e veleno.* Non ci si rifletterà mai abbastanza a fondo: il cristianesimo è la religione dell'antichità invecchiata, suo presupposto sono popoli di civiltà degenerata e vecchia; su questi esso poté e può agire come un balsamo. In età in cui le orecchie e gli occhi sono «pieni di fango», al punto da non poter più percepire la voce della ragione e della filosofia e da non poter più vedere la saggezza in carne ed ossa, porti essa il nome di Epitteto o di Epicuro: allora la croce del martirio innalzata e la «tromba del giudizio universale» possono forse essere efficaci per muovere tali popoli a un morire *decoroso*. Si pensi alla Roma di Giovenale, a questo rospo velenoso con gli occhi di Venere: qui si impara che cosa significhi fare il segno della croce davanti al «mondo», qui si prova rispetto per la silenziosa comunità cristiana e le si è grati di aver invaso tutto il mondo greco-romano. Se la maggior parte degli uomini nasceva allora subito con l'asservimento dell'anima, con la sensualità senile; che beneficio incontrare quegli esseri, che erano più anima

che corpo e che sembravano realizzare l'idea greca delle ombre dell'Ade: figure schive, sguscianti, pigolanti, benevole, con un'aspettativa di «vita migliore» e pertanto divenute così inesigenti, così silenziosamente sprezzanti, così fieramente pazienti! Questo cristianesimo, come risonare vespertino della buona antichità, con una campana crepata, stanca e tuttavia di suono piacevole, è ancora, persino per colui che si aggira oggi per quei secoli solo storicamente, un balsamo per le orecchie: che cosa deve aver significato per quegli uomini stessi! Invece per popoli barbari giovani e freschi il cristianesimo è *veleno*; trapiantare nell'anima eroica, fanciullesca e animalesca dell'antico Tedesco per esempio la dottrina del peccato e della dannazione, non significa altro che avvelenarla; una affatto mostruosa fermentazione e decomposizione chimica, una confusione di sentimenti e giudizi, un pullulare e un formarsi delle cose più strambe doveva esserne la conseguenza e cioè, nel decorso ulteriore, un fondamentale indebolimento di tali popoli barbari. Certo: che cosa avremmo ancora, senza questo indebolimento, della civiltà greca? Che cosa dell'intero passato di civiltà del genere umano? Giacché i barbari *non toccati* dal cristianesimo sapevano spazzar via radicalmente le civiltà antiche, come per esempio hanno dimostrato con terribile chiarezza i conquistatori pagani della Britannia romanizzata. Il cristianesimo ha dovuto contro la sua volontà aiutare a rendere immortale il «mondo» antico. Ma anche qui resta di nuovo una questione contraria e la possibilità di un contrario ragionamento: senza quell'indebolimento a causa di detto veleno, non sarebbe stata in grado, l'una o l'altra di quelle popolazioni fresche, poniamo la tedesca, di trovare da sé a poco a poco una civiltà superiore, una civiltà propria, nuova? di cui in tal modo anche l'idea più lontana sarebbe andata perduta per l'umanità? E così anche qui è come dappertutto: non si sa, per parlare cristianamente, se debba essere riconoscente più Dio al diavolo o più il diavolo a Dio, per il fatto che tutto sia andato così come è andato.



*La fede rende beati e dannati.* Un cristiano che cadesse in un corso di pensieri proibiti potrebbe ben chiedersi una volta: ma è veramente *necessario* che, oltre a un agnello espiatorio che lo rappresenta, *esista* realmente un Dio, se già la *fede nell'esistenza* di questi esseri basta per produrre gli stessi effetti? Non sarebbero esseri *superflui*, qualora dovessero esistere? Giacché tutto ciò che di benefico, consolante e moralizzante, come anche tutto ciò che di offuscante e opprimente la religione cristiana dà all'anima umana, proviene da quella fede e non dagli oggetti di quella fede. Accade qui non diversamente che in un caso ben noto: in realtà non ci sono state streghe, ma i terribili effetti della credenza nelle streghe sono stati gli stessi che se le streghe fossero realmente esistite. In tutte quelle occasioni in cui il cristiano aspetta l'immediato intervento di un Dio, ma aspetta vanamente – perché Dio non c'è – la sua religione ha abbastanza inventiva per trovare scappatoie e motivi per tranquillizzarlo: in ciò essa è sicuramente una religione ricca di spirito. In verità finora la fede non ha potuto ancora spostare nessuna vera montagna, benché qualcuno – non so chi – l'abbia asserito; ma essa può mettere delle montagne dove non ce ne sono.

## 226

*Tragicommedia di Ratisbona.* Qua e là si può vedere con una spaventosa chiarezza la farsa della Fortuna, come essa in pochi giorni, in un sol luogo, annodi alle condizioni e alle opinioni di una mente la corda, su cui vuol far danzare i secoli che verranno. Così il destino della storia tedesca moderna dipende dai giorni della disputa di Ra-tisbona: il pacifico esito delle cose religiose e morali, senza guerra di religione, senza Controriforma, sembrava garantito, così anche l'unità della nazione tedesca; il senno profondo e mite di Contarmi aleggiò per un momento sulla gazzarra teologica, vittorioso, come rappresentante della più matura religiosità italiana, che rifletteva sulle sue ali l'aurora della libertà spirituale. Ma la dura cervice di Lutero, piena di sospetti e di sinistre angosce, si oppose: poiché la giustificazione mediante la grazia gli appariva come la *sua* più grande scoperta e divisa, egli non credè a questa proposizione in bocca agli Italiani; mentre questi ultimi, com'è noto, l'avevano trovata e diffusa senza il minimo fracasso in tutt'Italia, già molto tempo prima. Lutero vide in quest'apparente concordanza le malizie del diavolo e ostacolò come potè l'opera di pace, facendo in tal modo avanzare di un buon tratto le mire dei nemici dell'Impero. Si consideri inoltre, per avere ancor più un'idea di questa farsa raccapricciante, che nessuna delle proposizioni, su cui allora si disputò a Ratisbona, né quella del peccato originale, né quella della redenzione

vicaria, né quella della giustificazione per fede, sono in un qualsiasi modo vere e hanno anche solo a che fare con la verità, che esse tutte sono oggi riconosciute come non degne di discussione; e tuttavia per esse il mondo venne messo a fuoco, cioè per opinioni a cui non corrisponde assolutamente una cosa o realtà; mentre riguardo a questioni puramente filologiche, come per esempio quella dell'interpretazione delle parole della consacrazione eucaristica, una discussione è per lo meno consentita, perché qui si può dire la verità. Ma dove non c'è niente, ivi anche la verità ha perduto il suo diritto. Da ultimo non resta da dire altro se non che allora sono comunque sgorgate delle *sorgenti di energia* così potenti, che senza di esse tutti i mulini del mondo moderno non girerebbero con ugual forza. E innanzitutto conta l'energia, e solo dopo la verità; o anche dopo per lungo tempo no, – vero, miei cari contemporanei?

*Gli errori di Goethe.* Goethe è fra i grandi artisti la grande eccezione in ciò, che non visse nella *limitatezza delle sue facoltà rea li*, come se queste dovessero essere per lui stesso e per tutti l'essenziale e caratteristico, l'assoluto ed ultimo. Egli credette due volte di possedere qualcosa di superiore a quel che possedeva realmente – e si ingannò, nella *seconda* metà della sua vita, in cui appare tutto pervaso dalla convinzione di essere uno dei più grandi scopritori e luminari *scientifici*. E così pure già nella *prima* metà della sua vita: egli *voleva* da sé qualcosa di più alto di quel che gli appariva l'arte poetica – e già in eie si ingannava. Che la natura avesse voluto fare di lui un artista *figurativo* – questo fu il suo intimo, ardente e bruciante segreto, che lo spinse alk fine in Italia, per sfogarsi fino in fondo in quest illusione e per sacrificarle tutto. Infine scoprì, lui, l'uomo pieno d: misura, sinceramente avverso a ogni proprio vaneggiamento, come un ingannevole coboldo di desiderio avesse fatto sorgere in lui k credenza in questa vocazione, e come fosse ormai inevitabile liberarsi e prendere *congedo* dalla più grande passione della sua volontà. La convinzione dolorosamente tagliente e lacerante che fosse necessario *prendere congedo* trova il suo epilogo nello stato d'animo di Tasso: su di lui, il «Werther potenziato», pesa il presenrimento di qualcosa che è peggiore della morte, come quando uno si dice: «ebbene, è finita -dopo questo congedo; come si può contruare a vivere senza diventar pazzi?». Questi due errori fondamentali delia sua vita diedero a Goethe, dal punto di vista di una posizione puramente letteraria nei confronti della poesia, l'unica allora conosciuta, un atteggiamento così spregiudicato e in apparenzi quasi arbitrario. A parte il periodo in cui Schiller – il povero Schiller che non aveva tempo e non lasciava



tempo – lo strappò dall’astinente ritrosia verso la poesia e dalla paura per ogni attività letteraria, Goethe appare come un Greco, che di tanto in tanto visita un’amante, col dubbio che sia forse una dea a cui egli non sappia dare un giusto nome. Nelle vicinanze della sua poesia si percepisce sempre il respiro dell’arte plastica e della natura: i lineamenti di queste figure costantemente vagheggiate – e forse egli credette di essere sempre sulle tracce delle metamorfosi di una stessa dea – divennero senza volerlo e saperlo i lineamenti di tutti i figli della sua arte. Senza le *digressioni dell’errore*, egli non sarebbe diventato Goethe: ossia l’unico artista tedesco dello scrivere che oggi non sia ancora invecchiato – perché non volle essere per professione né scrittore né Tedesco.

228<sup>59</sup>

*Viaggiatori e loro gradi.* Si distinguano i viaggiatori in cinque gradi: quelli del primo e più basso grado sono coloro che viaggiano e che *vengono* visti viaggiare – essi propriamente «vengono viaggiati» e sono per così dire ciechi; i secondi sono essi a vedere realmente il mondo; i terzi fanno delle esperienze in conseguenza del vedere; i quarti rivivono dentro di sé le esperienze fatte e le portano via con sé; infine ci sono alcuni uomini di massima forza che devono da ultimo necessariamente anche rivivere fuori di sé, in azioni ed opere, tutto ciò che hanno visto, – dopo averlo sperimentato e internamente vissuto, non appena siano tornati a casa. Simili a queste cinque categorie di viaggiatori vanno in genere gli uomini tutti per l’intero pellegrinaggio della vita, i più bassi come mere passività, i più elevati come coloro che agiscono e muoiono senza alcun residuo inutilizzato di fatti intimi.

229

*Nel salire più in alto.* Non appena saliamo più in alto di coloro che finora ci ammiravano, appariamo proprio a questi come caduti e precipitati; giacché essi presumevano di essere finora *con* noi in tutte le circostanze *sulla cima* (sia pure tramite nostro).

230

*Misura ed equilibrio.* Di due cose assai alte: misura ed equilibrio, è meglio non parlare mai. Alcuni pochi ne conoscono le forze e i segni dai sentieri misteriosi delle esperienze e dei rivolgimenti interiori: essi venerano in loro qualcosa di divino e rifuggono dal parlarne a voce alta. Tutti gli altri ascoltano

appena, quando se ne parla, e vaneggiano che si tratti di noia e di mediocrità, forse, tuttavia, eccettuati quelli che hanno una volta percepito da quel regno un suono ammonitore, ma che si son turate le orecchie per non udirlo. Il ricordarsene li rende ora cattivi e irritati.

231

*Umanità fra amici e fra maestri e discepoli.* «Tu va' verso oriente; io andrò verso occidente»<sup>60</sup>, sentire così è segno di alta umanità nei rapporti più stretti: senza questo sentimento ogni amicizia, ogni rapporto fra maestro e allievo, fra maestro e discepolo, diventa un giorno, quando che sia, ipocrisia.

232

*Iprofondi.* Gli uomini che pensano profondamente appaiono a se stessi commedianti nei rapporti con gli altri, perché allora, per essere capiti, devono sempre prima simulare una superficie.

233

*Per i disprezzatori dell' «umanità-gregge».* Chi considera gli uomini come un gregge e fugge da loro il più velocemente possibile, ne sarà certamente raggiunto e preso a cornate.

234

*Delitto capitale contro il vanitoso.* Chi in società fornisce a un altro occasione di esporre felicemente il suo sapere, i suoi sentimenti e le sue esperienze, si pone al disopra di lui e commette dunque, se non viene considerato da quello illimitatamente superiore, un attentato alla di lui vanità – mentre egli credeva di dare proprio soddisfazione ad essa.

235

*Delusione.* Quando una lunga vita e un lungo fare, insieme a discorsi e a scritti, rendono pubblica testimonianza di una persona, i rapporti con essa sogliono deludere, per un doppio motivo: da un lato perché ci si aspetta troppo da un breve periodo di frequentazione – cioè tutto ciò che solo le mille occasioni della vita fecero diventar visibile – e dall'altro perché chiunque sia ormai riconosciuto non si dà pena di brigare ancora nel particolare per ottenere riconoscimento. Egli è troppo rilassato – e noi siamo troppo tesi.

*Due fonti della bontà.* Trattare tutti gli uomini con uguale benevolenza ed essere buoni senza distinzione di persona, può essere tanto frutto di profondo disprezzo degli uomini, quanto di profondo amore degli uomini.

*Il viandante fra i monti a se stesso.* Ci sono segni sicuri del fatto che tu sei andato avanti e più in alto: intorno a te c'è ora più libertà e un più vasto orizzonte che non prima, spira un'aria più fresca, ma anche più mite – tu hai appunto disimparato la stoltezza di scambiare mitezza e calore – il tuo passo è diventato più vivace e più fermo, coraggio e giudizio sono cresciuti insieme: per tutte queste ragioni la tua via potrà ora essere più solitaria ed essere in ogni caso più pericolosa di quella finora fatta, per quanto, certo, non nella misura in cui credono coloro che vedono salire te viandante dalla valle nebbiosa sul monte.

*Eccettuato il prossimo.* Evidentemente solo la mia testa non è al posto giusto sul mio collo; giacché ogni altro sa notoriamente meglio di me che cosa io debba fare e che cosa tralasciare; solo a me stesso io, povero diavolo, non so giovare. Non siamo *tutti* statue a cui furono imposte teste sbagliate? Vero, mio amato vicino? – No, no, tu sei l'eccezione.

*Precauzione.* Con le persone a cui manca il ritegno di fronte a ciò che è personale, non bisogna andare, oppure bisogna prima inesorabilmente metter loro le manette della convenienza.

*Voler apparire vani.* Esprimere, nella conversazione con persone sconosciute o semisconosciute, solo pensieri scelti, parlare delle proprie conoscenze celebri, delle proprie esperienze e viaggi importanti, è un segno del fatto che non si è superbi, o almeno del fatto che non si vorrebbe apparire tali. La vanità è la maschera di cortesia del superbo.

*ha buona amicizia.* La buona amicizia nasce quando si stima molto l'altro, cioè più di se stessi, quando del pari lo si ama, ma non tanto quanto sé, e quando infine, per facilitare i rapporti, si sa aggiungere la delicata *sfumatura* e lanugine dell'intimità, ma nello stesso tempo si evita saggiamente l'intimità vera e propria e la confusione fra il tu e l'io.

242<sup>61</sup>

*Gli amici come fantasmi.* Quando ci trasformiamo fortemente, allora i nostri amici che non sono cambiati diventano fantasmi del nostro passato: la loro voce ci risuona come da ombre e ci fa rabbrivire – come se sentissimo noi stessi, ma più giovani, più duri, più immaturi.

243

*Un occhio e due sguardi.* Le stesse persone che posseggono il gioco naturale dello sguardo in cerca di favore e di protezione, di solito hanno anche, in conseguenza delle loro frequenti umiliazioni e dei loro sentimenti di vendetta, lo sguardo impudente.

244

*L'azzurra lontananza.* Un fanciullo per tutta la vita – ciò suona molto commovente, ma è solo un giudizio dato di lontano; visto e sperimentato da vicino, ciò significa sempre: puerile per tutta la vita.

245

*Vantaggio e svantaggio nello stesso equivoco.* Il muto imbarazzo della mente fine viene di solito interpretato da parte dei non fini come silenziosa superiorità e viene molto temuto, mentre Faccorger-si dell'imbarazzo produrrebbe benevolenza.

246

*Il saggio che si dà per matto.* A causa della sua benevolenza verso gli uomini un saggio può *mostrarsi* talvolta emozionato, sdegnato o rallegrato, per non far male alle persone intorno con la freddezza e la misura del suo *vero* essere.

247<sup>62</sup>

*Costringersi all'attenzione.* Non appena notiamo che qualcuno nei rapporti e nella conversazione con noi deve *costringersi* all'attenzione, abbiamo una prova piena del fatto che non ci ama o non ci ama più.

248

*Via a una virtù cristiana.* Imparare dai propri nemici è la via migliore per giungere ad amarli: giacché ci fa sentire riconoscenti verso di loro.

249

*Stratagemma dell'importuno.* L'importuno ci dà il resto della nostra moneta convenzionale in moneta d'oro e vuole in tal modo successivamente costringerci a trattare la nostra convenzione come sbaglio e lui come eccezione.

250<sup>63</sup>

*Motivo di avversione.* Noi diveniamo ostili a più di un artista o scrittore, non perché alla fine ci accorgiamo che egli ci ha ingannati, bensì perché egli non trovò necessari mezzi più sottili per prenderci.

251

*Nella separazione.* Non nel modo in cui un'anima si accosta all'altra, ma nel modo in cui se ne allontana, riconosco la sua parentela e affinità con l'altra.

252

*Silentium.* Non si deve parlare dei propri amici, altrimenti si finisce per guastare il proprio sentimento dell'amicizia.

253

*Scortesia.* La scortesia è spesso segno di una modestia maldestra, che quando viene sorpresa perde la testa e vorrebbe dissimularlo con la rozzezza.

254

*Calcolo errato nella sincerità.* Ciò che avevamo finora taciuto, lo vengono

talvolta a sapere per primi proprio i nostri conoscenti più recenti: noi crediamo stoltamente che la nostra prova di fiducia costituisca il vincolo più saldo con cui possiamo tenerli, ma essi non sanno abbastanza di noi per sentire così fortemente il sacrificio delle nostre rivelazioni e tradiscono ad altri i nostri segreti senza pensare di tradire, sicché forse perdiamo anche i nostri vecchi conoscenti.

255

*Nell'anticamera del favore.* Tutti gli uomini che facciamo aspettare a lungo nell'anticamera del nostro favore vanno in fermentazione o divengono acidi.

256

*Avvertimento ai disprezzati.* Quando si è incontestabilmente perduta la stima degli uomini, bisogna tenersi coi denti al decoro nei rapporti sociali; altrimenti si fa capire agli altri di essere scaduti anche dalla propria stima. Il cinismo nei rapporti sociali è un segno del fatto che l'uomo nella solitudine tratta se stesso come un cane.

257

*Il non conoscere certe cose nobilita.* In vista della stima di coloro che conferiscono stima, è più vantaggioso *non* comprendere manifestamente certe cose. Anche l'ignoranza conferisce privilegi.

258

*L'avversario della grazia.* All'uomo intollerante e altero non piace la grazia ed egli la sente come un vivo e visibile rimprovero a se stesso; giacché essa è tolleranza di cuore in movenza e gesto.

259

*Nel rivedersi.* Quando due vecchi amici si rivedono dopo una lunga separazione, avviene spesso che essi si mostrino vivamente interessati se vengono menzionate cose che sono per loro diventate del tutto indifferenti; e a volte se ne accorgono entrambi, ma non osano sollevare il velo – per un triste dubbio. Così nascono colloqui come nel regno dei morti.

260

*Farsi amiche solo persone laboriose.* L'ozioso è pericoloso per i suoi amici, poiché, dato che non ha abbastanza da fare, parla di ciò che i suoi amici fanno e non fanno, finisce con l'immischiarsi e si rende fastidioso; per cui si deve saggiamente stringere amicizia solo con persone laboriose.

261

*Un'arma sola ne vale due.* È una lotta impari quella in cui uno parla per la sua causa con la testa e col cuore e l'altro solo con la testa: il primo ha per così dire contro di sé sole e vento e le sue due armi si disturbano a vicenda: egli perde il premio – agli occhi della *verità*. In compenso però la vittoria del secondo con la sua unica arma è raramente una vittoria secondo il cuore di tutti gli *altri* spettatori e rende impopolari presso di loro.

262

*Profondo e torbido.* Il pubblico scambia facilmente colui che pesca nel torbido con colui che attinge dal profondo.

263

*Dimostrare la propria vanità all'amico e al nemico.* Taluni maltrattano per vanità persino i loro amici, quando sono presenti dei testimoni a cui essi vogliono far chiara la loro superiorità; e altri esagerano il valore dei loro nemici, per mostrare con fierezza che essi sono degni di tali nemici.

264

*Raffreddamento.* Il riscaldamento del cuore è di solito congiunto con la malattia della testa e del giudizio. Chi per qualche tempo ha interesse alla sanità di quest'ultimo, deve anche sapere che cosa deve raffreddare, senza preoccuparsi per il futuro del suo cuore! Poiché, se in genere si è capaci di riscaldarsi, si ridiventerà anche caldi e si riavrà la propria estate.

265

*Sulla mescolanza dei sentimenti.* Verso la scienza le donne e gli artisti egocentrici provano qualcosa che è composto di invidia e di sentimentalismo.

266

*Quando il pericolo è più grande.* Raramente ci si spezza una gamba finché nella vita si sale faticosamente – ciò avviene quando si comincia a farsi le cose facili e a scegliere le vie comode.

267

*Non troppo presto.* Bisogna guardarsi dal diventare troppo presto taglienti – perché contemporaneamente si diventa troppo presto sottili.

268

*Gioia per il recalcitrante.* Il buon educatore conosce casi, in cui egli è fiero del fatto che il suo allievo rimanga *contro di lui* fedele a se stesso, cioè là dove il giovane non deve capire l'uomo o lo capirebbe con proprio danno.

269

*Tentativo di sincerità.* I giovani che vogliono divenire più sinceri di quanto non siano stati, si cercano per vittima qualcuno riconosciutamente sincero, che essi attaccano per primo, cercando di portarsi alla sua altezza con gli insulti – col pensiero recondito che in ogni caso questo primo tentativo non sia pericoloso; giacché proprio a quello non è dato castigare l'impudenza di uno che è sincero.

270

*L'eterno fanciullo.* Noi crediamo che la fiaba e il gioco appartengano alla fanciullezza: miopi che siamo! Come se in una qualsiasi età della vita potessimo vivere senza fiaba e senza gioco! Certo, li chiamiamo e li consideriamo diversamente, ma proprio ciò dice che sono la stessa cosa – perché anche il fanciullo considera il gioco come il suo lavoro e la fiaba come la sua verità. La brevità della vita dovrebbe metterci in guardia contro la divisione pedantesca delle età – come se ognuna portasse qualcosa di nuovo – e dovrebbe venire un poeta a rappresentare l'uomo di duecento anni, quello che veramente vive senza favole e senza gioco.

271<sup>64</sup>

*Ogni filosofia è la filosofia di un'età della vita.* Nella teoria di un filosofo si percepisce chiaramente l'età in cui egli l'ha trovata – e lui non può impedirlo, per quanto possa sentirsi al di sopra del tempo e dell'ora. Così la filosofia di



Schopenhauer rimane l'immagine rispecchiante la *giovinezza* ardente e melanconica – non è un pensiero per persone adulte; così la filosofia di Platone ricorda gli anni medi della trentina, in cui una corrente fredda e una calda sogliono ribollire l'una sull'altra, sicché si formano polvere e delicate nuvolette e, in circostanze favorevoli e sotto i raggi del sole, un incantevole arcobaleno.

272

*Lo spirito delle donne.* La forza spirituale di una donna è dimostrata nel modo migliore quando essa sacrifica, per amore di un uomo e del di lui spirito, lo spirito proprio e tuttavia nel nuovo campo originariamente estraneo alla sua natura, in cui il modo di pensare dell'uomo la spinge, *subito* le cresce *un secondo spirito*.

273

*Elevazione e abbassamento nel sesso.* La tempesta del desiderio trasporta a volte l'uomo a un'altezza in cui ogni desiderio tace: là dove egli veramente *ama* e dove vive ancor più in un essere migliore che in una volontà migliore. E a sua volta una donna buona scende a volte per vero amore fino al desiderio, *abbassandosi* in tal modo di fronte a se stessa. Quest'ultima cosa specialmente è una delle più toccanti che l'immagine di un buon matrimonio possa portare con sé.

274

*La donna adempie, l'uomo promette.* Attraverso la donna la natura mostra ciò che essa finora, nel suo lavoro all'immagine umana, ha già portato a compimento; attraverso l'uomo, ciò che in tale lavoro dovè superare, ma anche che cos'altro ancora *si propone* riguardo all'essere umano. In ogni epoca la donna perfetta è l'ozio del creatore a ogni settimo giorno della civiltà, il riposo dell'artista nella sua opera.

275

*Trapianto.* Se si è applicato lo spirito ad acquistare il dominio sulla smoderatezza delle passioni, ciò accade magari con la spiacevole conseguenza che si trasferisce la smoderatezza nello spirito e che si eccede in avvenire nel pensare e nel voler conoscere.

*Il ridere come tradimento.* Come e quando una donna rida, ciò è un segno della sua educazione; ma nel timbro del riso si rivela la sua natura, nelle donne di educazione superiore si rivela forse addirittura l'ultimo insolubile resto della loro natura. Perciò lo studioso degli uomini dirà come Orazio, ma per diverso motivo, *ridete puellæ*<sup>5</sup>.

*L'anima dei giovani.* Nei riguardi della stessa persona i giovani cambiano dalla dedizione all'impudenza: perché in fondo essi venerano e disprezzano nell'altro soltanto sé, e nei riguardi di se stessi devono oscillare fra i due sentimenti in qua e in là, finché non abbiano trovato nell'esperienza la misura di ciò che vogliono e di ciò che possono.

*Per migliorare il mondo.* Se agli scontenti, ai biliosi e ai brontoloni si impedisse di riprodursi, si potrebbe già trasformare come per incanto la terra in un giardino di felicità. Questa proposizione appartiene a una filosofia pratica per il sesso femminile.

*Non diffidare del proprio sentimento.* L'espressione donnesca, secondo la quale non bisogna diffidare del proprio sentimento, non significa molto più che: bisogna mangiare ciò che piace. Questa può anche essere, specie per le nature moderate, una buona regola quotidiana. Ma altre nature devono vivere secondo un altro detto: «devi mangiare non solo con la bocca, ma anche con la testa, affinché la golosità della bocca non ti rovini».

*Crudele pensiero dell'amore.* Ogni grande amore porta con sé il crudele pensiero di uccidere l'oggetto dell'amore, perché sia sottratto una volta per tutte al sacrilego gioco del mutamento: di fronte al mutamento, infatti, l'amore inorridisce più che di fronte alla distruzione.

*Porte.* Tanto il fanciullo quanto l'uomo vedono delle porte in tutto ciò che vivono e imparano: ma per quello sono *accessi*, per questo sempre e solo *passaggi*.

282

*Donne compassionevoli.* La compassione delle donne, che è chiacchierona, porta il letto del malato sul mercato pubblico.

283

*Merito precoce.* Chi fin da giovane si acquista un merito, disimpara di solito il rispetto per l'età e per l'anziano, escludendosi in tal modo, con suo massimo svantaggio, dalla società di coloro che sono maturi e danno maturità; sicché nonostante il merito precoce, rimane più a lungo di altri acerbo, importuno e puerile.

284

*Anime «in blocco».* Le donne e gli artisti credono che quando non li si contraddice non li si possa contraddire; rispetto in dieci punti e tacita disapprovazione in altri dieci, l'uno accanto all'altra, sembrano loro impossibili, perché essi hanno anime «in blocco».

285<sup>66</sup>

*Giovani talenti.* Nei confronti dei giovani talenti bisogna comportarsi strettamente secondo la massima goethiana: che spesso non si deve danneggiare Terrore per non danneggiare la verità<sup>67</sup>. Il loro stato è simile alle malattie di gravidanza e comporta voglie strane. Queste si dovrebbero alla meglio soddisfare e compatire, per amore del frutto che da loro si spera. Certo come infermieri di questi strani malati, bisogna essere esperti nella difficile arte della volontaria umiliazione di sé.

286

*Nausea della verità.* Le donne sono così fatte, che ogni verità (relativa all'uomo, all'amore, ai figli, alla società e allo scopo della vita) fa loro nausea – e cercano di vendicarsi su chiunque apra loro gli occhi.

287

*La fonte del grande amore.* Da che nascono le improvvise passioni di un uomo per una donna, le passioni profonde, interiori? In minima parte dalla sola sensualità. Ma quando l'uomo trova insieme in un essere debolezza, bisogno d'aiuto e nel contempo alterigia, accade in lui qualcosa, come se la sua anima volesse straripare: è nello stesso momento commosso e offeso. Qui sgorga la fonte del grande amore.

288

*Pulizia.* Nel bambino bisogna sviluppare fino alla passione il senso della pulizia; più tardi questo senso si eleva, in sempre nuove trasformazioni, quasi ad ogni virtù e da ultimo appare, quale compensazione di ogni talento, come un luminoso involucro di purezza, moderazione, mitezza, carattere – recante felicità in sé e diffondente felicità intorno a sé.

289

*Vecchi vanitosi.* La profondità appartiene alla gioventù, la chiarezza alla vecchiaia: se ciononostante gli uomini vecchi parlano e scrivono alla maniera dei profondi, lo fanno per vanità, nella credenza di acquistare in tal modo il fascino della giovinezza, dell'entusiasmo, di ciò che diviene ed è pieno di presentimenti e di speranze.

290

*Utilizzazione del nuovo.* Gli uomini utilizzano per l'avvenire ciò che di nuovo hanno appreso o sperimentato come un vomere, for-s'anche come un'arma: ma le donne se ne fanno subito un ornamento.

291

*L'aver ragione presso idue sessi.* Se si concede a una donna di aver ragione, essa non sa rinunciare a porre ancora trionfante il tallone sul collo al vinto – deve gustare la vittoria; mentre in un tal caso l'uomo si vergogna verso l'uomo di aver ragione. In compenso l'uomo è avvezzo alla vittoria, la donna vive con essa un'eccezione.

292

*Rinuncia nella volontà di bellezza.* Per diventare bella, una donna non deve voler passare per carina: cioè in novantanove casi in cui potrebbe piacere, deve

disdegnarlo ed astenersi dal piacere, per raccogliere un giorno il rapimento di colui, la porta della cui anima sia abbastanza grande per accogliere il grande.

293

*Incomprensibile, insopportabile.* Il giovane non può capire che l'anziano ha vissuto una volta anch'egli i suoi rapimenti, le sue aurore del sentimento, i suoi giri e voli di pensiero; già lo offende il pensare che essi sono esistiti due volte; ma del tutto ostile lo rende il sentire che, per *diventare fecondo*, egli deve perdere quei fiori, fare a meno del loro profumo.

294

*Partito con l'aria del martire.* Ogni partito che sa darsi l'aria del martire, attrae a sé il cuore dei buoni, acquistando in tal modo esso stesso l'aspetto della bontà – con suo grande vantaggio.

295

*Più sicuro del dimostrare, l'affermare.* Un'affermazione è più efficace di un argomento, almeno per la maggioranza degli uomini: giacché l'argomento suscita diffidenza. Perciò gli oratori popolari cercano di mettere al sicuro con affermazioni gli argomenti del loro partito.

296<sup>68</sup>

*I migliori dissimulatori.* Tutti coloro che di regola hanno successo, posseggono una profonda scaltrezza nel fare apparire sempre e solo come forze le loro deficienze e debolezze; per cui le devono conoscere in modo straordinariamente chiaro e preciso.

297

*Di tempo in tempo.* Egli sedette alla porta della città e disse a uno che l'attraversava che quella appunto era la porta della città. L'altro rispose che quella era una verità, ma che non si dovrebbe troppo aver ragione, quando se ne volesse avere riconoscenza. Oh, ribatté egli, io neanche voglio riconoscenza; ma di tempo in tempo è tuttavia molto piacevole non solo avere ragione, ma anche sentirsi dare ragione.

298<sup>69</sup>

*La virtù non è stata inventata dai Tedeschi.* La finezza e la mancanza di invidia di Goethe, la nobile e solitaria rassegnazione di Beethoven, la grazia e la leggiadria di cuore di Mozart, l'inflessibile virilità e la libertà governata dalla legge di Händel, la consolata e trasfigurata vita interiore di Bach, che non ha nemmeno bisogno di rinunciare allo splendore e al successo – sono forse queste qualità *tedesche*? Ma se non lo sono, mostrano per lo meno a che cosa i Tedeschi debbano tendere e che cosa essi possano raggiungere.

299<sup>70</sup>

*Pia fraus o qualcos'altro.* Posso sbagliarmi, ma mi sembra che, nella Germania attuale si faccia di una doppia specie di ipocrisia il dovere del momento per tutti: si esige un germanesimo per preoccupazione di politica imperiale e un cristianesimo per paura sociale, ma entrambi solo a parole e a gesti e specialmente come capacità di tacere. È la *vernice*, che oggi costa tanto e viene pagata tanto cara: è per gli *spettatori*, che la nazione si atteggia a teutomane e cristomane.

300

*Come, anche nel bene, la metà possa essere più dell'intero.* In tutto ciò che viene organizzato per la durata e che richiede sempre il servizio di molte persone, di parecchie cose *meno buone* bisogna fare *la regola*, benché l'organizzatore conosca molto bene il meglio (e il più difficile); ma egli conterà sul fatto che non manchino mai persone che *possano* corrispondere alla regola – ed egli sa che per le forze la bontà media è la regola. Di ciò un giovane si rende raramente conto e, nella sua parte di novatore, mena grandi meraviglie su tutta la ragione che crede di avere e sulla strana cecità degli altri.

301

*L'uomo di partito.* Il vero uomo di partito ha finito di imparare, egli continua soltanto a sperimentare e giudicare, mentre Solone, che non fu mai uomo di partito, bensì perseguì la sua meta oltre e sopra i partiti o contro di essi, è caratteristicamente il padre di quel semplice detto, in cui è racchiusa la sanità e l'inesauribilità di Atene: «divento vecchio e continuo sempre a imparare»<sup>71</sup>.

302

*Ciò che, secondo Goethe, è tedesco.* Sono le persone veramente

insopportabili, da cui non si vuole accettare neanche il bene, quelle che hanno *libertà di sentimenti*, ma non si accorgono di mancare di *libertà di gusto e di spirito*. Ma proprio ciò, secondo il ben ponderato giudizio di Goethe, è *tedesco*. La sua voce e il suo esempio mostrano che il Tedesco deve *essere più* che un Tedesco, se vuol diventare utile, anzi solo sopportabile alle altre nazioni – e *in quale direzione* egli si debba sforzare di elevarsi sopra sé e di uscire da sé.

303

*Quando è necessario fermarsi.* Quando le masse cominciano a infuriare e la ragione si oscura, si fa bene, finché non si è ben sicuri della salute della propria anima, a riparare sotto un portone e a guardare che tempo fa.

304

*Spiriti rivoluzionari e possidenti.* L'unico mezzo contro il socialismo che sia ancora in vostro potere è: di non sfidarlo, cioè di vivere voi stessi con moderazione e modestia, di impedire con tutte le forze l'esibizione di ogni sontuosità e di venire in aiuto dello Stato, quando grava sensibilmente di imposte tutto ciò che è superfluo e voluttuario. Non volete questo mezzo? Allora, voi ricchi borghesi, che vi chiamate «liberali», confessate che è la vostra stessa profonda convinzione che trovate così terribile e minacciosa nei socialisti, e che però in voi ammettete come inevitabile, come se nei socialisti fosse qualcosa di diverso. Se voi, così come siete, non aveste il vostro *patrimonio* e la preoccupazione di conservarlo, questa vostra convinzione farebbe di voi dei socialisti: l'unica differenza tra voi e loro è il possesso. Dovete vincere innanzitutto voi stessi, se volete in qualche modo vincere gli avversari della vostra prosperità. E fosse questa prosperità veramente benessere! Essa non sarebbe così esteriore, non provocherebbe tanto l'invidia, sarebbe più comunicativa, benevola, conciliante e soccorrevole. Ma la falsità e l'istrionismo delle vostre gioie, che risiedono più nel sentimento del contrasto (del fatto che gli altri non le hanno e vi invidiano) che non nel sentimento di pienezza e innalzamento delle forze – le vostre abitazioni, i vostri abiti, le vostre carrozze, le vostre vetrine e le esigenze del vostro palato e della vostra tavola; il vostro chiassoso entusiasmo per l'opera e per la musica, e infine le vostre donne, formate e colte, ma di metallo non nobile, dorate, ma senza il suono dell'oro, da voi scelte come pezzi da parata e che anche si presentano come pezzi da parata: sono questi i velenosi propagatori di quella malattia del popolo, del socialismo che, come una rogna del cuore, si diffonde sempre più rapidamente nella massa, ma che ha *in voi* la sua prima sede e focolaio di

incubazione. E chi potrebbe ancora oggi trattenere questa peste?

305

*Tattica dei partiti.* Quando un partito si accorge che uno dei suoi appartenenti, da seguace incondizionato che era, è diventato un seguace condizionato, ne è talmente contrariato, che cerca con ogni sorta di provocazioni e mortificazioni di spingerlo a una decisa defezione e di farsene un nemico; giacché ha il sospetto che l'intenzione di vedere nella sua fede qualcosa di *relativamente* valido, che ammetta un prò e un contro, un pesare e un distinguere, sia più pericolosa di una opposizione radicale.

306

*Per il rafforzamento dei partiti.* Chi vuol fortificare internamente un partito, gli offra occasione di essere trattato in modo manifestamente *ingiusto*; in tal modo esso accumula un capitale di buona coscienza che forse fino allora gli mancava.

307

*Provvedere al proprio passato.* Poiché gli uomini rispettano veramente solo tutto ciò che è di antica fondazione e che è divenuto lentamente, chi vuol continuare a vivere dopo la propria morte deve provvedere, non solo per la discendenza, ma anche per un *passato*. Per questa ragione i tiranni di ogni specie (anche i tiranni fra gli artisti e i politici) fanno volentieri violenza alla storia, perché questa appaia come preparazione e scala per arrivare a loro.

308

*Scrittori di partito.* I rulli di tamburo, di cui i giovani scrittori al servizio di un partito tanto si compiacciono, suonano a colui che non appartiene al partito come fragore di catene e suscitano piuttosto compassione che ammirazione.

309

*Prendere partito contro di sé.* I nostri seguaci non ci perdonano mai quando prendiamo partito contro noi stessi, perché ciò significa, ai loro occhi, non solo respingere il loro amore, ma anche compromettere la loro intelligenza.



*Pericolo della ricchezza.* Solo chi ha *spirito* dovrebbe avere *proprietà*; altrimenti la proprietà è un *pericolo pubblico*. Il possidente cioè che non sa fare nessun uso del tempo libero che la proprietà potrebbe consentirgli, *continuerà* sempre a cercare di procurarsi altra proprietà: questa attività sarà il suo divertimento, il suo stratagemma nella lotta contro la noia. Così nasce alla fine, da una proprietà modesta, che all'uomo spirituale basterebbe, la vera ricchezza: come lo splendido risultato della dipendenza e della povertà spirituale. *Ora* però essa *appare* ben diversa da come la sua misera origine farebbe aspettare, perché sa mascherarsi di cultura e d'arte: può appunto *comperare* la maschera. Con ciò suscita invidia fra i poveri e gli incolti, che in fondo invidiano sempre la cultura e nella maschera non vedono la maschera – e prepara a poco a poco un soweramento sociale; giacché la rozzezza dorata e l'istrionico gonfiarsi nel preteso «godimento della cultura» ispira in costoro il pensiero che «tutto dipende dal denaro» – mentre certo *qualcosa* dipende dal denaro, ma *molto di più dipende dallo spirito*.

311

*Piacere di comandare e di obbedire.* Il comandare fa piacere come l'obbedire, la prima cosa quando non è ancora diventata un'abitudine, la seconda invece quando è diventata un'abitudine. Vecchi servitori sotto nuovi comandanti si incoraggiano reciprocamente nel farsi piacere.

312

*Ambizione della posizione perduta.* C'è un'ambizione della posizione perduta, che spinge un partito a mettersi in un pericolo estremo.

313

*Quando son necessari gli asini.* Non si indurrà la folla a gridare osanna, finché non si entrerà in città a cavallo di un asino.

314

*Costume di partito.* Ogni partito cerca di presentare come non importante ciò che di importante è cresciuto fuori di sé; ma se non ci riesce, lo avversa con tanta più asprezza, quanto più quello è eccellente.

315

*Divenir vuoti* Di colui che si abbandona agli avvenimenti resta sempre meno. I grandi politici possono perciò diventare uomini affatto vuoti ed essere stati tuttavia una volta pieni e ricchi.

316

*Nemici desiderati.* Ai governi dinastici i moti socialisti fanno oggi ancora più piacere di quanto non ispirino paura, perché grazie ad essi ricevono in mano *diritto e spada* per misure eccezionali, con cui possono colpire i loro veri spauracchi, i democratici e gli antidinastici. Verso tutto ciò che odiano pubblicamente, tali governi hanno oggi una segreta inclinazione e affezione, tanto che devono velare la loro anima.

317<sup>73</sup>

*Il possesso possiede.* Solo fino a un certo grado il possesso rende l'uomo più indipendente e più libero; un grado più in là — e il possesso diviene padrone, il possessore schiavo: perché quest'ultimo deve sacrificare al primo il suo tempo e i suoi pensieri e per l'avvenire si sente obbligato a certi rapporti, inchiodato in un luogo e incorporato in uno Stato — tutto forse contro il suo intimo e più essenziale bisogno.

318<sup>74</sup>

*Il governo di coloro che sanno.* È facile, ridicolmente facile, comporre il modello per la scelta di un corpo legislativo. In primo luogo dovrebbero separarsi, rintracciandosi e riconoscendosi a vicenda, gli uomini onesti e degni di fiducia di un paese, che nello stesso tempo fossero maestri e specialisti in una qualsiasi materia; da loro si dovrebbero poi, in una cernita più ristretta, trascegliere gli esperti, coloro che sanno in ciascuna specialità più di tutti gli altri, parimenti attraverso reciproco riconoscimento e ciascuno rispondendo per l'altro. Una volta che si fosse da essi composto il corpo legislativo, dovrebbero infine, per ogni singolo caso, decidere solo i voti degli esperti più specializzati, e l'onestà di *tutti* gli altri dovrebbe esser diventata così grande da essere semplicemente un fatto di decoro il lasciare solo a quelli la votazione: sicché la legge fosse rigorosamente il frutto dell'intelligenza dei più intelligenti. Oggi votano i partiti, e in ogni votazione ci devono essere centinaia di coscienze vergognose, quelle dei male informati, degli incapaci di giudizio — quelle di coloro che ripetono, che vanno a rimorchio o vengono trascinati. Niente abbassa tanto la dignità di ogni nuova legge, quanto questo rossore di

disonestà che vi inerisce e a cui ogni votazione di partito costringe. Ma, come si è detto, è facile, ridicolmente facile, comporre qualcosa del genere. Nessuna potenza del mondo è oggi abbastanza forte per attuare il bene – a meno che la fede nella suprema *utilità della scienza e di coloro che sanno* non risplenda alla fine anche al più malevolo e non sia preferita alla fede nel numero, oggi dominante. Nel senso di questo futuro, il nostro motto sia: «Più rispetto per colui che sa! E abbasso tutti i partiti!».

319

*II «popolo dei pensatori» (o del cattivo pensiero).* L'oscurità, la vaghezza, la nebulosità, l'elementarità e l'intuitività – per scegliere, per cose non chiare, anche nomi non chiari – che si rimproverano alla natura tedesca, sarebbero, se effettivamente sussistessero ancora, una prova che la sua civiltà è indietro di molti passi ed è ancora circonfusa di spirito e di atmosfera medievale. Certo ci sono in una tale arretratezza anche alcuni vantaggi: con queste qualità – se, ripetiamolo ancora, dovessero ancor oggi possederle – i Tedeschi sarebbero capaci di certe cose, e specialmente della comprensione di certe cose, per cui le altre nazioni hanno perduto ogni forza. E sicuramente molto va perduto, quando la *manca di ragione* – vale a dire appunto ciò che è comune a quelle qualità – va perduta. Ma anche qui non c'è perdita senza il più alto correlativo guadagno, sicché manca ogni motivo di lamentarsi, supposto che non si vogliano, come dei bambini e dei ghiottoni, godere nello stesso tempo i frutti di tutte le stagioni.

320<sup>75</sup>

*Portar civette ad Atene*<sup>76</sup>. I governi dei grandi Stati hanno in mano due mezzi per tenere il popolo nella propria dipendenza, in paura e in obbedienza: uno più grossolano, l'esercito, e uno più fine, la scuola. Con l'aiuto del primo portano dalla loro parte l'*ambizione* delle classi superiori e la *forza* di quelle inferiori, in quanto entrambe le cose sogliono essere proprie degli uomini attivi e gagliardi di doti medie e inferiori; con l'aiuto dell'altro mezzo guadagnano a sé la povertà *dotata*, specialmente la semipovertà spiritualmente esigente dei ceti medi. Fanno innanzitutto degli insegnanti di ogni grado una corte spirituale che involontariamente guarda verso l'«alto», creando ostacoli su ostacoli alla scuola privata e persino all'abborritissima educazione individuale, si assicurano la disponibilità di un numero assai rilevante di posti di insegnamento, su cui si punta poi costantemente un numero di occhi affamati e sottomessi, almeno cinque volte più grande di quello che potrà mai trovare

soddisfazione. Ma questi posti possono nutrire il loro uomo solo *miseramente*: così si alimenta in questo la febbrile sete dell'*avanzamento*, che lo lega ancor più strettamente agli scopi del governo. Giacché il coltivare una moderata insoddisfazione è sempre più vantaggioso del procurare la contentezza, che è madre del coraggio e progenitrice della libertà di pensiero e della fierezza. Mediante questo corpo insegnante tenuto materialmente e spiritualmente a freno, tutta la gioventù del paese viene poi portata alla meglio a un certo livello di istruzione utile allo Stato e opportunamente graduato; ma soprattutto viene inculcato negli spiriti immaturi e ambiziosi di tutte le classi, quasi senza che se ne accorgano, quel modo di pensare, per il quale solo un indirizzo di vita riconosciuto e omologato dallo Stato procura subito distinzione *sociale*. L'effetto di questa fede negli esami e nei titoli di Stato giunge a un punto tale, che persino agli uomini rimasti indipendenti e saliti in alto in virtù del commercio o di un mestiere, continua a rimanere in petto un pungolo di insoddisfazione, finché anche la loro posizione non viene notata e riconosciuta dall'alto con un grazioso conferimento di rango e di onorificenza – finché non ci si «può far vedere». Infine lo Stato collega tutte quelle centinaia e centinaia di uffici e di impieghi di sua spettanza all'*obbligo* di farsi educare e classificare dalle scuole statali, se si vuole un giorno entrare per queste porte: onore nella società, pane per sé, possibilità di farsi una famiglia, protezione dall'alto, solidarietà di coloro che hanno ricevuto la stessa educazione – tutto ciò forma una rete di speranze in cui ogni giovane va ad infilarsi: e da dove mai dovrebbe essergli ispirata la diffidenza? Se inoltre, da buon ultimo, in ognuno l'obbligo di essere per alcuni anni *soldato* è diventato in capo a poche generazioni un'abitudine e un presupposto al quale non si pensa più e a cui si adatta per tempo il piano della propria vita: lo Stato può anche osare il colpo maestro di intrecciare *fra loro* scuola *ed* esercito, ingegno, ambizione e forza, per mezzo di vantaggi, vale a dire di attrarre nell'esercito con condizioni più favorevoli e riempire dello spirito militare della gioiosa obbedienza coloro che hanno *doti e cultura superiori*, sicché essi si impegnino magari durevolmente sotto la bandiera e le procurino con le loro doti una nuova e sempre più splendida fama. Poi non manca altro che l'occasione di grandi guerre, e a ciò provvedono, per professione, ossia in tutta *innocenza*, i diplomatici, insieme ai giornali e alle Borse: perché il «popolo», come popolo di soldati, ha nelle guerre sempre una buona coscienza, non c'è bisogno di fargliela.

*La stampa.* Se si considera come ancora oggi tutti i grandi eventi politici si insinuino sulla scena segretamente e velati, come vengano nascosti da

avvenimenti insignificanti e appaiano piccoli in loro vicinanza, come solo molto tempo dopo il loro prodursi mostrino i loro profondi influssi e facciano tremare il suolo: quale importanza si può allora annettere alla stampa, qual essa è oggi, col suo giornaliero dispendio di polmoni, per gridare, per assordare, per eccitare e per spaventare – è essa più del *cieco chiasso permanente*, che svia le orecchie e i sensi in una falsa direzione?

322

*Dopo un grande evento.* Un popolo e un uomo, la cui anima sia venuta in luce in un grande evento, sentono poi di solito il bisogno di una *puerilità* o *rozzezza*, sia per pudore sia per ricrearsi.

323<sup>78</sup>

*Essere buon tedesco significa stedeschizzarsi.* Ciò in cui si trovano le differenze nazionali è, molto più di quanto non si sia finora compreso, solo la differenza di diversi *gradi di civiltà* e in minima parte qualcosa di duraturo (e anche questo non in senso stretto). Perciò ogni argomentare in base al carattere nazionale è così poco obbligante per colui che lavora alla *trasformazione* delle convinzioni, vale a dire alla formazione della civiltà. Se per esempio si considera tutto ciò che già è *stato* tedesco, si correggerà subito la questione teorica: che cos'è tedesco? con la controquestione: «che cos'è *ora* tedesco?» – e ogni *buon* Tedesco la risolverà praticamente proprio superando le sue qualità tedesche. Quando cioè un popolo va avanti e cresce, esso fa saltare ogni volta la cintura di cui finora l'ha circondato il suo aspetto *nazionale*; quando invece si ferma e intristisce, una nuova cintura si chiude intorno alla sua anima; la crosta, che si fa sempre più dura, costruisce intorno per così dire una prigione, le cui mura crescono sempre. Se dunque un popolo ha molto di fisso, ciò è una prova che esso si pietrificherà e che potrà divenire in tutto e per tutto un *monumento*, come da un determinato periodo in poi lo fu il mondo egiziano. Chi dunque vuol bene ai Tedeschi, badi per parte sua a crescere sempre più fuori da ciò che è tedesco. Perciò il *volgersi al non tedesco* è stata sempre la caratteristica dei valenti del nostro popolo.

324

*Esoticherie.* Uno straniero che viaggiava in Germania dispiacque e piacque con alcune affermazioni, a seconda delle regioni in cui sostava. Tutti gli Svevi che hanno spirito – soleva dire – sono dei civettoni. Gli altri Svevi però

credevano ancora che Uhland<sup>79</sup> fosse stato un poeta e che Goethe fosse stato immorale. Il meglio nei romanzi tedeschi che oggi diventano celebri, è che non si ha bisogno di leggerli: li si conosce già. Il Berlinese appare più bonario del Tedesco del sud, perché è assai incline al motteggio e tollera perciò lo scherzo: cosa che non accade ai Tedeschi del sud. Lo spirito dei Tedeschi è appesantito dalla loro birra e dai loro giornali: egli raccomandava loro tè e libelli, per cura naturalmente. Si osservino poi, così egli consigliava, i diversi popoli della vecchia Europa, come ciascuno metta in mostra particolarmente bene una determinata qualità della vecchiaia, per il piacere di coloro che siedono davanti a questo grande palcoscenico; come i Francesi rappresentino felicemente la saggezza e l'amabilità della vecchiaia, gli Inglesi l'esperienza e la riservatezza, gli Italiani l'innocenza e la disinvoltura. Mancano dunque le altre maschere della vecchiaia? Dov'è il vecchio altezzoso? Dove il vecchio tiranno? Dove il vecchio avaro? Le regioni più pericolose della Germania sono la Sassonia e la Turingia: in nessun luogo v'è più attività intellettuale e più conoscenza degli uomini, oltre a libero pensiero, e tutto è così modestamente nascosto dalla brutta lingua e dalla zelante ossequiosità di questa popolazione, che quasi non ci si accorge di aver qui a che fare coi marescialli spirituali della Germania e coi suoi maestri nel bene e nel male. L'alterigia dei Tedeschi del nord è tenuta a freno dalla loro inclinazione ad obbedire, quella dei Tedeschi del sud dalla loro inclinazione a farsi la vita comoda. A lui sembrava che gli uomini tedeschi avessero nelle loro mogli delle massaie maldestre ma molto convinte di sé: esse – diceva – parlano così insistentemente bene di sé, che quasi hanno convinto il mondo e in ogni caso i loro mariti della virtù, tipicamente tedesca, delle donne di casa. Se poi il discorso si volgeva alla politica della Germania all'interno e all'estero, soleva raccontare – egli lo chiamava: rivelare – che il più grande uomo di Stato della Germania non crede ai grandi uomini di Stato. Il futuro dei Tedeschi lo trovava minacciato e minaccioso: essi – diceva – hanno disimparato a *gioire* (cosa che gli Italiani sanno fare così bene), ma, col grande gioco d'azzardo delle guerre e delle rivoluzioni dinastiche, si sono *abituati all'emozione*, e per conseguenza un giorno avranno la rivoluzione. Perché questa è l'emozione più forte che un popolo possa procurarsi. Il socialista tedesco è appunto perciò il più pericoloso, perché nessuna *determinata* necessità lo spinge; la sua sofferenza è di non sapere ciò che vuole; quindi egli, anche ottenendo molto, tuttavia nel godimento langue ancora di desiderio, proprio come Faust<sup>80</sup>, ma presumibilmente come un Faust molto plebeo. «Il diavolo di Faust cioè», esclamava egli alla fine, «da cui i Tedeschi colti furono così tormentati, Bismarck lo ha esorcizzato; ora però il diavolo è entrato nei porci ed è peggiore di quanto sia mai stato prima!».

*Opinioni* La maggior parte degli uomini non è niente e non è reputata niente finché non si sia vestita delle convinzioni generali e delle opinioni pubbliche – secondo la filosofia dei sarti: gli abiti fanno le persone. Degli uomini d'eccezione bisogna però dire: *solo chi lo porta fa l'abito*; qui le opinioni cessano di essere pubbliche e diventano qualcosa di diverso da maschere, abbigliamento e travestimento.

*Due specie di spassionatezza.* Per non confondere la spassionatezza da esaurimento di spirito con quella da moderazione, bisogna fare attenzione a ciò: che la prima è tetra, la seconda allegra.

*Adulterazione della gioia.* Non approvare una cosa nemmeno un giorno di più dopo che non ci sembri buona, e soprattutto: *non un giorno prima* – questo è il solo mezzo per conservarsi genuina la *gioia*, che altrimenti molto facilmente diventa insipida e guasta al gusto e appartiene oggi per interi strati del popolo ai cibi adulterati.

*Il capro di virtù.* Per ciò che uno fa di meglio, coloro che a quest'uno vogliono bene, ma che non sono all'altezza di ciò che egli ha fatto, cercano subito un capro per immolarlo, immaginando che sia il capro del peccato<sup>81</sup>, mentre è il capro della virtù.

*Sovranità.* Onorare anche ciò che è cattivo e dichiararsi in suo favore quando *piace* e non aver affatto idea di come ci si possa vergognare del proprio piacere, è la caratteristica della sovranità nelle cose grandi e nelle piccole.

*Chi esercita un influsso è un fantasma, non una realtà.* L'uomo valente apprende a poco a poco che egli, *in quanto esercita un influsso esterno*, è un *fantasma* nella mente degli altri, e cade forse nel sottile tormento di

domandarsi se non debba, per il *bene* del suo prossimo, tenere in piedi il fantasma.

331

*Togliere e dare.* Uno a cui sia stata tolta (o presa in anticipo) la cosa più piccola, non vede che così gli è stato dato qualcosa di molto più grande, anzi la cosa più grande.

332<sup>82</sup>

*Il buon campo.* Ogni respingere e negare rivela una mancanza di fecondità. In fondo, se fossimo solo della buona terra, non potremmo lasciar perire nulla inutilizzato e dovremmo vedere in ogni cosa, avvenimento e uomo, gradito concime, pioggia o sole.

333

*I rapporti con gli altri come godimento.* Chi decida per rinuncia di tenersi in solitudine, può farsi in tal modo dei rapporti con gli uomini, raramente goduti, una leccornia.

334

*Saper soffrire pubblicamente.* Bisogna esporre in pubblico la propria infelicità e di tempo in tempo sospirare udibilmente ed essere visibilmente impazienti; perché se si lasciasse notare agli altri come, nonostante dolore e privazioni, si sia intimamente sicuri e felici, come li si renderebbe invidiosi e malevoli! Ma noi dobbiamo preoccuparci di non peggiorare i nostri simili; inoltre essi in quel caso ci imporrebbero duri tributi e il nostro soffrire *pubblico* è in ogni caso anche il nostro vantaggio *privato*.<sup>83</sup>

335

*Calore sulle alture.* Sulle alture fa più caldo di quanto non si creda nelle valli, specialmente d'inverno. Il pensatore sa che cosa questa similitudine voglia dire.

336

*Volere il bene, potere il bello.* Non basta fare il *bene*, bisogna averlo voluto



e, secondo la parola del poeta<sup>84</sup>, accogliere la divinità nella propria *volontà*. Ma il *bello* non si può volerlo, si deve *poterlo*, in innocenza e cecità, senza alcuna curiosità della psiche. Chi accende la sua lanterna per trovare uomini perfetti, faccia attenzione a questo segno: ci sono di quelli che agiscono sempre per amore del bene e che in ciò raggiungono sempre il bello, senza pensarci. Molti dei migliori e dei più nobili rimangono cioè, per impotenza e mancanza di un'anima bella, con tutta la loro buona volontà e le loro buone opere, sgradevoli e brutti a vedersi: essi respingono e danneggiano finanche la virtù con il ripugnante abito che il loro cattivo gusto le pone addosso.

337

*Pericolo di coloro che rinunziano.* Bisogna guardarsi dal fondare la propria vita su una base di esigenze troppo ristretta; perché se si rinuncia alle gioie che comportano le posizioni, gli onori, le compagnie, i piaceri, le comodità e le arti, può venire un giorno in cui ci si accorge di aver ottenuto come vicino, per aver fatto queste rinunce, il *tedio della vita*, invece della *saggezza*.

338

*Ultima opinione sulle opinioni.* O si nascondano le proprie opinioni o ci si nasconda dietro le proprie opinioni. Chi fa diversamente, non conosce il corso del mondo o appartiene all'ordine della santa temerarietà.

339

«*Gaudeamus igitur*».<sup>85</sup> La gioia deve contenere forze edificanti e risanatrici anche per la natura morale dell'uomo: come avverrebbe altrimenti che la nostra anima, non appena riposi nel sole della gioia, si prometta involontariamente: «essere buona!», «diventare perfetta!» e che in ciò sia presa, come da un brivido beato, da un presentimento di perfezione?

340

*A un elogiato.* Finché ti si elogia, credi pure sempre che non sei ancora sulla tua strada, bensì su quella di un altro.

341

*Amare il maestro.* Diversamente ama il maestro l'allievo, diversamente lo ama il maestro.

*Troppo bello è l'umano.* «La natura è troppo bella per te, povero mortale» – questo è non di rado il nostro sentimento; ma un paio di volte, nel contemplare intimamente tutto l'umano, la sua pienezza, forza, delicatezza e complessità, ebbi l'impressione di dover dire in tutta umiltà: «anche *Yuomo* è troppo bello per l'uomo che contempla!» – e invero non solo l'uomo morale, bensì ogni uomo.

*Beni mobili e beni immobili.* La vita può averci trattato in modo veramente brigantesco e aver preso quel che ha potuto di onori, gioie, amici, salute, possedimenti di ogni specie, ma forse in seguito si scopre, dopo il primo spavento, di essere *più ricchi* di prima. Perché solo ora si sa che cosa ci appartiene in modo che nessuna mano di predone può toccarlo; così si esce magari da ogni saccheggio e perturbamento con la distinzione di un grande possidente.

*Figure ideali involontarie.* Il sentimento più penoso che ci sia è quello di scoprire che si è sempre presi per qualcosa di superiore a quel che si è. Perché a tal riguardo bisogna confessarsi: qualcosa in te è inganno e menzogna, la tua parola, la tua espressione, il tuo atteggiamento, il tuo occhio e la tua azione – e questo qualcosa ingannatore è così necessario come la tua onestà in altri momenti, ma a questa toglie di continuo efficacia e valore.

*Idealista e bugiardo.* Non bisogna lasciarsi tiranneggiare dalla più bella facoltà – quella di elevare le cose nell'ideale: altrimenti un giorno la verità si separa da noi dicendoci adirata: «Tu bugiardo da cima a fondo, che cosa ho a che fare io con te?».

*Essere fraintesi.* Quando si è fraintesi come totalità, è impossibile evitare radicalmente di essere fraintesi nei particolari. Questo bisogna capirlo per non sciupare eccessiva forza nella propria difesa.

*Parla il bevitore d'acqua.* Continua pure a bere il tuo vino, che ti ha ristorato tutta la tua vita – che t'importa che io debba essere un bevitore d'acqua? Non sono, il vino e l'acqua, elementi pacifici, fraterni, che abitano l'uno accanto all'altro senza farsi rimproveri?

*Dal paese dei cannibali.* Nella solitudine il solitario divora se stesso, nella moltitudine lo divorano i molti. Ora scegli.

*Nel punto di congelamento della volontà.* «E finalmente un giorno essa viene, quell'ora che ti avvolgerà nella nube dorata dell'assenza di dolore: in cui l'anima gode della propria stanchezza e, felice nel paziente gioco con la sua pazienza, somiglia alle onde di un lago, che in un quieto giorno d'estate, nel riverbero di un variopinto cielo vespertino, lambiscono la riva, la lambiscono e sono di nuovo silenziose – senza fine, senza scopo, senza sazietà, senza bisogno – tutto pace, che si allietta del mutamento, tutto fluttuare e rifluttuare nel battito della natura». Questo è il sentimento e il discorso di tutti i malati; ma se per loro giunge quell'ora, giunge anche, dopo breve godimento, la noia. Ma questa è il vento del disgelo per la volontà congelata: essa si sveglia, si muove e genera ancora desiderio su desiderio. Il desiderare è un segno di guarigione o di miglioramento.

*L'ideale rinnegato.* Accade eccezionalmente che uno raggiunga la vetta suprema proprio quando rinnega il suo ideale; perché questo ideale lo aveva spinto fino allora troppo violentemente, sicché egli rimaneva ogni volta senza respiro a metà strada e doveva fermarsi.

*Inclinazione rivelatrice.* Si consideri come caratteristico di un uomo invidioso ma di aspirazioni superiori, il fatto che egli si senta attratto dal pensiero che di fronte all'eccellente c'è una sola salvezza: l'amore.

*Felicità sulle scale.* Come il senso dell'umorismo in certi uomini non va di pari passo con l'occasione, sicché l'occasione è già passata dalla porta, mentre quello se ne sta ancora sulle scale: così c'è in altri una specie di «felicità sulle scale», che cammina troppo lentamente per essere sempre a fianco al tempo dal piè veloce: il meglio che è loro dato godere di un avvenimento, di un intero periodo di vita, tocca loro solo molto tempo dopo, spesso soltanto come un debole, drogato profumo, che suscita nostalgia e tristezza – come se fosse stato possibile un tempo abbeverarsi a sazietà in quest'elemento. Ma ora è troppo tardi.

353

*Vermi?* Non parla contro la maturità di uno spirito il fatto che esso abbia alcuni vermi<sup>90</sup>.

354

*Il portamento vittorioso.* Un buon portamento a cavallo ruba il coraggio all'avversario, il cuore allo spettatore – a che scopo vuoi tu ancora attaccare? Siedi come uno che ha vinto.

355

*Pericolo dell'ammirazione.* Per troppa ammirazione delle virtù altrui si può perdere il senso delle proprie e da ultimo, per mancanza di esercizio, queste stesse, senza ricevere in cambio le altrui.

356<sup>91</sup>

*Utilità della salute malferma.* Chi è spesso ammalato, non solo trae un molto maggior godimento dallo star bene, a causa delle frequenti guarigioni, ma ha anche un senso altamente affinato di ciò che è sano e di ciò che è malato nelle opere e nelle azioni, proprie ed altrui; sicché per esempio proprio gli scrittori malaticci – e fra essi sono purtroppo quasi tutti i grandi – sogliono avere nei loro scritti un tono di salute più sicuro e continuo, perché si intendono, meglio di quelli che sono fisicamente robusti, di filosofia della sanità e guarigione dell'anima e ne conoscono meglio i maestri: mattino, sole, bosco e sorgente.

357

*Infedeltà, condizione per diventare maestro.* Non c'è niente da fare: ogni maestro ha solo un allievo – e questo gli diventa infedele – perché è destinato anche lui a essere maestro.

358

*Mai invano.* Sulla montagna della verità non ti arrampichi mai invano: o sali già oggi ancora più in alto, o eserciti le tue forze per poter domani salire più in alto.

359

*Davanti a vetri grigi.* Ma è poi ciò che vedete del mondo attraverso questa finestra così bello, da non voler assolutamente guardare da nessun'altra finestra – da fare anzi persino il tentativo di trattenerne gli altri?

360<sup>92</sup>

*Sintomi di profonde trasformazioni.* Il sognare di persone da lungo tempo dimenticate o morte è segno che si è subita una profonda trasformazione e che il terreno sul quale si vive è stato completamente sconvolto: allora i morti risuscitano e la nostra antichità diventa novità.

361

*Medicina nell'anima.* Giacere silenziosamente e pensare poco è la medicina più economica per tutte le malattie dell'anima e, con un po' di buona volontà, il suo uso diventa di ora in ora più piacevole.

362

*per la gerarchia degli spiriti.* Sei molto al di sotto di lui, se tu cerchi di stabilire le eccezioni e lui invece la regola.

363

*Il fatalista.* Tu devi credere al fato – a ciò la scienza può costringerti. Quel che poi in te si sviluppa da questa credenza – viltà, rassegnazione o grandezza e libertà d'animo – renderà testimonianza del terreno in cui quel seme fu sparso, non però del seme stesso; perché da esso può nascere assolutamente tutto.

*Ragione di molta tetraggine.* Chi nella vita preferisce il bello all'utile finisce certo, come il bimbo che preferisce le caramelle al pane, col rovinarsi lo stomaco e col guardare il mondo con molta tetraggine.

*Eccesso come rimedio.* Per ritrovare il gusto del proprio talento, si può ricorrere al mezzo di venerare e gustare eccessivamente per un certo tempo il talento opposto. Usare l'eccesso come rimedio è uno degli stratagemmi più raffinati dell'arte di vivere.

«*Devi volere una individualità*». Le nature attive e ricche di successo non agiscono in base al detto: «conosci la tua individualità», bensì come se tenessero presente l'imperativo: «*devi volere una individualità, così diventi una individualità*». Sembra che il destino abbia loro lasciato ancora la scelta; mentre gli inattivi e i contemplativi meditano su come *quell'una* volta, entrando nella vita, *hanno* scelto.

*Vivere possibilmente senza seguaci.* Quanto poco i seguaci abbiano da dire, lo si capisce solo quando si è cessato di essere il seguace dei propri seguaci.

*Oscurarsi.* Bisogna sapersi oscurare per sbarazzarsi degli sciami di moscerini degli ammiratori troppo importuni.

*Noia.* C'è una noia delle menti più fini e colte, per cui il meglio che la terra offre è diventato insipido: abituati a mangiare cibi scelti e sempre più scelti e a nausearsi di quelli più grossolani, sono in pericolo di morir di fame – poiché di ottimo c'è solo poco, e talvolta è diventato inaccessibile o duro come pietra, sicché neanche dei denti buoni possono più morderlo.

*Il pericolo dell'ammirazione.* L'ammirazione di una qualità o di un'arte può essere così forte, da trattenerci dal cercare di possederla.

371

*Ciò che si vuole dall'arte.* L'uno vuole, per mezzo dell'arte, gioire della propria natura, l'altro vuole, con l'aiuto di essa, superare, uscire temporaneamente dalla propria natura. In base ai due bisogni, c'è una doppia specie di arte e di artisti.

372

*Defezione.* Chi defeziona da noi, con ciò forse non offende noi, ma offende sicuramente i nostri partigiani.

373

*Dopo la morte.* Di solito solo molto tempo dopo la morte di una persona noi troviamo incomprensibile che essa manchi: nel caso di uomini molto grandi, spesso solo dopo decenni. Chi è sincero, in occasione di una morte pensa di solito che veramente non venga a mancare molto e che il solenne oratore funebre sia un ipocrita. Solo il bisogno insegna la necessità di un individuo e il giusto epitaffio è un tardo sospiro.

374

*Lasciare nell'Ade.* Molte cose bisogna lasciarle nell'Ade dei sentimenti semicoscienti e non volerle staccare dalla loro esistenza di ombre, altrimenti esse diventano, come pensiero e parola, i nostri demoniaci padroni e chiedono crudelmente il nostro sangue.

375

*Vicinanza della mendicizia.* Anche lo spirito più ricco ha perduto talvolta la chiave della camera in cui giacciono ammassati i suoi tesori, ed è allora simile al più povero, che deve mendicare per vivere.

376

*Pensatore a catena.* A uno che ha molto pensato, ogni nuovo pensiero che sente o legge appare subito nella forma di una catena.

*Compassione.* Nella dorata guaina della compassione si nasconde talvolta il pugnale dell'inedia.

*Che cos'è il genio?* Volere un alto fine e i mezzi per esso.

*Vanità di lottatore.* Chi in una lotta non ha nessuna speranza di vincere o è manifestamente inferiore, vuole tanto più che la sua maniera di lottare venga ammirata.

*La vita filosofica viene interpretata male.* Nel momento in cui qualcuno comincia a fare sul serio con la filosofia, tutti credono il contrario di ciò.

*Imitazione.* Ciò che è cattivo guadagna in considerazione con l'imitazione, ciò che è buono ci rimette – specialmente nell'arte.

*Ultima teoria della storia.* «Oh se avessi vissuto allora!» – è questo il modo di dire di uomini stolti e poco seri. Invece di fronte a ogni frammento di storia che si sia *seriamente* considerato, e foss'anche la terra più esaltata del passato, si esclamerà alla fine: «tutto fuorché tornare indietro a quei tempi! Lo spirito di quell'epoca premerebbe su di te col peso di cento atmosfere, del buono e del bello di essa non potresti gioire, il cattivo non potresti digerirlo». Si può essere sicuri che la posterità giudicherà così anche la nostra epoca: che essa è stata insopportabile, che la vita in essa è stata insopportabile. – E tuttavia ognuno la sopporta nel suo tempo? – Sì, e precisamente perché lo spirito del suo tempo non è solo *su* di lui, ma anche *in* lui. Lo spirito del tempo fa resistenza a se stesso, porta se stesso.



*Generosità come maschera.* Se ci comportiamo generosamente, inaspriamo i nostri nemici, invece facendo notare che li invidiamo, quasi li rendiamo concilianti nei nostri riguardi, giacché l'invidia paragona, mette sullo stesso piano, essa è una specie di modestia involontaria e sospiriosa. Che l'invidia, per il detto vantaggio, sia stata adottata qua e là come maschera da persone che non erano invidiose? Forse; sicuramente comunque la generosità del comportamento viene spesso usata come maschera dell'invidia da ambiziosi i quali preferiscono soffrire svantaggi e inasprire i nemici, al far notare che si mettono intimamente sul loro stesso piano.

384<sup>95</sup>

*Imperdonabile.* Tu gli hai offerto un'occasione di mostrare grandezza di carattere ed egli non l'ha sfruttata. Non te lo perdonerà mai.

385

*Proposizioni contrarie.*<sup>96</sup> La cosa più senile che sia mai stata pensata sull'uomo è contenuta nella famosa frase «l'io è sempre odioso»<sup>97</sup>; la più puerile in quella ancora più famosa «ama il prossimo tuo come te stesso». Nell'una la conoscenza degli uomini è cessata, nell'altra non è neppure incominciata.

386

*L'orecchio mancante.* «Si appartiene ancora al volgo, finché si addossa sempre la colpa agli altri; si è sulla strada della saggezza, quando si rende responsabile sempre e solo se stesso; ma il saggio non trova colpevole nessuno, né sé né gli altri». – Chi dice questo? -Epitteto<sup>98</sup>, milleottocento anni fa. – Lo si è udito, ma lo si è dimenticato. – No, non lo si è udito e non lo si è dimenticato: non ogni cosa si dimentica. Ma non si ebbe l'orecchio per ciò, l'orecchio di Epitteto. – Dunque egli lo ha detto nell'orecchio a se stesso? – Così è: la saggezza è il bisbiglio del solitario a se stesso in pieno mercato.

387

*Errore di posizione, non di occhio.* Si è sempre di alcuni passi troppo vicini a se stessi; e sempre di alcuni passi troppo lontani dal prossimo. Così accade che si giudichi quest'ultimo troppo in blocco e se stessi troppo in base a tratti e fatti particolari, occasionali e irrilevanti.

*L'ignoranza in armi.* Come prendiamo alla leggera la questione se un altro sappia o non sappia di una cosa – mentre quello forse suda sangue già solo all'idea che lo si ritenga al riguardo ignorante. Sicuro, ci sono fior di pazzi che vanno in giro sempre con una faretra piena di anatemi e di decreti, pronti a tirare su chiunque faccia notare che ci sono cose in cui il loro giudizio non conta.

*Al tavolo dell'esperienza.* Le persone che per innata moderazione lasciano ogni bicchiere semipieno, non vogliono ammettere che ogni cosa al mondo ha il suo sedimento e la sua feccia.

*Uccelli canterini* I partigiani di un grande uomo sogliono accecarsi per meglio cantarne le lodi.

*Non all'altezza.* Le cose buone ci dispiacciono, quando non ne siamo all'altezza.

*La regola come madre o come figlia.* Altro è lo stato che genera la regola e altro quello che è generato dalla regola.

*Commedia.* A volte raccogliamo amore ed onore per azioni od opere che da gran tempo ci siamo levate di dosso come una pelle: allora veniamo facilmente indotti a fare i commedianti del nostro passato e a gettarci di nuovo sulle spalle l'antica pelle – e non solo per vanità, ma anche per benevolenza verso i nostri ammiratori.

*Errore dei biografi.* La piccola forza che occorre per spingere una barca nel

fiume non deve essere confusa con la forza di questo fiume che da allora in poi la porta; ma ciò accade in quasi tutte le biografie.

395

*Non comprare troppo caro.* Di ciò che si compra troppo caro si fa di solito anche un uso cattivo, perché non ci si mette amore e si ha un ricordo spiacevole – e così se ne ha doppio svantaggio.

396

*Di quale filosofia la società ha sempre bisogno.* Il pilastro dell'ordine sociale posa sulla base che ognuno guardi con serenità a ciò che è, fa e vuole, alla sua salute o malattia, alla sua povertà o agiatezza e alla sua distinzione o anonimità e al riguardo senta: «*non cambierei con nessuno*». Chi vuol contribuire all'edificazione dell'ordine sociale, badi solo a piantar sempre nei cuori questa filosofia del sereno rifiuto a cambiare e della mancanza di invidia.

397

*Segni di un' anima fine.* Un'anima fine non è quella che è capace dei voli più alti, ma quella che si alza poco e si abbassa poco, e abita però *sempre* in un'aria e a un'altezza libere e luminose.

398

*Il grande e chi lo contempla.* Il miglior effetto di ciò che è grande è che esso dà a chi lo contempla un occhio che ingrandisce e armonizza.

399

*Accontentarsi.* La raggiunta maturità dell'intelletto si manifesta in ciò, che non si va più dove, fra i più spinosi roveti della conoscenza, si trovano fiori rari, ma ci si accontenta di giardini, boschi, prati e campi, in considerazione del fatto che per il raro e l'eccezionale la vita è troppo breve.

400

*Vantaggio della privazione.* Chi vive sempre nel calore e nella pienezza del cuore e per così dire nell'aria estiva dell'anima, non può immaginarsi il misterioso rapimento che afferra le nature più invernali, che vengono

eccezionalmente toccate dai raggi dell'amore e dal tiepido soffio di un solatio  
giorno di febbraio.

401

*Ricetta per il martire.* Il peso della vita ti diventa troppo grave? -Allora devi accrescere il peso della tua vita. Quando il martire alla fine ha sete e cerca il fiume Lete, – deve diventare *eroe* per trovarlo certamente.

402

*Il giudice.* Chi ha guardato l'ideale di qualcuno, è di costui il giudice inesorabile e per così dire la sua cattiva coscienza.

403

*Utilità della grande rinuncia.* La cosa più utile nella grande rinuncia è che essa ci comunica quella fierezza di virtù, grazie alla quale da allora in poi otteniamo facilmente da noi molte rinunce piccole.

404

*Come il dovere acquista splendore.* Il mezzo per trasformare in oro agli occhi di tutti il tuo ferreo dovere è: mantieni sempre un po' più di quel che prometti.

405

*Pregiera agli uomini.* «Perdonaci le nostre virtù», così si devono pregare gli uomini.

406

*Quelli che creano e quelli che consumano.* Ogni consumatore crede che l'albero sia dipeso dal frutto, mentre esso è dipeso dal seme. In ciò sta la differenza fra tutti quelli che creano e tutti quelli che consumano.

407

*La gloria di tutti i grandi.* Che importanza ha mai il genio, se esso non comunica al suo contemplatore ed estimatore una tale libertà e altezza di

sentimento, da non aver più bisogno del genio! *Rendersi superflui* – è questa la gloria di tutti i grandi.

408

*Il viaggio nell'Ade.* Anch'io sono stato agli inferi, come Odisseo, e ci tornerò ancora più volte; e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì non ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante, non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere, quando ho peregrinato a lungo solo, da essi voglio farmi dare ragione e torto, essi voglio ascoltare, quando essi stessi si danno fra loro ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri, su questi otto fisso gli occhi e vedo i loro fissi su di me. Vogliano i vivi perdonarmi se essi talvolta mi sembrano delle ombre, così sbiaditi e aduggiati, così inquieti e, ahimè! così avidi di vita: mentre quelli allora mi sembrano così vivi, come se ora, *dopo* la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'*eterna vitalità* che conta: che importa della «vita eterna» e della vita in genere!

1. Cfr. FP 29[55] estate 1878.

2. Voltaire diceva: *Aime la liberté, mais pardonne à l'erreur*, nel *Deuxième discours, de la liberté*.

3. Cfr. FP 24[13] estate 1877.

4. Pascal: «*L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux*» (*Pensées*, II, 81).

5. Nel manoscritto per la stampa c'era l'aggiunta: «come tutti gli storici», che chiariva il senso delle «molte anime mortali».

6. Cfr. FP 24[27] estate 1877.

7. In tedesco «bei Gotti» significa «presso Dio» o «al cospetto di Dio», ma anche e qui soprattutto «per Dio!», come il punto esclamativo indica.

8. Cfr. FP 29[1] estate 1878.

9. Sono le ultime parole di Augusto. Cfr. Svetonio, *Augusto*, 90, 1.

10. Cfr. FP 32[3] autunno 1878.

11. Cfr. *Matteo*, 29, 40.

12. Cfr. FP 21 [46] primavera-estate 1877.

13. Cfr. FP 24[24] estate 1877.

14. Cfr. FP 11 [11] estate 1875, 28[6], 28[60] primavera-estate 1878, 29[4] estate 1878. Qui Nietzsche parla di se stesso.

15. Cfr. Orazio, *Epodi*, 2, 1.

16. Ammucchiare carboni ardenti in testa a qualcuno è un'espressione biblica di uso comune in tedesco per «fare arrossire, ispirare rimorso agli altri con le proprie buone azioni».

17. Nel 356 a.C. il greco Erostrato incendiò il tempio di Diana a Efeso per procurarsi celebrità.

18. Cfr. FP 30[63] estate 1878.
19. *Sitte* = costume (in greco *ethos*), *Sittlichkeit* = moralità, ma più propriamente eticità.
20. Cfr. FP 21 [76] primavera-estate 1877.
21. *Unsittlich* = immorale. Cfr. nota 24.
22. Cioè quelli di Socrate e di Gesù Cristo.
23. Cfr. FP 17 [19] primavera-estate 1876.
24. Cfr. FP 29[22], 29[27] estate 1878.
25. Cfr. FP 28[35] primavera-estate 1878.
26. Cfr. FP 32[16] autunno 1878, 30[89] estate 1878.
27. Cfr. FP 30[150] estate 1878.
28. Cfr. FP 33[3] autunno 1878.
29. Nota espressione wagneriana.
30. Cfr. FP 22[3] primavera-estate 1877.
31. Cfr. FP 22[25], 23[78], 23[91] primavera-estate 1877.
32. Cfr. FP 18[24] settembre 1876.
33. Nietzsche scrisse questo aforisma dopo aver letto l'opera fondamentale di F. Blass sull'eloquenza attica. Questa era dominata dal principio di moderazione come libertà sotto la legge.
34. Cfr. FP 22 [2] primavera-estate 1877.
35. Cfr. FP 32 [4] autunno 1878.
36. Allusione a Richard Wagner.
37. Cfr. FP 30[150] estate 1878.
38. Cfr. FP 32 [2] autunno 1878.
39. Cfr. FP 27[11] primavera-estate 1878, 30[93] estate 1878.
40. Allusione critica all'epopea cristiana del *Paradiso perduto* e del *Paradiso riconquistato* di Milton e a quella della *Messiad* di Klopstock, ispirata da Milton.
41. Cfr. FP 31 [9] estate 1878.
42. Cfr. FP 24[52] estate 1877.
43. Cfr. FP 22[17], 22[24] primavera-estate 1877.
44. In particolare da Rousseau e Schopenhauer.
45. Cfr. FP 30[151] estate 1878.
46. Cfr. FP 24[9] estate 1877.
47. Cfr. FP 19[62] ottobre-dicembre 1876, 24[30] estate 1877.
48. Esiodo, *Teogonia*, 22-28.
49. Cfr. *Odissea*, VIII, 579-580.
50. Cfr. FP 22[25] primavera-estate 1877.
51. Cfr. FP 21 [48] primavera-estate 1877.
52. Cfr. *Odissea*, VIII, 63-64.
53. Cfr. FP 21 [16] primavera-estate 1877.
54. Cfr. FP 30[66] estate 1878.
55. «Gli antichi scrissero in un'epoca in cui la grande arte di scrivere male non era stata ancora inventata, e semplicemente *scrivere* voleva dire *scrivere bene*.» ecc. In *Vermischte Schriften*, voi. I, pp. 278 sg. (BN)
56. Cfr. FP 5[146], 5[147] primavera-estate 1875.
57. Cfr. FP 27[15] primavera-estate 1878, 3416] autunno 1878.
58. Cfr. FP 23[18] primavera-estate 1877.
59. Cfr. FP 28[19] primavera-estate 1877.
60. Cfr. *Genesi*, XIII, 9.
61. Cfr. FP 27 [88] primavera-estate 1877.
62. Cfr. FP 34[17] autunno 1878.

63. Cfr. FP 30[183] estate 1878, dove l'osservazione è riferita a Wagner.
64. Cfr. FP 23[76] primavera-estate 1877.
65. Allusione a Orazio, *Odi*, I, 9, 21-22.
66. Cfr. FP 30[33] estate 1878.
67. Cfr. Goethe, *Massime e riflessioni*, 149.
68. Cfr. FP 28[20] primavera-estate 1876, 29[2] estate 1878. In questi FP Nietzsche riferisce queste cose a Wagner.
69. Cfr. FP 30[149] estate 1878, dove Nietzsche riferisce queste cose a Wagner.
70. Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, 9, 711. Cfr. anche aforisma 92.
71. Cfr. Solone, fr. 22, 7 (Diehl).
72. Cfr. FP 30[162] estate 1878.
73. Cfr. FP 30[162] estate 1878.
74. Cfr. FP 30139] estate 1878.
75. Cfr. FP 24[32] estate 1877.
76. Espressione di Aristofane.
77. Cfr. FP 27 [2] primavera-estate 1878.
78. Cfr. FP 24[35], 24[55] estate 1877, 30[70] estate 1878.
79. Ludwig Uhland, poeta popolare tedesco, noto per i suoi canti patriottici.
80. Cfr. Goethe, *Faust*, I, 3249 sg.
81. *Sündenbock* significa capro espiatorio. Ma Nietzsche scrive *Sünden-Bock*, cioè capro (*Bock*) dei peccati (*Sünden*). Tra *Sündenbock* e il neologismo *Tugendbock* (capro della virtù) c'è una certa assonanza.
82. Cfr. FP 32[18] autunno 1878.
83. Cfr. Ma 482 e relativa nota.
84. Cfr. Schiller, *Das Ideal und das Leben* (L'ideale e la vita).
85. Inno studentesco, Halle 1781.
86. Cfr. FP 30131] estate 1878.
87. Cfr. FP 32[1] autunno 1878.
88. Cfr. FP 30[143] estate 1878. Il pensiero è di Goethe. Qui è applicato a Wagner.
89. Cfr. FP 33[1] autunno 1878.
90. *Würme im Kopfe haben*, avere vermi in testa, equivale al nostro «avere grilli per la
91. Cfr. FP 28[30] primavera-estate 1876.
92. Cfr. FP 28[34] primavera-estate 1876.
93. Cfr. FP 28[59], 30[37], 30[40] estate 1878.
94. Cfr. FP 5[141] primavera-estate 1875.
95. Secondo Nietzsche, Wagner, rifiutando MA, non aveva sfruttato l'occasione offertagli di mostrare grandezza di carattere. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 31 maggio 1878.
96. Traduciamo così *Gegen-Sätze*. *Gegensätze* significa contrasti, contrari.
97. Nota frase di Pascal: «*Le moi est toujours haïssable*». Citata anche in M 79.
98. Cfr. *Manuale*, 5.
99. Cfr. FP 28[29] primavera-estate 1876.

PARTE SECONDA

IL VIANDANTE E LA SUA OMBRA

*L'ombra:* Poiché per tanto tempo non ti ho sentito parlare, vorrei dartene un'occasione.

*Il viandante:* Una voce: – dove? e chi? Mi pare quasi di udir parlare me stesso, solo con voce ancor più debole della mia.

*L'ombra* (dopo un po'): Non ti fa piacere avere un'occasione di parlare?

*Il viandante:* Per Dio e per tutte le cose a cui non credo, la mia ombra parla; la sento, ma non ci credo. *L'ombra:* Accettiamolo e non ci pensiamo più, in un'ora sarà tutto passato.

*Il viandante:* Proprio così pensai, quando in un bosco presso Pisa vidi prima due e poi cinque cammelli.

*L'ombra:* È bene che entrambi siamo in ugual modo indulgenti verso di noi, se per una volta la nostra ragione tace; così anche nel discorrere non ci faremo dispiacere e non metteremo subito le manette all'altro, se la sua parola ci suonerà incomprensibile. Se proprio non si saprà rispondere, basterà già dire qualcosa: questa è l'equa condizione alla quale io parlo con qualcuno. In un colloquio un po' lungo anche il più saggio diventa una volta pazzo e tre volte minchione.

*Il viandante:* La modestia delle tue pretese non è lusinghiera per colui al quale la confessi.

*L'ombra:* Devo dunque adulare?

*Il viandante:* Io pensavo che l'ombra umana fosse la sua vanità; ma questa non domanderebbe mai: «devo dunque adulare?».

*L'ombra:* La vanità umana, per quel che la conosco, non domanda neanche, come io ho già fatto due volte, se può parlare: essa parla sempre.

*Il viandante:* Solo ora mi accorgo di quanto io sia scortese verso di te, mia amata ombra: non ho ancora speso neppure una parola per dire quanto io mi



*rallegri* di sentirti e non solo di vederti. Lo saprai, io amo l'ombra come amo la luce. Perché ci sia bellezza sul volto, chiarezza nel discorso, bontà e saldezza nel carattere, l'ombra è tanto necessaria quanto la luce. Esse non sono avversarie: si tengono al contrario amorevolmente per mano, e se la luce sparisce, l'ombra le guizza dietro.

*L'ombra:* E io odio la stessa cosa che odii tu, la notte; io amo gli uomini, perché essi sono seguaci della luce, e mi allieto dello splendore che è nel loro occhio quando conoscono e scoprono, infaticabili conoscitori e scopritori come sono. Quell'ombra che tutte le cose mostrano quando il sole della conoscenza cade su di esse, – anche quell'ombra sono io.

*Il viandante:* Credo di capirti, benché tu ti sia espressa alquanto ombratamente. Ma avevi ragione: i buoni amici si scambiano di quando in quando una parola oscura come segno di intesa, che deve essere un enigma per ogni estraneo. E noi siamo buoni amici. Perciò bando ai preamboli! Un paio di centinaia di domande premono la mia mente, e il tempo in cui puoi rispondere ad esse è forse breve. Vediamo su che cosa ci incontriamo in tutta fretta e pacificamente.

*L'ombra:* Ma le ombre sono più timide degli uomini: non comunicherai a nessuno come abbiamo parlato insieme!

*Il viandante:* Come abbiamo parlato insieme? Il cielo mi guardi dai lunghi e ruminati dialoghi scritti! Se Platone avesse preso meno gusto a ruminare, i suoi lettori prenderebbero più gusto a Platone. Una conversazione, che nella realtà delizia, è, se trasformata in scritto e letta, un quadro con prospettive tutte false: tutto è troppo lungo o troppo corto. – Tuttavia potrò forse comunicare *su che cosa* abbiamo concordato?

*L'ombra:* Di ciò sono contenta: giacché tutti vi riconosceranno solo le tue opinioni: nessuno si curerà dell'ombra.

*Il viandante:* Forse sbagli, amica! Finora si è scorta nelle mie opinioni più l'ombra che me.

*L'ombra:* Più l'ombra che la luce? È possibile?

*Il viandante:* Sii seria, cara matta! Subito la mia prima domanda richiede serietà.

*L'albero della conoscenza.* Verosimiglianza, ma non verità: apparenza di libertà, ma non libertà, – sono questi i due frutti per cui l'albero della conoscenza non può essere scambiato con l'albero della vita.

*La ragione del mondo.* Che il mondo *non* sia il compendio di un'eterna razionalità, lo si può definitivamente dimostrare col fatto che quel *pezzo di mondo* che noi conosciamo – voglio dire la nostra ragione umana – non è eccessivamente razionale. E se *essa* non è in ogni tempo e completamente saggia e razionale, neanche il resto del mondo lo sarà; qui vale la conclusione *a minori ad majus, a parte ad totum*, e invero con forza decisiva.

«*In principio era*»<sup>1</sup>. Glorificare l'origine – è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale.

*Misura per il valore della verità.* La fatica dell'ascesa non è affatto un criterio per misurare l'altezza delle montagne. Ma nella scienza sarebbe diverso, – ci dicono alcuni, che vogliono passare per iniziati, – la fatica affrontata per la verità deciderebbe appunto circa il valore della verità! Questa folle morale parte dal pensiero che le «verità» propriamente non siano nient'altro che attrezzi da ginnastica, coi quali dovremmo bravamente affaticarci, – una morale per atleti e per ginnasti festivi dello spirito.

*Linguaggio corrente e realtà.* Esiste un disprezzo simulato di tutte le cose a cui in realtà gli uomini attribuiscono massima importanza, *di tutte le cose prossime*. Si dice per esempio «si mangia solo per vivere», – un'esecrabile *menzogna*, come quella che parla della procreazione dei figli come del vero scopo di ogni volontà. Viceversa l'apprezzamento delle «cose più importanti» non è quasi mai del tutto genuino: i preti e i metafisici ci hanno bensì avvezzi in tutti questi campi a un *linguaggio* ipocritamente esagerato, ma non hanno cambiato il sentimento, che non attribuisce a queste cose più importanti l'importanza attribuita a quelle disprezzate cose prossime. Una spiacevole conseguenza di questa doppia ipocrisia è tuttavia che le cose prossime, come per esempio il mangiare, l'abitare, il vestirsi, l'aver rapporti sociali, non siano fatte oggetto di riflessione e di riforma costante, spregiudicata e *generale*, e invece, poiché esse sono reputate degradanti, si distolga da esse la propria serietà intellettuale e artistica; sicché qui l'abitudine

e la frivolezza ottengono una facile vittoria sulle persone irriflessive, specialmente sulla gioventù inesperta, mentre d'altra parte le nostre continue trasgressioni delle più semplici leggi del corpo e dello spirito creano in noi tutti, giovani e vecchi, una vergognosa dipendenza e mancanza di libertà, – voglio dire quella dipendenza, in fondo non necessaria, da medici, insegnanti e curatori d'anime, la cui pressione grava ancor oggi sull'intera società.

*La fragilità terrena e la sua causa principale.* Ci si imbatte sempre, quando ci si guarda attorno, in uomini che per tutta la loro vita hanno mangiato uova senza notare che quelle di forma allungata sono le più gustose, che non sanno che un temporale fa bene al ventre, che i profumi odorano più fortemente nell'aria fredda e chiara, che il nostro gusto non è uguale nei diversi punti della bocca, e che ogni pasto, durante il quale si dicono o si sentono cose interessanti, reca danno allo stomaco. Si può non essere contenti di questi esempi di mancanza del senso di osservazione, ma tanto più si deve ammettere che le *cose più vicine di tutte* vengono dai più molto malamente viste e molto raramente tenute in conto. E questo è indifferente? – Ma si consideri che da questa mancanza derivano *quasi tutte le infermità fisiche e spirituali* dei singoli: il non sapere che cosa ci fa bene e che cosa ci fa male nell'impostazione della condotta di vita, nella ripartizione del giorno e del tempo e nella scelta dei rapporti sociali, nella professione e nel tempo libero, nel comandare e nell'obbedire, nel sentire la natura e l'arte, nel mangiare, nel dormire e nel pensare; l'essere *ignoranti* e il non aver occhi acuti *in ciò che è più piccolo e ordinario* – ecco ciò che fa della terra per tanti una «prateria della sventura»<sup>4</sup>. Non si dica che qui come dappertutto la cosa dipende *irragionevolezza* umana: anzi – di ragione ce n'è abbastanza e più che abbastanza, ma essa viene *falsamente* indirizzata e *artificiosamente stornata* da quelle cose piccole, le vicinissime. Preti e maestri, e la sublime ambizione di dominio degli idealisti di ogni specie, di quella grossolana e di quella fine, cominciano già con l'inculcare al bambino che ciò che conta è tutt'altro: è la salvezza dell'anima, il servizio dello Stato, il progresso della scienza, o la considerazione e la ricchezza, come mezzi per rendere servigi all'intera umanità, mentre il bisogno del singolo, le sue necessità grandi e piccole entro le ventiquattro ore del giorno sarebbero qualcosa di spregevole o di indifferente. Già Socrate si difendeva con tutte le forze contro questa altezzosa trascuratezza dell'umano a favore dell'uomo<sup>5</sup>, e con un detto di Omero soleva richiamare al vero àmbito e all'essenza di tutte le cure e i pensieri: «è ciò e solo ciò» diceva «che mi accade a casa di bene e di male»<sup>6</sup>.

*Due mezzi di consolazione.* Epicuro, l'acquietatore d'anime della tarda antichità, comprese meravigliosamente, come ancor oggi così raramente si comprende, che per tranquillizzare l'animo non è affatto necessario risolvere le ultime ed estreme questioni teoriche. Sicché a coloro che erano tormentati dalla «paura degli dèi» gli bastava dire: «se ci sono dèi, essi non si preoccupano di noi»<sup>7</sup> – invece di disputare sterilmente e da lontano sulla questione suprema, se ci siano in genere dèi. Questa posizione è molto più favorevole e forte: si danno all'altro alcuni passi di vantaggio, rendendolo così più pronto ad ascoltare e a ponderare. Ma non appena quegli si accinge a dimostrare il contrario – che gli dèi si preoccupano di noi – in quali errori e intrichi spinosi non dovrà cadere il misero, affatto da sé, senza astuzia da parte dell'interlocutore! Costui deve solo avere abbastanza umanità e finezza da nascondere la sua compassione per questo spettacolo. Da ultimo l'altro giunge alla nausea, l'argomento più forte contro ogni proposizione, alla nausea per la sua stessa affermazione; si raffredda e va via con lo stesso stato d'animo che è anche dell'ateo puro: «cosa importa poi a me degli dèi? Che il diavolo se li porti!». In altri casi, specie quando un'ipotesi a metà fisica e a metà morale aveva offuscato l'animo, egli non confutava questa ipotesi, bensì ammetteva che poteva essere così, ma che per spiegare lo stesso fenomeno c'era *ancora una seconda* ipotesi; e che forse la cosa poteva stare ancora diversamente. Anche nel nostro tempo *la pluralità* delle ipotesi, per esempio sull'origine dei rimorsi, basta per togliere dall'anima quell'ombra che così facilmente nasce dal ruminare un'ipotesi unica, la sola visibile, e pertanto cento volte sopravvalutata. Chi dunque desidera largire conforto, a infelici, malfattori, ipocondriaci, morenti, si ricordi delle due espressioni tranquillizzanti di Epicuro, che si possono applicare a moltissime questioni. Nella forma più semplice esse suonerebbero all'incirca: primo: posto che la cosa stia così, non ce ne importa niente; secondo: può essere così, ma può essere anche diversamente.

*Nella notte.* Appena sopraggiunge la notte, il nostro sentimento delle cose prossime cambia. C'è il vento, che si aggira per vie proibite, sussurrando, come cercando qualcosa, irritato di non trovarlo. C'è la luce della lampada dal cupo bagliore rossastro, che guarda stanca e che lotta riluttante contro la notte, schiava impaziente dell'uomo desto. C'è il respiro del dormiente, il suo orrido ritmo, per il quale una cura sempre ritornante sembra suonare la melodia – noi non la udiamo, ma quando il petto del dormiente si solleva, ci sentiamo

stringere il cuore, e quando il respiro si abbassa e quasi si spegne in una quiete mortale, noi ci diciamo «riposa un poco, povero spirito tormentato!» – noi auguriamo a ogni vivente, perché vive così penosamente, un'eterna quiete; la notte persuade alla morte. Se gli uomini facessero a meno del sole e conducessero con luce lunare e lume a olio la lotta contro la notte, quale filosofia mai li avvolgerebbe con il suo velo? Già troppo infatti si nota dalla natura intellettuale e spirituale dell'uomo, come essa sia in complesso offuscata dalla metà di oscurità e privazione di sole, onde la vita viene ricoperta.

*Dov'è nata la teoria della libertà del volere.* Sull'uno grava la *necessità* nella forma delle sue passioni, sull'altro come abitudine di ascoltare e di obbedire, sul terzo come coscienza logica, sul quarto come capriccio e gusto petulante dei salti bruschi. Ma da questi quattro la *libertà* della loro volontà viene cercata proprio là dove ciascuno di loro è legato nel modo più saldo: è come se il baco da seta cercasse la libertà del suo volere proprio nel filare. Come mai? Evidentemente per il fatto che ciascuno si ritiene più libero là dove il suo *sentimento della vita* è più grande, cioè, come s'è detto, ora nella passione, ora nel dovere, ora nella conoscenza, ora nella petulanza. Ciò per cui il singolo uomo è forte, in cui si sente vivo, egli crede inconsciamente che debba anche essere sempre l'elemento della sua libertà: egli conta insieme, come coppie necessarie, dipendenza e apatia, indipendenza e sentimento vitale. Qui un'esperienza, che l'uomo ha fatta nel campo sociale-politico, viene trasferita in modo falso nell'estremo campo metafisico: ivi l'uomo forte è anche l'uomo libero, ivi vivo sentimento di gioia e di dolore, altezza di speranza, arditezza di desiderio e potenza di odio sono di pertinenza dei dominatori e degli indipendenti, mentre l'assoggettato, lo schiavo, vive oppresso e apatico. La teoria della libertà del volere è un'invenzione di classi *dominanti*.

*Non sentire nuove catene.* Finché non *sentiamo* di dipendere da qualcosa, noi ci riteniamo indipendenti: una falsa conclusione, che mostra quanto l'uomo sia superbo e avido di dominio. Giacché egli suppone qui di dovere in tutti i casi osservare e conoscere subito la dipendenza, non appena la soffra, in base al presupposto di vivere *di solito* nell'indipendenza e di sentire subito, perdendola eccezionalmente, un contrasto del sentimento. Ma, e se fosse vero l'inverso: che egli vive *sempre* in molteplice dipendenza, ma si *ritiene libero*

quando per lunga abitudine *non sente più* il peso della catena? Egli soffre solo delle *nuove* catene: – «libertà del volere» non significa propriamente nient'altro che non sentire nuove catene.

11

*ha libertà del volere e l'isolamento dei fatti.* La nostra abituale osservazione inesatta prende come unità un gruppo di fenomeni e lo chiama un fatto: fra questo e un altro fatto essa immagina uno spazio vuoto, essa *isola* ogni fatto. Ma in verità tutto il nostro agire e conoscere non è una serie di fatti e di spazi intermedi vuoti, bensì un flusso costante. Ora precisamente la credenza nella libertà del volere è inconciliabile con l'idea di un fluire costante, omogeneo, indiviso e indivisibile: essa presuppone che *ogni singola azione sia isolata e indivisibile*; è un *atomismo* nel campo del volere e del conoscere. -Proprio come comprendiamo inesattamente i caratteri, così facciamo coi fatti: parliamo di caratteri uguali, di fatti uguali: *non ci sono né questi né quelli*. Ora però noi lodiamo e biasimiamo solo in base a questo falso presupposto che ci siano fatti *uguali*, che esista un ordinamento graduato di *categorie* di fatti, a cui corrisponda un ordinamento graduato di valori: cioè noi *isoliamo* non solo il fatto singolo, ma anche a loro volta i gruppi di fatti che si pretendono uguali (azioni buone, cattive, pietose, invidiose, ecc.) – tutt'e due le volte erroneamente. La parola e il concetto sono la ragione più visibile per la quale crediamo a questo isolamento di gruppi di azioni: con essi noi non *designiamo* soltanto le cose, ma crediamo originariamente di afferrare con essi la loro *essenza*. Da parole e concetti noi veniamo ancor oggi di continuo indotti a immaginare le cose più semplici di come sono, separate fra loro, indivisibili, ognuna esistente in sé e per sé. Nella *lingua* si cela una mitologia filosofica che in ogni momento sbuca di nuovo fuori, per prudenti che si possa essere. La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti *uguali* e in fatti *isolati*, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato.

12

*Gli errori fondamentali.* Perché l'uomo senta qualche piacere o dispiacere spirituale, deve essere dominato da una di queste due illusioni: o egli crede *all'uguaglianza* di certi fatti, di certi sentimenti, e allora, confrontando le posizioni del momento con quelle anteriori, e riscontrandole uguali o disuguali (come avviene in ogni ricordo), ne prova un piacere o un dispiacere spirituale; oppure egli crede alla *libertà del volere*, per esempio quando pensa «questo non avrei dovuto farlo», «questo sarebbe potuto andare diversamente», e ne

ricava ugualmente piacere o dispiacere. Senza gli errori che operano in ogni piacere e dispiacere spirituale, non sarebbe mai sorta un'umanità – il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno *taumaturgo*, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il superanimale, il quasi-Dio, il senso della creazione, il non pensabile come inesistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama *la sua storia storia del mondo!* – *Vanitas vanita-tum homo*.

13

*Dire due volte.* È bene esprimere subito una cosa doppiamente e darle un piede destro e uno sinistro. Su una sola gamba la verità può stare, è vero, ma con due camminerà e girerà il mondo.

1410

*L'uomo, commediante del mondo.* Ci dovrebbero essere creature dotate di spirito più di quanto non siano gli uomini, anche solo per gustare a fondo l'umorismo insito nel fatto che l'uomo si considera lo scopo dell'intera esistenza del mondo, e l'umanità è veramente soddisfatta solo se può assegnarsi una missione mondiale. Se un Dio ha creato il mondo, egli ha creato l'uomo come *scimmia di Dio*, come continuo motivo di divertimento nelle sue troppo lunghe eternità. La musica delle sfere tutt'intorno alla terra sarebbe allora la risata di scherno di tutte le altre creature intorno all'uomo. Quell'annoiato immortale solletica con il *dolore* il suo animale preferito, per gioire dei gesti tragici e orgogliosi, delle interpretazioni delle sue sofferenze e soprattutto dell'inventiva spirituale della creatura più vana – come inventore di questo inventore. Giacché chi per divertimento ideò l'uomo ebbe più spirito dell'uomo, e anche più diletto per lo spirito. Anche qui, dove la nostra umanità vuole per una volta umiliarsi volontariamente, la vanità ci gioca un tiro, in quanto noi uomini vorremmo essere, almeno in *questa* vanità, qualcosa di affatto incomparabile e meraviglioso. La nostra unicità nell'universo! ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile! Gli astronomi, a cui tocca talvolta realmente di scrutare un orizzonte staccato dalla terra, fanno capire che la goccia di *vita* che è nel mondo è senza importanza per il carattere totale del mostruoso oceano di divenire e trapassare; che un numero indeterminato di astri presentano condizioni simili a quelle della terra per la produzione della vita, moltissimi cioè, e però sempre un gruppo ristretto in confronto agli infiniti altri che non hanno mai avuto la vivente eruzione o che ne sono da lungo

tempo guariti; che la vita su ognuno di questi astri, misurata sulla durata della sua esistenza, è stata un attimo, una vampata, con lunghi, lunghi spazi di tempo dietro di sé, e dunque in nessun modo la meta e lo scopo ultimo della sua esistenza. Forse la formica nel bosco immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi quando alla fine dell'umanità, nella nostra fantasia, ricolleghiamo quasi involontariamente la fine della terra; anzi siamo ancora modesti quando ci fermiamo a ciò e non organizziamo, per i funerali dell'ultimo uomo, un crepuscolo universale del mondo e degli dèi. Anche l'astronomo più spregiudicato quasi non può immaginare la terra senza vita altro che come lo splendente e fluttuante tumulto dell'umanità.

15

*Modestia dell'uomo.* Quanto poco piacere basta ai più per ritrovar buona la vita, com'è modesto l'uomo!

16

*In che cosa è necessaria l'indifferenza.* Niente sarebbe più assurdo del voler aspettare ciò che la scienza stabilirà un giorno definitivamente sulle prime e ultime cose, e del pensare (e specialmente credere!) fino ad allora nella maniera *tradizionale* – come così spesso si consiglia. L'impulso a voler assolutamente avere in questo campo *solo sicurezze*, è un *rigurgito religioso*, niente di meglio, – una specie latente e solo apparentemente scettica di «bisogno metafisico», accoppiata al pensiero recondito che per molto tempo ancora non ci sarà nessuna speranza di raggiungere queste sicurezze ultime e che fino ad allora il «credente» sarà in diritto di non preoccuparsi dell'intero campo. Per noi queste sicurezze sugli orizzonti estremi non sono affatto *necessarie* per vivere un'umanità piena e grande: non più di quanto siano necessarie alla formica per essere una buona formica. Piuttosto dobbiamo chiarire a noi stessi da dove venga propriamente quella fatale importanza, che abbiamo per tanto tempo attribuita a quelle cose, e a tal fine abbiamo bisogno di una *storia* dei sentimenti etici e religiosi. Giacché solo sotto l'influsso di questi sentimenti quegli spinosissimi problemi della conoscenza sono divenuti per noi così rilevanti e terribili. Si sono arbitrariamente trasferiti nei campi più remoti, *a cui* l'occhio della mente arriva ancora, senza però penetrare *in essi*, concetti come quelli di colpa e pena (e precisamente pena eterna!), e ciò con tanto maggiore imprudenza, quanto più questi campi erano oscuri. Sin dall'antichità si è fantasticato con temerarietà là dove nulla si poteva stabilire, e si son



persuasi i propri discendenti a prendere per serietà e verità queste fantasie, da ultimo con l'abominevole argomento, che la fede ha più valore del sapere. Ora comunque c'è bisogno, riguardo a quelle ultime cose, non del sapere contro la fede, bensì dell' *'indifferenza verso la fede e il preteso sapere* in quei campi! Ogni altra cosa ci deve stare più a cuore di ciò che finora ci è stato predicato come il più importante – voglio dire quelle questioni: a che scopo l'uomo? quale sorte gli tocca dopo la morte? come si concilia con Dio? o comunque suonino queste curiosità. Non più di questi problemi dei religiosi ci interessano poi i problemi dei dogmatici filosofici, siano essi idealisti, materialisti o realisti. Essi cercano tutti quanti di spingerci a prendere una decisione in campi in cui non c'è bisogno né di fede né di sapere; anche per i più grandi amanti della conoscenza, è più utile che intorno a tutto ciò che è indagabile e accessibile alla ragione si stenda una nebbiosa e ingannevole cintura paludosa, una zona di impenetrabilità, di flusso eterno e di indeterminatezza. Proprio mediante il confronto con il regno dell'oscuro al margine della terra del sapere, cresce continuamente di valore il chiaro e vicino, vicinissimo mondo del sapere. Noi dobbiamo ridivenire *buoni vicini delle cose prossime* e non distogliere da esse lo sguardo così sprezzantemente come finora si è fatto, mirando alle nuvole di là da esse e ai mali spiriti della notte. In foreste e caverne, in tratti paludosi e sotto cieli coperti – qui l'uomo è vissuto troppo a lungo come su gradini di civiltà di interi millenni, e vissuto miseramente. Qui ha *imparato a disprezzare* il presente e le cose vicine e la vita e se stesso – e noi, abitanti dei campi *luminosi* della natura e dello spirito, riceviamo ancora adesso nel nostro sangue per eredità qualcosa di questo veleno del disprezzo per le cose prossime.

*Spiegazioni profonde.* Chi «spiega» il passo di un autore «più profondamente» che esso non fosse inteso, non ha chiarito, bensì *oscurato* l'autore. Così fanno i nostri metafisici col testo della natura; anzi ancora peggio. Giacché, per addurre le loro spiegazioni profonde, essi spesso si preparano il testo a questo scopo: cioè lo *corrompono*. Per dare un curioso esempio di corruzione del testo e di oscuramento dell'autore, si possono ricordare qui i pensieri di Schopenhauer sulla gravidanza delle donne. Il segno della continua esistenza della volontà di vivere nel tempo, egli dice, è il coito; il segno della luce di conoscenza, che è novellamente associata a questa volontà e che tiene aperta la possibilità di liberazione, e precisamente nel più alto grado di chiarezza, è la rinnovata incarnazione della volontà di vivere. Il segno di questa è la gravidanza, che quindi va franca e libera, anzi fiera, mentre il coito

si rincantuccia come un malfattore. Egli afferma che *ogni donna*, se sorpresa nell'atto generativo, morirebbe di vergogna, mentre «*mette in mostra la sua gravidanza senza un ombra di vergogna, anzi con una specie di fierezza*»<sup>11</sup>. Innanzitutto questo stato non si lascia così facilmente mettere in mostra *più* che non si metta in mostra esso stesso; ma proprio facendo risaltare *solo* l'intenzionalità del mettere in mostra, Schopenhauer si prepara il testo, affinché esso si adatti alla «spiegazione» tenuta pronta. Poi, ciò che egli dice sulla generalità del fenomeno da spiegare, non è vero: egli parla di «ogni donna»: ma molte, specialmente le mogli giovani, mostrano spesso in quello stato, anche davanti ai parenti più stretti, una imbarazzata verecondia; e se le donne di età più matura e molto matura, specie quelle del popolino, dovessero effettivamente vantarsi di quello stato, con ciò esse non vorrebbero che far capire di essere *ancora* desiderate dai loro mariti. Che alla loro vista il vicino e la vicina o un forestiero di passaggio dicano o pensino: «è mai possibile?», – questa elemosina sarà sempre accettata di buon grado dalla vanità femminile di basso livello spirituale. Viceversa proprio le donne più intelligenti e più sagge dovrebbero pubblicamente esultare al massimo del loro stato, come sarebbe da arguire dalle proposizioni di Schopenhauer: esse hanno infatti la probabilità maggiore di generare un miracoloso figlio dell'intelletto, in cui «la volontà» possa ancora una volta «negare» se stessa per il bene universale; le donne stupide avrebbero invece ogni motivo di nascondere la loro gravidanza ancor più vergognosamente di qualsiasi altra cosa che nascondono. Non si può dire che queste cose siano prese dalla realtà. Ma posto che Schopenhauer avesse affatto generalmente ragione nel dire che le donne mostrano nello stato di gravidanza un compiacimento di sé più che non ne mostrino altre volte, ci sarebbe tuttavia una spiegazione più a portata di mano della sua. Si potrebbe pensare a un canto della gallina anche *prima* di deporre l'uovo, che suonerebbe: Guardate! Guardate! Io deporrei un uovo! Io deporrei un uovo!

18

*Il Diogene moderno.* Prima di cercare l'uomo, bisogna aver trovato la lanterna. Dovrà essere la lanterna del cinico?

19

*Immoralisti.* I moralisti devono oggi sopportare di sentirsi tacciare di immoralisti, perché sezionano la morale. Ma chi vuol sezionare deve uccidere; solo però perché si sappia meglio, si giudichi meglio e si viva meglio, non perché tutti quanti sezionino. Ma purtroppo gli uomini credono ancora che

ogni moralista debba anche essere, con tutto il suo agire, un modello che gli altri debbono imitare: essi lo confondono col predicatore di morale. I moralisti antichi non sezionavano abbastanza e predicavano troppo spesso: da ciò deriva quella confusione e quella spiacevole conseguenza per i moralisti odierni.

20

*Da non confondere.* I moralisti che trattano come difficili problemi di conoscenza il modo di pensare grandioso, possente e pieno di abnegazione, per esempio negli eroi di Plutarco, o lo stato d'animo puro, illuminato e pieno di calore degli uomini e delle donne veramente buoni, e ne indagano l'origine, mostrando la complicatezza nell'apparente semplicità e volgendo l'occhio all'intreccio dei motivi, alle delicate illusioni concettuali intessutevi e ai sentimenti individuali e collettivi ereditati dall'antichità e lentamente potenziati, – questi moralisti sono proprio i più *diversi* da quelli con cui vengono più *confusi*, dagli spiriti meschini che in genere non credono a quei modi di pensare e a quegli stati d'animo e che dietro lo splendore della grandezza e della purezza immaginano nascosta la loro stessa meschinità. I moralisti dicono: «ecco dei problemi», e i miserabili dicono: «ecco degli impostori e delle imposture»; essi *negano* cioè *Vesistenza* proprio di ciò che quelli si studiano di *spiegare*.

21

*L'uomo come misuratore.* Forse tutta la moralità dell'umanità ha avuto origine dall'enorme eccitamento intimo che prese gli uomini primitivi quando scoprirono la misura e il misurare, la bilancia e il pesare (la parola «uomo» significa infatti colui che misura, egli si è voluto *chiamare* dalla sua scoperta più grande!). Con queste idee essi salirono a sfere che sono affatto incommensurabili e imponderabili, ma che in origine non sembravano esserlo.

22<sup>12</sup>

*Principio dell'equilibrio.* Il brigante e il potente che promette a una comunità di proteggerla contro il brigante, probabilmente sono in fondo esseri del tutto simili, solo che il secondo raggiunge il suo vantaggio in modo diverso dal primo: cioè con regolari tributi che la comunità gli paga, e non più con saccheggi. (È lo stesso rapporto che passa tra mercante e pirata, che sono per molto tempo una sola e medesima persona: dove l'una funzione non le sembra consigliabile, essa esercita l'altra. Tutta la morale mercantile è ancor oggi

propriamente solo lo *scaltrimento* della morale piratesca: comprare il più a buon mercato possibile – possibilmente per nient'altro che le spese d'esercizio – vendere il più caro possibile<sup>13</sup>. L'essenziale è: quel potente promette di tenere *Vequilibrio* contro il brigante; in ciò i deboli vedono una possibilità di vita. Giacché o devono unire se stessi per formare una forza *controbilanciante*, o devono assoggettarsi a uno che sia di pari peso (rendergli servigi per le sue prestazioni). La preferenza viene data volentieri a quest'ultimo procedimento, poiché esso in fondo tiene in scacco *due* esseri pericolosi: il primo per mezzo del secondo e il secondo per mezzo del punto di vista del vantaggio; quest'ultimo ricava il suo guadagno dal fatto di trattare gli assoggettati in modo clemente o sopportabile, perché essi possano mantenere non solo se stessi, ma anche il loro dominatore. In realtà il trattamento può essere in tal caso anche abbastanza duro e crudele, ma, in confronto al totale *annientamento* sempre possibile prima, in questo stato gli uomini respirano già. La comunità è all'inizio l'organizzazione dei deboli costituita per fare *equilibrio* alle potenze minaccianti pericolo. Sarebbe più consigliabile un'organizzazione per la preponderanza, se con essa si diventasse così forti da *annientare* in una sola volta la potenza contraria; e quando si tratta di un singolo, potente malfattore, essa viene certamente *tentata*. Ma quando quell'uno è un capostirpe o ha un grande seguito, la distruzione rapida e decisiva è improbabile e c'è da aspettarsi la *guerra* durevole e lunga; questa però comporta per la comunità lo stato meno desiderabile, poiché a causa di essa viene a mancarle il tempo per provvedere con la necessaria regolarità al proprio mantenimento, e perché essa vede minacciato in ogni momento il frutto di tutto il lavoro. Perciò la comunità preferisce portare la sua forza di difesa e di attacco esattamente al livello a cui è la forza del vicino pericoloso, e fargli capire che nel piatto della sua bilancia c'è ora altrettanto metallo: perché non si vorrebbe essere fra loro buoni amici? *Equilibrio* è dunque un concetto molto importante per la dottrina più antica del diritto e della morale; l'equilibrio è la base della giustizia. Quando questa nei tempi più rozzi dice: «Occhio per occhio, dente per dente», presuppone l'equilibrio faggiunto e lo vuole *conservare* mediante questa rappresaglia; sicché, se ora l'uno manca nei confronti dell'altro, l'altro non prende più una vendetta di cieca esasperazione. E invece, in forza dello *jus talionis*, viene *ripristinato* il turbato equilibrio dei rapporti di potenza; giacché un occhio, un braccio *in più* sono, in tali condizioni primitive, un pezzo di potenza, un peso in più. Entro una comunità, in cui tutti si considerino di pari peso, esistono, contro gli abusi, cioè contro le infrazioni al principio dell'equilibrio, il *disonore* e la *pena*: il disonore, un peso, istituito contro il singolo prevaricatore, che con la prevaricazione si è procurato vantaggi, ma che ora col disonore subisce di nuovo svantaggi, che

annullano e *superano in peso* il precedente vantaggio. Così avviene anche con la pena: essa contrappone alla preponderanza che ogni delinquente si arroga, un contrappeso di gran lunga maggiore, alla violenza l'imprigionamento, al furto il risarcimento e la pena pecuniaria. Così si *ricorda* al delinquente che con la sua azione egli si è messo *fuori* della comunità e dei suoi *vantaggi* morali; essa lo tratta come un impari, un debole, uno che sta fuori di essa; perciò la pena non è solo rivalsa, ma ha anche un *di più*, un qualcosa della *durezza dello stato di natura*; questo essa vuole appunto *ricordare*.

23<sup>14</sup>

*I seguaci della teoria della volontà libera hanno il diritto di punire?* Gli uomini che per professione giudicano e puniscono, cercano in ogni caso di stabilire se un malfattore è in genere responsabile della sua azione, se egli *potè* adoperare la propria ragione, se agì per dei *motivi* e non inconsciamente o sotto costrizione. Se lo si punisce, si punisce il fatto che egli abbia preferito i motivi cattivi a quelli buoni, che egli dunque deve aver *conosciuti*. Dove questa conoscenza manca, l'uomo, secondo l'opinione dominante, non è né libero né responsabile: a meno che la sua mancata conoscenza, per esempio la sua *ignorantia legis*, non sia conseguenza di disinformazione volontaria; allora egli, già quando non ha voluto informarsi sui propri doveri, ha preferito i motivi cattivi ai buoni e deve ora scontare le conseguenze della sua cattiva scelta. Se egli invece non ha visto i motivi buoni, per esempio per ebetismo e idiozia, non si suole punirlo: gli è mancata, come si dice, la scelta, egli ha agito come animale. Il rinnegamento intenzionale della ragione migliore è oggi la presupposizione che si fa per il delitto passibile di pena. Ma come può uno essere intenzionalmente più irragionevole di quanto non debba essere? Da dove viene la decisione, se i piatti della bilancia sono carichi di motivi buoni e cattivi? Certo non viene dall'errore, dalla cecità, non da una costrizione esterna, e neanche da una costrizione interna. (Si consideri del resto che ogni cosiddetta «costrizione esterna» non è nient'altro che la costrizione intima della paura e del dolore). Da dove? si chiede sempre di nuovo. La *ragione* dunque non sarebbe la causa, perché essa non potrebbe decidersi contro i motivi migliori? Qui ora si chiama in aiuto la «volontà libera»: sarebbe il *completo arbitrio* a decidere, sopravverrebbe un momento, in cui nessun motivo agisce, in cui l'azione accade come un miracolo, sorgendo dal niente. Si punisce questa pretesa *arbitrarietà* in un caso in cui nessun arbitrio dovrebbe dominare: la ragione, che conosce la legge, il divieto e il comandamento, non avrebbe dovuto lasciare nessuna scelta, si dice, e avrebbe dovuto agire come costrizione e come forza superiore. Il delinquente viene quindi punito perché

fa uso della «volontà libera», vale a dire perché ha agito senza motivo, dove avrebbe dovuto agire in base a motivi. Ma *perché* ha fatto ciò? Ciò appunto non è lecito neanche più *chiederlo*: fu un'azione senza un «per questo», senza motivo, senza origine, qualcosa senza scopo e senza ragione. Ma, per la prima condizione di ogni colpevolezza sopra prevista, *non si dovrebbe neanche punire un'azione simile*! Neppure si può far valere l'altra specie di colpevolezza, come se qui qualcosa *non* fosse stato fatto, come se qualcosa fosse stato omissso, come se della ragione *non* si fosse fatto uso; giacché in ogni caso l'omissione avvenne *senza intenzione*! E solo l'omissione intenzionale di ciò che è comandato è considerata punibile. Il delinquente ha sì preferito i motivi cattivi ai buoni, ma *senza* motivo e intenzione: egli non ha, è vero, adoperato la sua ragione, ma non *per* non adoperarla. Quella presupposizione, che si fa per il delitto passibile di pena, che egli abbia intenzionalmente rinnegato la propria ragione – proprio essa è, se si ammette la «volontà libera», eliminata. Voi non *avete il diritto* di punire, voi seguaci della teoria della «volontà libera», in base ai vostri stessi principi! Ma questi in fondo non sono altro che un'assai stravagante mitologia concettuale; e la gallina che li ha covati, si è seduta sulle sue uova in disparte da ogni realtà.

24

*Per giudicare il delinquente e il suo giudice.* Il delinquente, che conosce l'intero flusso delle circostanze, non trova la sua azione così fuori dell'ordine e della comprensibilità come i suoi giudici e biasimatori; ma la sua pena gli viene commisurata proprio in base al grado di *stupore*, da cui quelli sono còlti alla vista dell'azione come di una cosa incomprensibile. Se la conoscenza che il difensore di un delinquente ha del caso e dei suoi precedenti arriva abbastanza lontano, le cosiddette circostanze attenuanti, che egli espone nell'ordine, *devono* finire col cancellare completamente la colpa. O, ancora più chiaramente: il difensore *attenuerà* progressivamente e da ultimo annullerà totalmente quello *stupore* che condanna e commisura la pena, costringendo ogni ascoltatore onesto all'intima confessione: «egli ha dovuto agire come ha agito; se noi punissimo, puniremmo l'eterna necessità». Misurare il grado della pena in base al *grado di conoscenza* che si ha *o che in genere si può acquistare* della storia di un delitto, – non cozza ciò contro ogni equità?

25

*Lo scambio e Vequità.* In uno scambio si procederebbe in modo onesto e retto solo se ciascuno dei due che scambiano esigesse tanto, quanto la sua cosa

gli sembra che valga, tenuto conto della fatica che è stata necessaria per ottenerla, della rarità, del tempo speso ecc., oltre che del valore d'affezione. Non appena fa il prezzo *in considerazione del bisogno dell'altro*, egli è un più sottile brigante e ricattatore. Se il denaro è uno dei due oggetti dello scambio, bisogna considerare che un tallero in mano a un ricco erede, a un lavoratore a giornata, a un commerciante, a uno studente, sono cose del tutto diverse: ciascuno dovrebbe ricevere per esso poco o molto, a seconda che avesse fatto quasi niente o molto per guadagnarlo – così sarebbe equo: in verità le cose stanno notoriamente in modo inverso. Nel gran mondo del denaro il tallero del ricco più pigro è più fruttifero di quello del povero laborioso.

26

*Gli stati di diritto come mezzi.* Il diritto che riposa su patti fra uguali sussiste finché la potenza di coloro che si sono accordati è appunto uguale o simile; l'accortezza ha creato il diritto per por fine alla guerra e all'inutile sperpero tra potenze simili. Ma a tutto ciò si è anche posto fine *altrettanto definitivamente*, quando una parte è *divenuta* decisamente *più debole* dell'altra: allora subentra l'assoggettamento e il diritto cessa, ma l'effetto è lo stesso di quello che veniva finora raggiunto col diritto. Giacché ora è *l'accortezza* del più forte che consiglia di *risparmiare* e di non sperperare inutilmente la forza dell'assoggettato; e spesso la situazione dell'assoggettato è più favorevole di quella del parificato. Gli stati di diritto sono dunque *mezzi* temporanei che l'accortezza consiglia, non già fini.

27

*Spiegazione della gioia per il male altrui.* La gioia per il male altrui nasce da ciò, che ognuno, sotto più aspetti a lui ben noti, non sta bene, ha preoccupazione o pentimento o dolore; il danno che colpisce l'altro rende quest'ultimo *uguale* a lui, riconcilia la sua invidia. Se egli stesso invece sta proprio bene, accumula tuttavia nella sua coscienza l'infelicità del prossimo come un capitale per impiegarlo, nel caso di una sopravveniente infelicità propria, contro di essa: anche così egli prova «gioia per il male altrui». I sentimenti rivolti all'uguaglianza proiettano dunque il loro criterio nel campo della fortuna e del caso: gioia per il male altrui è l'espressione più comune per la vittoria e il ristabilimento dell'uguaglianza, anche nel superiore ordinamento del mondo. Solo da quando l'uomo ha imparato a vedere negli altri uomini suoi uguali, ossia dalla fondazione della società, esiste gioia per il male altrui.

*L'arbitrio nella commisurazione della pena.* La maggior parte dei delinquenti giunge ad avere pene come le donne giungono ad avere figli. Essi hanno fatto decine e centinaia di volte la stessa cosa, senza sperimentarne cattive conseguenze: improvvisamente arriva una scoperta e dietro ad essa la pena. L'abitudine dovrebbe comunque far apparire più scusabile la colpa per il fatto onde il delinquente viene punito: è infatti sorta un'inclinazione alla quale è più difficile resistere. Invece egli, quando sussiste il sospetto di reato abituale, viene punito più duramente; l'abitudine vien fatta valere come motivo contro ogni mitigazione. Una vita fino allora esemplare, con la quale il delitto contrasta tanto più terribilmente, dovrebbe far apparire acuita la colpevolezza! E invece essa suole mitigare la pena. Così tutto viene misurato non in base al delinquente, ma in base alla società e al danno e pericolo di essa; il fatto che un uomo sia stato utile in passato viene fatto valere contro il fatto che è stato per una volta dannoso, il fatto che sia stato dannoso in passato viene sommato al fatto che è stato scoperto dannoso al presente, e corrispondentemente la pena viene commisurata al massimo. Ma se in tal guisa si punisce o si ricompensa (ciò nel primo caso, in cui il punir meno è un ricompensare) in un uomo anche il suo passato, bisognerebbe allora andare ancora più indietro e punire o ricompensare la causa di un tale o tal altro passato, voglio dire i genitori, gli educatori, la società ecc.; in molti casi si troverebbero allora i *giudici* in qualche modo implicati nella colpa. È arbitrario fermarsi al delinquente, quando si punisce il passato: bisognerebbe, se non si volesse concedere l'assoluta scusabilità di ogni colpa, fermarsi a ogni caso singolo e non guardare all'indietro; cioè *isolare* la colpa e non ricongiungerla al passato, – altrimenti si pecca contro la logica. Traete piuttosto, voi liberi di volontà, la necessaria conclusione dalla vostra teoria della «libertà del volere» e decretate arditamente: «nessuna azione ha un passato».

*L'invidia e la sua più nobile sorella.* Dove realmente l'uguaglianza è penetrata ed è durevolmente fondata, nasce quell'inclinazione, considerata in complesso immorale, che nello stato di natura sarebbe difficilmente comprensibile: *Vinvidia*. L'invidioso avverte ogni innalzarsi di un altro al di sopra della misura comune e lo vuole riabbassare fino ad essa – o vuole levarsi fino a lui: ne risultano due diverse maniere di agire, che Esiodo ha designate come la cattiva e la buona Eris<sup>15</sup>. Così anche, nello stato di uguaglianza, nasce l'indignazione per il fatto che a uno le cose vadano male *al di sotto* della sua dignità e uguaglianza, e a un secondo vadano bene *al di sopra* della sua



uguaglianza: sono, questi, affetti di nature *più nobili*. Esse, nelle cose che sono indipendenti dall'arbitrio dell'uomo, sentono la mancanza di giustizia e di equità, cioè pretendono che quell'uguaglianza che l'uomo riconosce, venga poi riconosciuta anche dalla natura e dal caso; si adirano per il fatto che agli uguali le cose non vadano in modo uguale.

30

*Invidia degli dèi.* L'«invidia degli dèi» nasce quando chi è meno stimato si uguaglia in qualche cosa al superiore (come Aiace) o *viene a* lui uguagliato dal favore della sorte (come Niobe quale madre troppo riccamente benedetta). All'interno della gerarchia *sociale* questa invidia pone l'esigenza che nessuno abbia un merito *al di sopra* della sua classe, e anche che la sua felicità sia a questa conforme, e particolarmente che la sua consapevolezza di sé non straripi da quei limiti. Spesso sperimenta l'«invidia degli dèi» il generale vittorioso, come anche l'allievo che abbia creato un'opera magistrale.

31

*Vanità come sopravvivenza di uno stato non sociale.* Dato che gli uomini, per la loro sicurezza, hanno posto se stessi come *uguali*, per la fondazione della comunità, ma che questa concezione va in fondo contro la natura del singolo ed è qualcosa di forzato; quanto più la sicurezza generale è garantita, tanto più si fanno valere nuovi germogli dell'antico impulso di predominio: nella delimitazione delle classi, nella pretesa di dignità e privilegi professionali e in genere nella vanità (maniere, abbigliamento, lingua ecc.). Ma che il pericolo per la comunità divenga nuovamente avvertibile, e subito la maggioranza, che nello stato di calma generale non poteva far valere la sua preponderanza, ripristina lo stato di uguaglianza: gli assurdi privilegi e vanità scompaiono per qualche tempo. Se però la comunità crolla del tutto, se tutto cade nell'anarchia, subito ricompare lo stato di natura, la disuguaglianza brutale e priva di scrupoli, come accadde a Corcira, secondo il racconto di Tucidide<sup>16</sup>. Non c'è né un diritto di natura, né un torto di natura.

32

*Equità.* L'equità è un perfezionamento della giustizia e sorge fra coloro che non infrangono l'uguaglianza della comunità. Nei casi in cui la legge non prescrive nulla, si trasferisce quel più sottile riguardo all'equilibrio che guarda in avanti e all'indietro e la cui massima è: «come tu a me, così io a te».

*Jequum* significa appunto «è conforme alla nostra uguaglianza; questa attenua anche le nostre piccole diversità fino a dar loro un'apparenza di uguaglianza, e vuole che noi ci perdoniamo parecchie cose che non *dovremmo* perdonarci».

**17***Elementi della vendetta.* La parola «vendetta» viene così presto pronunciata; sembra quasi che essa non possa affatto contenere se non una sola radice di concetto e di sentimento. E quindi ci si sta sforzando ancora di trovarla, così come i nostri economisti non si sono ancora stancati di fiutare una tale unità nella parola «valore» e di ricercare il concetto radicale originario del valore. Come se tutte le parole non fossero delle borse, in cui è stato ficcato ora questo, ora quello, ora più cose insieme! Così, anche la «vendetta» è ora questo, ora quello, ora qualcosa di molto composito. Si distingue innanzitutto quel colpo difensivo di risposta, che si vibra quasi involontariamente anche contro oggetti inanimati che ci hanno danneggiato (come contro macchine in movimento): il senso del nostro movimento di reazione è di por fine al danno facendo fermare la macchina. La forza del colpo dato in risposta deve a volte, per ottenere ciò, essere così grande da fracassare la macchina; ma quando questa è troppo forte per poter essere subito distrutta dal singolo, questi assisterà tuttavia ancora il colpo più violento di cui sia capace, – come per un ultimo tentativo. Così ci si comporta anche contro le persone che arrecano danno, nell'immediata sensazione del danno stesso; se si vuol chiamare quest'atto un atto di vendetta, lo si faccia; soltanto si consideri che solo la *conservazione di sé* ha messo qui in moto l'ingranaggio della sua ragione, e che in tal caso in fondo non si pensa a colui che arreca il danno, ma solo a sé: noi agiamo così *senza* voler ricambiare il danno, ma solo per *uscirne* ancora sani e salvi. Si ha bisogno di *tempo*, quando coi propri pensieri si passa da sé all'avversario e ci si chiede in quale maniera lo si possa colpire nel modo più doloroso. Ciò avviene nella seconda specie di vendetta; suo presupposto è un riflettere sulla vulnerabilità e sulla capacità di soffrire dell'altro: si vuole far male. Per contro l'assicurare se stesso contro ulteriori danni si trova così poco nell'orizzonte di colui che fa vendetta, che quasi regolarmente egli si tira addosso altro danno e molto spesso lo prevede a sangue freddo. Mentre nella prima specie di vendetta era la paura del secondo colpo che faceva sì che il colpo di risposta fosse il più forte possibile: c'è qui una quasi completa indifferenza per ciò che l'avversario *farà*, la forza del nostro colpo viene determinata solo da ciò che egli *ha* fatto a noi. Ma che cosa dunque ha fatto? E a che ci giova che ora egli soffra, dopo che noi abbiamo sofferto a causa sua? Si tratta di un *ristabilimento*, mentre l'atto di vendetta della prima specie serve

solo alla *conservazione di sé*. Forse a causa dell'avversario abbiamo perduto beni, rango, amici, figli – con la vendetta queste perdite non vengono riscattate, il ristabilimento si riferisce solo a una *perdita accessoria* rispetto a tutte le perdite menzionate. La vendetta del ristabilimento non preserva dall'ulteriore danno, non rimedia al danno sofferto, fuorché in un caso. Quando a causa dell'avversario è il nostro *onore* che ha sofferto, la vendetta può *ristabilirlo*. Esso ha però in ogni caso sofferto un danno, se ci è stato intenzionalmente arrecato un torto; giacché l'avversario ha dimostrato in tal modo di non *temerci*. Con la vendetta noi dimostriamo che neanche noi temiamo lui: in ciò consiste la compensazione, il ristabilimento. (L'intenzione di mostrare la totale mancanza di *paura* giunge in alcune persone a un grado tale, che la pericolosità della vendetta per loro stessi – perdita della salute o della vita, o altre perdite – è da loro considerata come una condizione indispensabile di ogni vendetta. Perciò esse prendono la via del duello, nonostante i tribunali offrano loro il mezzo di ricevere anche così soddisfazione per l'offesa: non ritengono sufficiente il ristabilimento non pericoloso del loro onore, poiché esso non può dimostrare la loro mancanza di paura). Nella specie di vendetta menzionata per prima, è proprio la paura che vibra il colpo; qui invece è la mancanza di paura che, come si è detto, *vuole dimostrarsi* con il colpo dato in cambio. Niente sembra dunque più diverso della motivazione intima delle due maniere d'agire che vengono chiamate con la sola parola «vendetta»; e tuttavia accade assai spesso che chi fa vendetta non sia in chiaro su ciò che lo ha propriamente determinato all'azione; accade forse che egli abbia vibrato il colpo di risposta per paura e per conservarsi, ma che successivamente, quando ha avuto il tempo di riflettere sul punto di vista dell'onore offeso, si sia da se stesso persuaso di essersi vendicato per il suo onore: questo motivo è infatti in ogni caso *più nobile* dell'altro. Inoltre è ancora essenziale considerare se egli vede il suo onore pregiudicato agli occhi degli altri (del mondo) o solo agli occhi dell'offensore. In quest'ultimo caso preferirà la vendetta segreta, nel primo invece quella pubblica. A seconda che egli si pensi forte o debole nell'anima dell'offensore e degli spettatori, la sua vendetta sarà più aspra o più mite; se gli manca del tutto questa specie di fantasia, non penserà affatto alla vendetta, giacché allora in lui il sentimento dell'«onore» non esiste proprio, quindi non può neanche essere offeso. Così pure egli non penserà alla vendetta, se *disprezza* l'offensore e gli spettatori del fatto, poiché essi non possono dargli nessun onore, come disprezzati, e corrispondentemente non possono neanche togliergli nessun onore. Infine rinunzierà alla vendetta nel caso non eccezionale che ami l'offensore: certo così egli perde in onore agli occhi di lui e diviene forse in tal modo meno degno di essere corrisposto nell'amore. Ma anche la rinuncia ad ogni corresponsione

d'amore è un sacrificio che l'amore è pronto a fare, se esso *deve* non *far male* all'essere amato. Ciò significherebbe far male a se stessi più di quanto non ne faccia quel sacrificio. Dunque: ognuno si vendicherà, a meno che sia privo di onore o pieno di disprezzo o pieno d'amore per colui che arreca il danno o l'offesa. Anche quando si rivolge ai tribunali, egli vuole la vendetta come persona privata; ma *secondariamente* ancora, come membro lungimirante e provvido della società, vuole la vendetta della società contro uno che non la *rispetta*. Così, mediante la pena giudiziaria, vengono *ristabiliti* tanto l'onore privato quanto l'onore della società; vale a dire – la pena è vendetta. C'è in essa indubbiamente anche quell'altro elemento della vendetta descritto per primo, in quanto con essa la società mira alla sua *autoconservazione* e contraccambia il colpo per *legittima difesa*. La pena vuole impedire un *ulteriore* danno, vuole *spaventare*. In tal maniera i due così diversi elementi della vendetta sono realmente congiunti nella pena, è ciò forse più che ogni altra cosa può agire nel senso di mantenere quella confusione di idee menzionata, a causa della quale il singolo che si vendica di solito non sa che cosa propriamente voglia.

#### 34

*Le virtù in perdita.* Come membri di società noi crediamo di non poter esercitare certe virtù che ci fanno, come privati, il più grande onore e un certo piacere, per esempio la clemenza e l'indulgenza verso trasgressori di ogni specie – e in genere quella maniera di agire per la quale il vantaggio della società soffrirebbe a causa della nostra virtù. Nessun collegio di giudici può permettersi di fronte alla propria coscienza di essere clemente: questo privilegio è stato riservato al re *come a un individuo*; ci si rallegra quando egli ne fa uso, per dimostrare che si sarebbe volentieri clementi, ma assolutamente non come società. Questa riconosce pertanto solo le virtù per essa vantaggiose o almeno innocue (che vengono esercitate senza perdita o addirittura con interessi, come per esempio la giustizia). Quelle virtù in perdita non possono dunque essere sorte *nella società*, dato che ancor oggi, in ogni più piccola società che si forma, si leva opposizione contro di esse. Esse sono quindi virtù fra non-parificati, inventate dal superiore, dal singolo, sono virtù di *dominatori*, col pensiero recondito: «io sono abbastanza potente per sopportare un'evidente perdita, ciò è una prova della mia potenza» – cioè virtù apparentate alla *fieratezza*.

#### 35

*Casistica del vantaggio.* Non ci sarebbe una casistica della morale, se non ci fosse una casistica del vantaggio. Spesso l'intelletto più libero e più fine non basta per scegliere fra due cose in modo che il vantaggio maggiore risulti necessariamente nella sua scelta. In tali casi si sceglie perché si deve scegliere e si prova successivamente una specie di mal di mare del sentimento.

36

*Diventare ipocrita.* Ogni mendicante diventa ipocrita; come chiunque faccia di una mancanza, di uno stato di bisogno (sia esso personale o pubblico) la sua professione. Il mendicante è ben lungi dal sentire la sua mancanza nel modo in cui deve *farla* sentire, se vuol vivere del mendicare.

37

*Una specie di culto delle passioni.* Voi, oscurantisti e bisce filosofiche, parlate, per accusare il carattere di tutto il mondo, del *terribile carattere* delle passioni umane. Come se dappertutto dove ci sono state passioni, ci fosse anche stata terribilità! Come se dovesse sempre esserci nel mondo questa specie di terribilità! Con una negligenza nel *piccolo*, con la mancanza di osservazione di sé e di osservazione di coloro che devono essere educati, voi stessi avete fatto crescere le passioni fino a che sono diventate mostri tali, che oggi già alla parola «passione» siete presi dalla paura! Era in vostro potere ed è in nostro potere *togliere* alle passioni il loro carattere terribile e prevenirle a segno tale, che esse non diventino torrenti devastatori. Non si devono gonfiare i propri errori fino a farne eterne fatalità; lavoriamo piuttosto onestamente insieme al compito di trasformare le passioni dell'umanità tutte quante in gioia.

38

*Rimorso.* Il rimorso è, come il morso del cane contro una pietra, una sciocchezza.

39

*Origine dei diritti.* I diritti risalgono in primo luogo a un'usanza, l'usanza a un accordo di una sola volta. Una certa volta si fu contenti da ambedue le parti delle conseguenze dell'accordo concluso, e in seguito troppo indolenti per rinnovarlo formalmente; così si continuò a vivere come se esso fosse stato sempre rinnovato, e a poco a poco, quando la dimenticanza stese le sue nebbie

sulle origini, si credette di possedere una situazione sacra e immutabile, su cui ogni generazione *dovesse* continuare a costruire. L'usanza era ora *costrizione*, anche se non portava più l'utilità per cui era stato originariamente fatto l'accordo. I *deboli* hanno qui trovato in ogni tempo la loro salda rocca: essi inclinano ad *eternare* l'accordo di una volta, la grazia loro usata.

40

*L'importanza del dimenticare nel sentimento morale.* Le stesse azioni che nella società originaria furono in un primo tempo ispirate dallo scopo *dell'utilità* comune, furono successivamente compiute da altre generazioni per altri motivi: per paura o per rispetto di coloro che le esigevano e raccomandavano, oppure per abitudine, in quanto sin dall'infanzia le si era viste compiere intorno a sé, oppure per benevolenza, in quanto il compierle creava dappertutto gioia e volti consenzienti, o per vanità, in quanto venivano elogiate. Tali azioni, in cui il motivo principale, quello dell'utilità, sia stato *dimenticato*, si chiamano poi *morali*; non forse perché siano compiute per quegli *altri* motivi, bensì perché *non* sono compiute per consapevole utilità. Da che cosa deriva quest'oro per l'utilità, che diviene *qui* visibile, dove ogni agire lodevole si separa formalmente dall'agire per amore dell'utile? Evidentemente la società, focolare di ogni morale e di tutte le lodi dell'agire morale, ha dovuto lottare troppo a lungo e troppo duramente con l'utile egoistico e l'ostinazione del singolo, per non giudicare da ultimo *ogni altro* motivo moralmente superiore all'utilità. Così nasce l'apparenza che la morale *non* si sia sviluppata dall'utilità; mentre essa è originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private.

41

*Gli eredi della moralità.* Anche nella moralità esiste una ricchezza *ereditaria*; la possiedono i dolci, i buoni, i compassionevoli e i caritatevoli, i quali tutti hanno ricevuto in eredità dai loro antenati la buona *maniera d'agire*, ma non la ragione (la fonte di essa). Quò che vi è di piacevole in questa ricchezza è che bisogna continuamente porgerla e farne parte, se essa deve in genere essere sentita, e che così essa lavora involontariamente ad accorciare le distanze fra moralmente ricchi e moralmente poveri; e precisamente, ciò che costituisce la cosa più notevole e buona, *non* a favore di una futura via di mezzo fra povero e ricco, bensì a favore di un *generale* arricchimento e superarricchimento. Così come qui è stato fatto, si può forse riassumere

l'opinione dominante sulla ricchezza morale ereditaria; ma mi sembra che la stessa sia mantenuta più *in majorem gloriam* della moralità che in onore della verità. L'esperienza almeno pone una tesi che deve valere, se non come confutazione, in ogni caso come importante limitazione di quella generalità. Senza il più scelto intelletto, così dice l'esperienza, senza la capacità della più delicata scelta e una *forte tendenza alla moderazione*, gli eredi morali diventano dilapidatori della moralità; abbandonandosi con leggerezza ai loro impulsi compassionevoli, caritatevoli, conciliativi e acquietanti, essi rendono tutti quelli che stanno intorno a loro più trascurati, più avidi e più sentimentali. I figli di tali sperperatori altamente morali sono quindi facilmente – e, come purtroppo bisogna dire, nel caso migliore – piacevoli e fragili buoni a nulla.

42

*Il giudice e le circostanze attenuanti.* «Bisogna essere onesti anche verso il diavolo e pagare i propri debiti», disse un vecchio soldato quando gli fu raccontata un po' più esattamente la storia di Faust, «Faust deve andare all'inferno!». – «Come siete tremendi, voi uomini!» esclamò la moglie «Èmai possibile! In fondo che ha fatto? Non aveva inchiostro nel calamaio! Certo, scrivere col sangue è peccato, ma un sì bell'uomo non dovrà mica bruciare per così poco!».

43

*Problemi del dovere di verità.* Il dovere è un sentimento che costringe, che spinge all'azione, e che noi chiamiamo buono e riteniamo indiscutibile (su origine, limiti e giustificazione di esso non vogliamo parlare, né aver parlato). Ma il pensatore considera tutto come divenuto, e ogni cosa divenuta come discutibile, è cioè l'uomo senza dovere – finché è appunto solo pensatore. Come tale cioè egli non riconoscerebbe neanche il dovere di vedere e di dire la verità e non sentirebbe neanche questo sentimento; egli chiede: da dove viene? dove vuole andare? ma questo stesso chiedere viene da lui considerato problematico. Ciò tuttavia non ha forse per effetto che la macchina del pensatore non lavorerebbe più bene se egli, nell'atto del conoscere, potesse *sentirsi* veramente *non vincolato*? Intanto sembra che qui sia necessario, come *combustibile*, lo stesso elemento che dovrebbe essere indagato dalla macchina. La formula sarebbe forse: *ammesso* che ci sia un dovere di conoscere la verità, come suona poi la verità in relazione ad ogni altra specie di dovere? Ma un sentimento ipotetico del dovere non è un controsenso?

*Gradi della morale.* La morale è innanzitutto un mezzo per conservare in genere la comunità e per impedirle di perire; essa è poi un mezzo per conservare la comunità a un certo livello e in una certa bontà. I suoi motivi sono la *paura* e la *speranza*: essi sono tanto più duri, potenti e grossolani, quanto più è ancora forte l'inclinazione al falso, all'unilaterale e al personale. Qui devono rendere servigi i più terribili mezzi di intimidazione, finché non possano agire altri più miti e non si possa ottenere altrimenti quella doppia specie di conservazione (ai suoi mezzi più forti appartiene l'invenzione di un aldilà con un inferno eterno). Dovranno esserci allora torturatori dell'anima e aiutanti del carnefice. Gradi ulteriori della morale e quindi mezzi per lo scopo indicato sono i comandamenti di un Dio (come la legge mosaica); altri ancora, e superiori, i comandamenti di un concetto assoluto del dovere col «tu devi» – tutto ancora tagliato piuttosto grossolanamente, ma gradini *larghi*, perché gli uomini non sanno mettere ancora il loro piede su quelli più sottili e stretti. Poi viene una morale *inclinazione*, del *gusto*, infine quella della *conoscenza* – che è al disopra di tutti i motivi illusori della morale, ma ha chiarito a se stessa come mai per lunghi periodi l'umanità non abbia potuto averne altri.

*La morale della compassione in bocca agli smoderati.* Tutti coloro che non hanno abbastanza in pugno se stessi e che non conoscono la moralità come continuo dominio e superamento di sé esercitati nel grande e nel piccolo, divengono involontariamente esaltatori dei moti di bontà, di compassione e di benevolenza, di quella moralità istintiva che non ha testa, e che sembra essere fatta soltanto di cuore e di mani soccorrevoli. Anzi è nel loro interesse rendere sospetta una moralità della ragione e fare di quell'altra l'unica valida.

*Cloache deli anima.* Anche l'anima deve avere le sue determinate cloache, in cui far scolare le sue immondizie: a ciò servono persone, relazioni, classi o la patria o il mondo o infine – per i più boriosi (voglio dire i nostri cari «pessimisti» moderni) – il buon Dio.

*Una specie di calma e di contemplazione.* Bada che la tua calma e la tua contemplazione non somiglino a quelle del cane davanti a un negozio di



macellaio, che la paura non lascia andare avanti e il desiderio non lascia andare indietro; e che sbarra gli occhi come se fossero fauci.

48

*Il divieto senza motivi.* Un divieto di cui non comprendiamo o non ammettiamo il motivo è, non solo per il testardo, ma anche per l'assetato di conoscenza, quasi un comandamento: si osa l'esperimento, per venire così a sapere *perché* il divieto è stato posto. I divieti morali, come quelli del decalogo, sono adatti soltanto a epoche in cui la ragione è assoggettata; oggi un divieto «non uccidere», «non commettere adulterio», presentato senza motivo, avrebbe un effetto più dannoso che utile.

49

*Ritratto.* Che uomo è quello che può dire di sé: «io disprezzo molto facilmente, ma non odio mai. In ogni uomo riesco subito a trovare qualcosa che è da rispettare e per cui io lo rispetto; le cosiddette qualità amabili mi attirano poco»?

50

*Compassione e disprezzo.* L'esprimere compassione viene considerato come un segno di disprezzo, perché si è manifestamente cessato di essere oggetto di *paura*, non appena a uno venga mostrata compassione. Si è discesi al di sotto del livello di equilibrio, mentre già questo livello non soddisfa la vanità umana, dato che solo lo spiccare e l'incutere timore dà all'anima il più desiderato di tutti i sentimenti. Perciò è un problema stabilire come sia sorto *Yapprezzamento* della compassione, e così anche come si debba spiegare il fatto che oggi il disinteressato sia elogiato; in origine egli viene *disprezzato* o *temuto* come perfido.

51

*Saper essere piccoli.* Si deve essere ancora vicini ai fiori, alle erbe e alle farfalle come i bambini, che non sono molto più alti di loro. Noi adulti invece siamo cresciuti molto più alti di loro e ci dobbiamo chinare fino ad essi; voglio dire che le erbe ci *odiano*, quando dichiariamo il nostro amore per esse. Chi vuol prendere parte ad *ogni* cosa buona, in certe ore deve anche saper essere piccolo.

*Contenuto della coscienza.* Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci fu regolarmente *richiesto* senza motivo da parte di persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque suscitato quel sentimento della necessità («questo devo farlo, questo no»), che non domanda: *perché* devo? In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con «giacché» e «perché?», l'uomo agisce *senza* coscienza; ma non per questo contro di essa. La credenza nell'autorità è la fonte della coscienza: questa non è dunque la voce di Dio nel petto dell'uomo, bensì la voce di alcuni uomini nell'uomo.

*Superamento delle passioni.* L'uomo che ha superato le proprie passioni è entrato in possesso del terreno più fertile, come il colono che è diventato signore delle foreste e delle paludi. *Seminare* sul terreno delle passioni vinte il seme delle buone opere spirituali è allora l'urgente compito immediato. Il superamento steso è solo un *mezzo*, non un *fine*; se non viene considerato così, subito dal grasso suolo divenuto vuoto spunta ogni sorta di erbaccia e di diavoleria, e tosto laggiù tutto va più confusamente e pazzamente che mai.

*Attitudine a servire.* Tutti i cosiddetti uomini pratici hanno un'attitudine a servire: ciò appunto li rende pratici, sia per gli altri sia per se stessi. Robinson possedeva un servitore ancora migliore di Venerdì: era Crusoe.

*Pericolo della lingua per la libertà spirituale.* Ogni parola è un pregiudizio.

*Spirito e noia.* Il proverbio: «Il magiaro è troppo pigro per annoiarsi» dà da pensare. Solo gli animali più fini e attivi sono capaci di noia. Un soggetto per un grande poeta sarebbe la *noia di Dio* nel settimo giorno della creazione.

*I rapporti con gli animali.* Si può ancora osservare il sorgere della morale

nel nostro comportamento verso gli animali. Dove utilità e danno *non* vengono in considerazione, noi abbiamo un sentimento di piena irresponsabilità; uccidiamo e feriamo per esempio insetti, o li lasciamo vivere, senza di solito attribuire a ciò alcuna importanza. Siamo così goffi, che già le nostre gentilezze verso i fiori e i piccoli animali sono quasi sempre micidiali; ciò che non pregiudica affatto il piacere che prendiamo ad essi. Oggi è la festa dei piccoli animali, il giorno più afoso dell'anno: tutto brulica e formicola intorno a noi, e noi schiacciamo, senza volerlo, *ma anche* senza fare attenzione, ora qui ora lì un piccolo verme e un piccolo scarabeo alato. Se gli animali ci portano danno, noi cerchiamo in ogni modo di *distruggerli*, i mezzi sono spesso abbastanza crudeli, senza che noi propriamente vogliamo ciò: è la crudeltà della spensieratezza. Se essi sono utili, li *sfruttiamo*; finché una più sottile saggezza non ci insegna che certi animali compensano largamente un altro trattamento, quello cioè della cura e dell'allevamento. Solo allora nasce la responsabilità. Si evita di tormentare l'animale domestico; un uomo si sdegna se un altro è spietato verso la propria mucca, in piena conformità con la morale primitiva della comunità, che vede in pericolo l'utilità *comune* ogni volta che un individuo manca. Chi nella comunità scorge una trasgressione, teme il danno indiretto per sé, e noi temiamo per la bontà della carne, dell'agricoltura e dei mezzi di trasporto, quando vediamo trattati non bene gli animali domestici. Inoltre, colui che è rozzo verso gli animali, suscita il sospetto di essere anche rozzo verso gli uomini deboli, impari, incapaci di vendetta; viene considerato ignobile, mancante dell'orgoglio più raffinato. Così si forma una base di giudizi e di sentimenti morali; ma il meglio lo aggiunge comunque la superstizione. Con sguardi, suoni e atteggiamenti, molti animali stimolano l'uomo a *immaginare* se stessi in loro, e molte religioni insegnano a vedere in certi casi nell'animale la dimora di anime di uomini e di dèi, ragion per cui raccomandano in genere più nobile attenzione, anzi rispettoso timore, nel modo di trattare gli animali. Anche dopo la scomparsa di questa superstizione, i sentimenti da essa suscitati continuano ad agire, maturando e fiorendo. Su questo punto, com'è noto, il cristianesimo si è dimostrato una religione povera e retrograda.

*Nuovi attori.* Fra gli uomini non esiste nessuna banalità più grande della morte; seconda nell'ordine viene la nascita, poiché non tutti quelli che muoiono nascono anche; poi segue il matrimonio. Ma queste piccole e logore tragicommedie vengono rappresentate, in ognuna delle loro non numerate e non numerabili esecuzioni, sempre da attori nuovi, e non cessano perciò di

avere spettatori interessati, mentre si dovrebbe credere che l'intero pubblico del teatro della terra si sarebbe già da tempo, per noia di esse, impiccato a tutti gli alberi. Tanta importanza hanno i nuovi attori, tanto poca ne ha il dramma.

59

*Che cos'è «ostinato»?* La via più breve non è la più diritta possibile, bensì quella in cui i venti più favorevoli gonfiano le nostre vele: così dice l'insegnamento dei navigatori. Il non seguirlo significa essere *ostinati*: la fermezza di carattere è qui contaminata dalla stupidità.

60

*La parola «vanità».* È fastidioso che certe parole, di cui noi moralisti non possiamo assolutamente fare a meno, portino in sé già una specie di censura etica, derivante da quei tempi in cui gli impulsi più immediati e naturali dell'uomo venivano tacciati di eresia. Così quella fondamentale convinzione, secondo la quale, sulle onde della società, noi abbiamo una buona traversata o soffriamo naufragio molto più per ciò che *siamo considerati* che per ciò che *siamo* – una convinzione che deve essere il timone di ogni agire in relazione alla società – viene designata e bollata con la generalissima parola «vanità», «*vanitas*», una delle cose più piene e ricche di contenuto, con un termine che la definisce come la vera e propria vuotaggine e nullità, qualcosa di grande con un *deminutivum*, anzi coi tratti della caricatura. Non c'è niente da fare, dobbiamo usare tali parole, chiudendo però al riguardo il nostro orecchio ai suggerimenti di un'antica abitudine.

6119

*Fatalismo turco.* Il fatalismo turco contiene l'errore fondamentale di contrapporre fra loro l'uomo e il fato come due cose separate: l'uomo, esso dice, può resistere al fato, cercare di sventarlo, ma alla fine quello riporta sempre vittoria; per cui la cosa più ragionevole è rassegnarsi o vivere a piacimento. In verità ogni uomo è egli stesso una parte di fato; quando egli, nella maniera detta, crede di resistere al fato, anche in ciò si adempie appunto il fato; la lotta è un'immaginazione, altrettanto lo è quella rassegnazione; tutte queste immaginazioni sono incluse nel fato. La paura che i più hanno di fronte alla teoria della schiavitù del volere è la paura del fatalismo turco: essi credono che l'uomo se ne starà davanti al futuro debole, rassegnato e a braccia conserte, nulla potendo in esso cambiare; o che abbandonerà invece le redini a

tutti i suoi capricci, perché neanche così può diventar peggiore ciò che è stato una volta determinato. Le follie dell'uomo sono una parte di fato altrettanto che le sue saggezze: anche quella paura di credere nel fato è fato. Tu stesso, povero uomo pauroso, sei la Moira incoercibile, che troneggia anche sugli dèi, per tutto ciò che accade; tu sei la benedizione o la maledizione e in ogni caso la catena in cui il più forte giace legato; in te è predeterminato tutto il futuro del mondo umano, non ti serve a nulla che tu provi orrore di te stesso.

62

*Avvocato del diavolo.* «Solo col danno proprio si diventa *saggi*, solo col danno altrui si diventa *buoni*» – così suona quella strana filosofia che fa derivare ogni moralità dalla compassione e ogni intellettualità dall'isolamento dell'uomo; in tal modo essa è inconsapevolmente l'avvocata di ogni imperfezione terrena. Giacché per la compassione è necessario il soffrire, e per l'isolamento il disprezzo degli altri.

63

*Le maschere di carattere morali.* Nei tempi in cui le maschere di carattere delle classi sono considerate definitive e fisse, come le classi stesse, i moralisti saranno indotti a ritenere assolute anche le maschere di carattere *morali* e a disegnarle in tal modo. Così Molière è comprensibile come contemporaneo della società di Luigi XIV; nella nostra società di transizioni e di gradi intermedi egli apparirebbe come un geniale pedante.

64

*La virtù più nobile.* Nella prima era dell'umanità superiore il coraggio è considerato come la più nobile delle virtù, nella seconda la giustizia, nella terza la moderazione, nella quarta la saggezza. In quale era viviamo noi? In quale vivi tu?

65

*Ciò che è prima necessario.* Un uomo che non voglia diventare signore della sua irascibilità, della sua biliosità e vendicatività, della sua lussuria, e cerca di diventare signore in una qualsiasi altra cosa, è stupido come l'agricoltore che sistema i suoi campi accanto a un torrente senza proteggersi contro di esso.

*Che cos'è la verità.* – *Schwarzert* (Melantone): «Spesso si predica la propria fede proprio quando la si è perduta e la si cerca per tutte le strade – e non la si predica allora nel modo più cattivo!». – *Lutero*: «Tu dici oggi il vero come un angelo, fratello!». – *Schwarzert*: «Ma è il pensiero dei tuoi nemici, ed essi lo applicano a te». – *Lutero*: «Allora era una menzogna uscita dal sedere del diavolo».

*Abitudine dei contrasti.* L'inesatta osservazione comune vede nella natura contrasti dappertutto (come per es. «caldo e freddo»), dove non ci sono contrasti, ma solo differenze di grado. Ora questa cattiva abitudine ci ha condotti a voler concepire e scomporre, in base a tali contrasti, anche la natura interna, il mondo spirituale-morale. Una quantità indicibile di dolore, presunzione, durezza, estraneamento e freddezza è entrata nel sentimento umano per il fatto che si credette di vedere contrasti in luogo di transizioni.

*Si può perdonare?* Come si *può* in genere perdonare loro, se essi non sanno ciò che fanno? Non si *ha* proprio niente da perdonare. -Ma *sa* mai un uomo *pienamente* ciò che fa? E se questo rimane sempre perlomeno *dubbio*, allora gli uomini non hanno mai un qualcosa da perdonarsi, e essere clemente è, per il più ragionevole, una cosa impossibile. Da ultimo, anche *se* i malfattori avessero veramente saputo ciò che facevano – noi avremmo avuto comunque il diritto di *perdonare* solo se avessimo avuto il diritto di accusa e di punizione. Ma questo non l'abbiamo.

*Vergogna abituale.* Perché proviamo vergogna quando ci viene attribuito qualche bene o distinzione che noi, come si dice, «non abbiamo meritato»? Ci sembra allora di essere penetrati in un campo al quale non apparteniamo, e da cui dovremmo essere esclusi, per così dire in un luogo santo o santissimo, che sia inaccessibile al nostro piede. Grazie all'errore degli altri, vi siamo tuttavia penetrati: ed ora siamo sopraffatti in parte dalla paura, in parte dalla venerazione e in parte dalla sorpresa, e non sappiamo se dobbiamo fuggire o se dobbiamo godere dell'attimo benedetto e dei vantaggi della sua grazia. In ogni vergogna c'è un mistero che sembra essere da noi profanato o messo in

pericolo di profanazione; ogni *grazia* genera vergogna. Ma se si considera che noi in genere non «abbiamo mai meritato» qualcosa, il sentimento di *vergogna*, nel caso che ci si abbandoni a questa opinione nell'ambito di una generale concezione cristiana delle cose, diventa *abituale*: poiché a un uomo simile sembra che Dio benedica e faccia grazia *continuamente*. Ma prescindendo da questa interpretazione cristiana, quello stato di *vergogna abituale* sarebbe possibile anche per il saggio completamente ateo, che credesse nella radicale irresponsabilità e mancanza di merito di ogni azione e di ogni essere. Quando lo si tratta *come se* avesse meritato questo e quello, gli sembra di essersi introdotto in un superiore ordine di esseri, che *meritano* in genere qualcosa, che sono liberi e possono veramente portare la responsabilità del loro volere e potere. Chi gli dice «tu l'hai meritato», sembra gridargli «tu non sei un uomo, ma un Dio».

70

*L'educatore più maldestro.* In costui tutte le sue vere virtù sono piantate sul terreno del suo spirito di contraddizione, in un altro sulla sua incapacità di dir di no, vale a dire sul suo spirito di adesione; un terzo ha fatto crescere tutta la sua moralità dalla sua solitaria fiera, un quarto ha fatto crescere la sua dal suo forte istinto di socievolità. Posto ora che da malaccorti educatori e dal caso i semi delle virtù non fossero stati seminati, in questi quattro, nel suolo della loro natura che in essi ha la crosta più ricca e più grassa; essi sarebbero senza moralità e uomini deboli e sgradevoli. E chi sarebbe stato proprio il più maldestro di tutti gli educatori e il cattivo fato di questi quattro uomini? Il fanatico morale, il quale crede che il bene possa nascere solo dal bene e nel bene.

71

*Modo di scrivere della prudenza.* A: Ma, se *tutti* sapessero ciò, sarebbe dannoso ai *più*. Tu stesso chiami queste opinioni pericolose per coloro che si trovano in pericolo, e poi le enunci pubblicamente? B: Io scrivo in modo che né la plebaglia, né i *populi*, né i partiti di nessuna specie amino leggermi. Per conseguenza queste opinioni non saranno mai opinioni pubbliche. A: Ma come scrivi tu dunque? B: Né in modo utile, né in modo piacevole – per i detti tre.

72

*Missionari divini.* Anche Socrate sente se stesso come missionario divino;

ma in ciò si può ancora sentire una certa traccia di attica ironia e di gusto dello scherzo, da cui quell'idea insopportabile e arrogante viene mitigata. Ne parla senza unzione: le sue immagini, del freno e del cavallo<sup>20</sup>, sono semplici e non sacerdotali, e il vero compito religioso che egli si sente assegnato, *di mettere* il dio *alla prova* in cento modi, per vedere *se* ha detto la verità, fa concludere a un atteggiamento ardito e libero, con cui qui il missionario si pone a fianco del suo Dio. Quel mettere alla prova il dio è uno dei più sottili compromessi fra religiosità e libertà di spirito che siano mai stati ideati. Oggi non abbiamo più bisogno neanche di questo compromesso.

73

*Pittura onesta.* Raffaello, a cui importava molto della Chiesa (finché era solvibile), ma poco, come ai migliori del suo tempo, degli oggetti della fede ecclesiastica, non seguì neanche di un passo Tesi-gente ed estatica religiosità di parecchi dei suoi committenti: conservò la sua onestà, anche in quel quadro d'eccezione, che era in origine destinato a uno standardo di processione, la Madonna Sistina. Qui egli volle per una volta dipingere una visione, ma una visione quale possono avere e avranno *anche* dei nobili giovani senza «fede», la visione della futura sposa, di una donna intelligente, di animo nobile, silenziosa e molto bella, che porta in braccio il suo primogenito. Venerino pure qui i vecchi che sono avvezzi al pregare e all'adorare, come il venerabile vegliardo sulla sinistra, qualcosa di sovrumano: noi più giovani, così sembra gridarci Raffaello, vogliamo stare dalla parte della bella fanciulla sulla destra, che con il suo sguardo tentatore e tutt'altro che devoto dice a quelli che osservano il quadro: «Non è vero? Questa madre e il suo bambino – non è una vista piacevole e invitante?». Questo volto e questo sguardo riflettono un raggio di gioia sui volti di coloro che li guardano; l'artista che inventò tutto ciò gode in tal modo di se stesso e aggiunge la propria gioia alla gioia dei destinatari dell'arte. Riguardo all'espressione «redentrica» sul viso di un bambino, Raffaello, l'onesto, che non voleva dipingere uno stato d'animo alla cui esistenza non credesse, abbindolò i suoi spettatori *credenti* in una garbata maniera; dipinse quel gioco di natura che non di rado accade, l'occhio dell'uomo nella testa del bambino, e precisamente l'occhio dell'uomo prode e misericordioso che vede uno stato di miseria. Per quest'occhio ci vuole una barba; che questa manchi e che due età diverse parlino qui da uno stesso volto, è il piacevole paradosso che i credenti si sono spiegati nel senso della loro fede nel miracolo, come anche l'artista poteva aspettarsi dalla loro arte di interpretare e di interpolare.



*La preghiera.* Solo con due presupposti il pregare – questo costume di tempi antichi non ancora pienamente estinto – avrebbe senso: dovrebbe essere possibile determinare o dissuadere la divinità, e l'orante dovrebbe egli stesso sapere nel modo migliore di che cosa abbia bisogno e che cosa sia per lui veramente desiderabile. Entrambi i presupposti, accolti e mantenuti in tutte le altre religioni, furono però negati proprio dal cristianesimo; se esso ha ciononostante conservato la preghiera accanto alla sua fede in una onnisciente e onniprovidente ragione in Dio, per la quale appunto questa preghiera diventa in fondo priva di senso, anzi blasfema – anche in ciò dimostrò ancora una volta la sua ammirevole accortezza di serpente; giacché un chiaro comandamento «non pregare» avrebbe indotto i cristiani a diventare per *noia* non cristiani. Nel precetto cristiano *ora et labora*, *l'ora* tiene cioè il posto del *piacere*; e cosa avrebbero dovuto fare, senza *Yora*, quegli infelici che rinunciarono al *labora*, i santi? Ma discorrere con Dio, chiedergli ogni sorta di cose piacevoli, divertirsi un po' per il fatto di poter essere così stolti da avere ancora desideri, nonostante un padre così eccellente – questa fu per i santi un'ottima scoperta.

*Una santa menzogna.* La menzogna, con la quale sulle labbra Arria morì (*Pæte, non dolet*)<sup>21</sup>, oscura tutte le verità che siano mai state dette da morenti. È la sola *menzogna* santa che sia divenuta celebre; mentre per il resto l'odore di santità rimase attaccato solo a *errori*.

*L'apostolo più necessario.* Fra dodici apostoli ce ne deve sempre essere uno duro come la pietra, perché su di lui possa essere costruita la nuova Chiesa.

*Che cosa è più passeggero, lo spirito o il corpo?* Nelle cose giuridiche, morali e religiose, ha più *durata* ciò che è più esterno, ciò che è evidente, come l'uso, il gesto e la cerimonia: questo è il *corpo*, a cui si aggiunge *un'anima* sempre *nuova*. Il culto, come un testo di parole fisso, viene interpretato sempre di nuovo; le idee e i sentimenti sono ciò che è fluido, i costumi ciò che è solido.

*La credenza nella malattia, come malattia.* Solo il cristianesimo ha dipinto il diavolo sulla parete del mondo; solo il cristianesimo ha portato il peccato nel mondo. La credenza nei rimedi, che contro di esso offrì, è stata ormai a poco a poco scossa fin nelle più profonde radici; ma ancora sussiste la *credenza nella malattia*, che esso ha insegnata e diffusa.

79

*Parola e scrittura dei religiosi.* Se lo stile e l'espressione complessiva del prete che parla e che scrive non annunziano già l'uomo *religioso*, non si ha più bisogno di prendere sul serio le sue opinioni sulla religione e a favore di questa. Esse sono state, per il loro stesso possessore, *prive di forza*, se egli, come il suo stile rivela, possiede ironia, presunzione, malvagità, odio e tutte le bizzes e i mutamenti di umore, proprio come l'uomo più irreligioso – quanto più esse saranno poi prive di forza per i suoi ascoltatori e lettori? Insomma, egli servirà a renderli più irreligiosi.

80

*Pericolo della persona.* Quanto più Dio è stato considerato come persona a sé, tanto meno gli si è stati fedeli. Gli uomini si attaccano alle immagini del loro pensiero molto più che ai loro più cari amati: perciò si sacrificano per lo Stato, la Chiesa e anche per Dio – finché egli rimane appunto il *loro* prodotto, il *loro pensiero* e non viene preso troppo personalmente. In quest'ultimo caso litigano quasi sempre con lui: anche al più pio sfuggì l'amara parola «Dio mio, perché mi hai abbandonato?»<sup>22</sup>.

81

*La giustizia mondana.* È possibile svellere dai suoi cardini la giustizia mondana – con la teoria della piena irresponsabilità e innocenza di tutti; ed è stato già fatto un tentativo in ugual direzione proprio in base all'opposta teoria della piena responsabilità e imputabilità di tutti. Fu il fondatore del cristianesimo che volle abolire la giustizia mondana e sopprimere nel mondo il giudicare e il punire. Giacché egli concepiva ogni colpa come «peccato», vale a dire come delitto contro *Dio* e *non* come delitto contro il mondo; d'altra parte riteneva tutti, sulla scala più vasta e quasi in ogni riguardo, dei peccatori. Ma i colpevoli non devono essere giudici dei loro pari: così giudicava la sua equità. *Tutti i* giudici della giustizia del mondo erano dunque ai suoi occhi tanto colpevoli, quanto quelli da loro condannati, e la loro aria di innocenza gli

sembrava quindi ipocrita e farisaica. Inoltre egli guardava ai motivi delle azioni e non al risultato, e riteneva abbastanza perspicace per il giudizio sui motivi solo uno: se stesso (o, come egli si esprimeva, Dio).

82

*Un affettazione nel congedo.* Chi si vuol separare da un partito o da una religione, crede che sia ora necessario per lui confutarli. Ma ciò è pensato assai superbamente. Necessario è soltanto che egli comprenda chiaramente quali ganci lo tenevano finora legato a questo partito o a questa religione, e che essi non lo fanno più; quali intenzioni lo avevano spinto verso quelli, e che esse ora lo spingono altrove. Noi *non* ci siamo schierati dalla parte di quel partito o di quella religione per *stretti motivi di conoscenza*; neanche dobbiamo, separandocene, *affettare* ciò.

83

*Redentore e medico.* Il fondatore del cristianesimo, come conoscitore dell'anima umana, non era, come s'intende da sé, esente dai più grandi difetti e pregiudizi, ed era, come medico dell'anima, dedito alla così malfamata e profana credenza in una medicina universale. Egli somiglia talvolta nel suo metodo a un dentista che voglia sanare ogni dolore con l'estirpazione del dente; così per esempio quando lotta contro la sensualità con il consiglio: «se il tuo occhio ti dà scandalo, cavalo»<sup>23</sup>. Ma rimane ancora la differenza che quel dentista almeno raggiunge il suo fine, togliere il dolore al paziente, certo in un modo così goffo da divenire ridicolo; mentre il cristiano che segue quel consiglio e crede di aver ucciso la sua sensualità, si illude: essa continua a vivere in una forma segreta e vampiresca e lo tormenta in ripugnanti camuffamenti.

84

*I prigionieri.* Una mattina i prigionieri entrarono nel cortile di lavoro: il guardiano non c'era. Alcuni di loro andarono subito al lavoro, com'era loro abitudine, altri se ne stavano oziosi e guardavano caparbiamente intorno. Allora si fece avanti uno e disse ad alta voce: «Lavorate quanto volete o non fate niente: non importa. I vostri complotti segreti sono venuti alla luce, il guardiano della prigione vi ha di recente spiati e nei prossimi giorni pronuncerà su di voi un terribile giudizio. Lo conoscete, egli è duro e di animo vendicativo. Ora però fate attenzione; voi mi avete finora conosciuto male: io

non sono quel che sembro, ma molto di più; io sono il figlio del guardiano e posso tutto presso di lui. Io posso salvarvi, io voglio salvarvi; ma, beninteso, solo quelli di voi che *credono* che io sono il figlio del guardiano; che gli altri raccolgano i frutti della loro incredulità». «Ebbene», disse dopo un breve silenzio un prigioniero piuttosto anziano, «che cosa può importarti se ti crediamo o se non ti crediamo? Se sei veramente il figlio e puoi ciò che dici, metti una buona parola per noi tutti: sarebbe realmente assai buono da parte tua. Ma lascia stare il discorso del credere e del non credere!». - «E» intervenne a dire un uomo più giovane «del resto io non gli credo: egli si è solo messo qualcosa in testa. Scommetto che fra otto giorni ci troveremo ancora esattamente così qui come oggi, e che il guardiano non sa *nulla*». - «E se sapeva qualcosa, non lo sa più», disse l'ultimo dei prigionieri, che scendeva solo ora nel cortile «il guardiano è or ora morto improvvisamente». - «Olà!» gridarono parecchi tutti insieme «olà! Signor figlio, signor figlio, come la mettiamo con l'eredità? Siamo forse ora *tuoi* prigionieri?». - «Ve l'ho detto», replicò dolcemente l'interrogato «libererò tutti quelli che credono in me, così certamente come è certo che mio padre vive ancora». I prigionieri non risero, ma si strinsero nelle spalle e lo lasciarono.

*Il persecutore di Dio.* Paolo ha escogitato il pensiero, e Calvino lo ha sviluppato, che la condanna è inflitta a innumerevoli anime dall'eternità e che questo bel piano del mondo fu ordinato così perché si manifestasse in esso la magnificenza di Dio; cielo e inferno e umanità esisterebbero dunque – per soddisfare la vanità di Dio! Quale crudele e insaziabile vanità deve aver fiammeggiato nell'anima di colui che per primo o per secondo immaginò una cosa del genere! Nonostante tutto dunque, Paolo è rimasto Saulo: *il persecutore di Dio*.

*Socrate.* Se tutto va bene, verrà il tempo in cui, per promuovere il proprio avanzamento spirituale e morale, si prenderanno in mano i *Memorabili* di Socrate a preferenza della Bibbia, e in cui Montaigne e Orazio saranno utilizzati come messaggeri e guide per la comprensione del più semplice e imperituro mediatore-saggio, Socrate. A lui riconducono le strade delle più diverse maniere filosofiche di vita, che sono in fondo le maniere di vivere dei diversi temperamenti, stabilite dalla ragione e dall'abitudine, e tutte quante rivolte con la loro punta verso la gioia di vivere e di se stessi; dal che si

potrebbe concludere che l'aspetto più peculiare di Socrate è stato un prendere parte a tutti i temperamenti. Rispetto al fondatore del cristianesimo, Socrate ha in più la gioconda forma di serietà e quella *saggezza piena di birbonate*, che costituisce per l'uomo lo stato d'animo migliore. Inoltre aveva un intelletto più grande.

87

*Imparare a scrivere bene.* Il tempo del ben parlare è passato, poiché è passato il tempo delle civiltà cittadine. L'ultimo limite che Aristotele permetteva alla grande città – l'araldo doveva essere ancora in grado di farsi udire da tutta la comunità adunata – questo limite ci preoccupa tanto poco, quanto poco ci preoccupano ancora in genere le comunità cittadine, noi che vogliamo essere compresi persino al di là dei popoli. Perciò oggi, chiunque abbia mentalità di buon Europeo, deve imparare a *scrivere bene e sempre meglio*: non c'è scampo, neanche se si è nati in Germania, dove si considera lo scrivere male come prerogativa nazionale. Ma scrivere meglio significa contemporaneamente anche pensare meglio; trovare cose sempre più degne di essere comunicate e saperle veramente comunicare; diventare traducibili per le lingue dei vicini; rendersi accessibili alla comprensione di quegli stranieri che imparano la nostra lingua; operare perché ogni bene diventi bene comune e perché tutto sia libero ai liberi; infine, *preparare* quello stato di cose oggi ancora così lontano, in cui i buoni Europei prenderanno in mano il loro grande compito: la direzione e la vigilanza su tutta la civiltà della terra. Chi predica il contrario, di *non* preoccuparsi dello scrivere bene e del leggere bene – le due virtù crescono insieme e diminuiscono insieme – indica in realtà ai popoli una via per diventare ancor più *nazionali*; accresce la malattia di questo secolo ed è un nemico dei buoni Europei, un nemico degli spiriti liberi.

88

*La teoria dello stile migliore.* La teoria dello stile può essere da un lato la teoria del trovare l'espressione grazie alla quale si può trasmettere *ogni* stato d'animo al lettore e all'ascoltatore; dall'altro la teoria del trovare l'espressione per lo stato d'animo più desiderabile dell'uomo, la cui comunicazione e trasmissione cioè è anche da desiderare di più: per lo stato d'animo dell'uomo commosso nel profondo del cuore, spiritualmente lieto, chiaro e sincero, che ha superato le passioni. Questa sarà la teoria dello stile migliore; esso corrisponde all'uomo buono.

*Fare attenzione all'andatura.* L'andatura dei periodi mostra se l'autore era stanco; l'espressione singola può cionondimeno essere ancora forte e buona, poiché fu trovata separatamente e in precedenza: quando il pensiero brillò all'autore per la prima volta. Così è spesso in Goethe, che dettò troppo spesso quando era stanco.

*Già e ancora.* A: «La prosa tedesca è ancora molto giovane: Goethe ritiene che Wieland ne sia il padre»<sup>25</sup>. B: «Così giovane e già così brutta!». C: «Ma – per quanto ne sappia io, già il vescovo Ulfilà scriveva prosa tedesca; essa ha dunque circa millecinquecento anni»<sup>26</sup>. B: «Così vecchia e ancora così brutta!».

*Tedesco originale.* La prosa tedesca, che in realtà non è formata secondo un modello e deve certo essere considerata come prodotto originale del gusto tedesco, potrebbe dare agli zelanti avvocati di una futura, originale civiltà tedesca, una indicazione sul come per esempio, senza imitazione di modelli, potrebbe apparire un abbigliamento veramente tedesco, una socievolezza tedesca, un arredamento tedesco, un pranzo tedesco. Uno che aveva riflettuto a lungo su queste prospettive, esclamò alla fine pieno di paura: «Ma, per l'amor del cielo, forse *abbiamo* già questa civiltà originale – solo non se ne parla volentieri!».

*Libri proibiti.* Mai leggere qualcosa di ciò che scrivono quegli arroganti sapientoni e confusionari che hanno il più abominevole malvezzo, quello del paradosso logico: essi impiegano le forme *logiche* proprio là dove in fondo tutto è azzardatamente improvvisato e campato in aria. («Dunque» per loro significherebbe: «tu asino di lettore, questo “dunque” non c'è per te – bensì per me» -al che la risposta suona: «tu asino di scrittore, a che scopo scrivi allora?»).

*Mostrare spirito.* Chiunque vuol mostrare il proprio spirito fa notare che dispone anche abbondantemente del contrario. Quel malvezzo dei Francesi spiritosi, di aggiungere alle loro migliori trovate un tratto di *dédain*, ha origine

dall'intenzione di passare per più ricchi di quel che sono: vogliono donare con noncuranza, quasi stanchi del costante elargire i loro rigurgitanti tesori.

94

*Letteratura tedesca e letteratura francese.* La sventura delle letterature tedesca e francese degli ultimi cento anni sta in ciò, che i Tedeschi sono usciti troppo presto *dalla* scuola dei Francesi – e i Francesi, in seguito, sono andati troppo presto *alla* scuola dei Tedeschi.

95

*La nostra prosa.* Nessuno dei popoli civili odierni ha una prosa così cattiva come quello tedesco; e quando Francesi spiritosi e vizianti dicono che non *esiste* una prosa tedesca – non ci si dovrebbe veramente offendere, perché ciò è detto con intenzioni più gentili che non meritiamo. Se si indagano i motivi, si giunge alla fine allo strano risultato che *il Tedesco conosce solo la prosa improvvisata* e non ha assolutamente nessuna idea di un'altra prosa. Gli suona quasi incomprensibile che un Italiano dica che la prosa è più difficile della poesia, esattamente come la rappresentazione della bellezza nuda è per lo scultore più difficile di quella della bellezza vestita. Intorno al verso, all'immagine, al ritmo e alla rima, bisogna onestamente sforzarsi – ciò comprende anche il Tedesco, che non è disposto ad attribuire un valore particolarmente alto alla poesia di improvvisazione. Ma lavorare a una pagina di prosa come a una statua? – è come se qualcuno gli raccontasse qualcosa del paese delle favole.

96

*Il grande stile.* Il grande stile nasce quando il bello riporta vittoria sull'immane.

97

*Scansare.* Non si sa in che cosa consista, negli spiriti eccellenti, la finezza della loro espressione, del loro periodo, se non si sa dire su quale parola, nell'esprimere la stessa cosa, sarebbe inevitabilmente caduto ogni scrittore mediocre. Tutti i grandi artisti si mostrano inclini, nel guidare il loro carro, a scansare, a deviare – ma non a ribaltare.

98

*Qualcosa come il pane.* Il pane neutralizza il gusto degli altri cibi, lo cancella; perciò ci vuole in ogni pasto piuttosto lungo. In tutte le opere d'arte ci dev'essere qualcosa come il pane, perché in esse possano esserci effetti vari: i quali, susseguendosi immediatamente e senza tali temporanei riposi e pause, ben presto esaurirebbero e pròvocherebbero ripugnanza, sicché un pasto *prolungato* di arte sarebbe impossibile.

99

*Jean Paul.* Jean Paul sapeva moltissimo, ma non aveva una scienza, si intendeva nelle arti di ogni genere di artifici, ma non aveva un'arte, non trovava quasi niente di immangiabile, ma non aveva un gusto, possedeva sentimento e serietà, ma ci versava sopra, quando ne dava da assaggiare, un rivoltante brodo di lacrime; sì, aveva spirito – ma purtroppo troppo poco per la fame da lupo che ne aveva; per cui spinge il lettore alla disperazione proprio per la sua mancanza di spirito. In complesso fu l'erbaccia variopinta e dal forte odore, che crebbe da un giorno all'altro nei delicati frutteti di Schiller e di Goethe; fu un uomo comodo e buono, e tuttavia una sventura – una sventura in veste da camera.

100

*Saper gustare anche il contrario.* Per godere un'opera del passato così come la sentirono i suoi contemporanei, bisogna avere sulla lingua il gusto allora dominante, contro il quale essa *fece spicco*.

101

*Autori-spirito-di-vino.* Molti scrittori non sono né spirito né vino, bensì spirito di vino: possono infiammarsi e allora danno calore.

102

*Il senso mediatore.* Il senso del gusto, come vero senso mediatore, ha spesso convinto alle sue opinioni sulle cose gli altri sensi e ha dato loro le sue leggi e abitudini. Si possono ricevere a tavola schiarimenti sui più fini segreti delle arti; si badi a: che cosa piace, quando piace, quale gusto ha e per quanto tempo.

103

*Lessing.* Lessing ha una virtù schiettamente francese e come scrittore è



stato in genere il più diligente nell'andare a scuola dai Francesi: sa bene ordinare ed esporre le sue cose in vetrina. Senza questa vera *arie*, i suoi pensieri, come pure i loro oggetti, sarebbero rimasti piuttosto in ombra, senza grave perdita per gli altri. Ma dalla sua *arte* hanno imparato molti (specialmente le ultime generazioni di dotti tedeschi) e innumerevoli persone se ne sono allietate. Certo quei discepoli non avrebbero avuto bisogno di imparare da lui, come così spesso è avvenuto, anche il suo tono e la sua maniera antipatica, in una mescolanza di litigiosità e di proibità. Sul Lessing «lirico» si è oggi unanimi; sul «drammaturgo» lo si sarà.

104

*Lettori indesiderati.* Come tormentano Fautore quei bravi lettori dalle anime pingui e maldestre, che sempre, quando urtano in qualche punto, cadono anche e ogni volta si fanno male.

105

*I pensieri dei poeti.* I veri pensieri nei veri poeti avanzano tutti velati, come le Egiziane; solo il profondo *occhio* del pensiero guarda liberamente di là dal velo. I pensieri dei poeti in media non valgono quanto si crede: si paga appunto anche per il velo e la propria curiosità.

106

*Scrivete in modo semplice e utile.* Transizioni, esposizioni, giuochi di colore della passione: tutto ciò noi doniamo all'autore, poiché lo portiamo con noi e ne facciamo profittare il suo libro, se egli fa a sua volta qualcosa a nostro vantaggio.

107

*Wieland.* Wieland ha scritto in tedesco meglio di qualsiasi altro e ha avuto in ciò le sue principali soddisfazioni e insoddisfazioni (le sue traduzioni delle lettere di Cicerone e di Luciano sono le migliori traduzioni tedesche); ma i suoi pensieri non ci danno più niente da pensare. Le sue allegre moralità ci sono insopportabili almeno quanto le sue allegre immoralità: entrambe stanno così bene insieme. Gli uomini che vi prendevano piacere erano tuttavia in fondo uomini migliori di noi – ma anche un bel po' più pesanti, ed essi appunto *avevano bisogno* di un tale scrittore. *Goethe* non faceva bisogno ai Tedeschi, quindi essi non sanno neanche farne nessun uso. Si considerino sotto questa

prospettiva i migliori fra i nostri uomini di Stato e artisti: essi tutti non hanno avuto Goethe come educatore – non hanno potuto averlo.

108

*Feste rare.* Vigorosa concisione, calma e maturità – quando trovi in un autore queste qualità, fermati e festeggia una lunga festa in mezzo al deserto: per molto tempo non ti capiterà più una simile fortuna.

109<sup>27</sup>

*Il tesoro della prosa tedesca.* Se si prescinde dagli scritti di Goethe, e particolarmente dalle conversazioni di Goethe con Eckermann, il miglior libro tedesco che ci sia: che resta propriamente della letteratura tedesca in prosa, che meriti di essere letto sempre di nuovo? Gli aforismi di Lichtenberg, il primo libro della biografia di Jung-Stilling, *YEstate tardiva* di Adalbert Stifter e la *Gente di Seldwyla* di Gottfried Keller – e ciò per il momento è tutto.

110

*Stile dello scrivere e stile del parlare.* L'arte di scrivere esige soprattutto *surrogati* per i modi di esprimersi che solo chi parla ha: cioè per i gesti, gli accenti, i toni e gli sguardi. Perciò lo stile dello scrivere è affatto diverso da quello del parlare, e qualcosa di molto più difficile: esso vuole con meno farsi capire altrettanto di quello. Demostene tenne i suoi discorsi in modo diverso da come li leggiamo: egli li ha rimaneggiati proprio in vista del fatto che sarebbero stati letti. I discorsi di Cicerone dovrebbero, allo stesso scopo, essere prima demostenizzati: ora c'è in essi troppo fòro romano in più di quel che il lettore possa sopportare.

111

*Prudenza nel citare.* I giovani autori non sanno che la buona espressione, il buon pensiero si presenta bene solo fra i suoi pari, che un'eccellente citazione può distruggere intere pagine, anzi l'intero libro, in quanto essa avverte il lettore e sembra gridargli: «Fa' attenzione, io sono la pietra preziosa e intorno a me c'è piombo, pallido e miserabile piombo!». Ogni parola, ogni pensiero vuole vivere solo nella *sua società*: è questa la morale dello stile scelto.

112

*Come bisogna dire gli errori?* Si può discutere se sia più dannoso il dir male gli errori o il dirli altrettanto bene delle migliori verità. Certo è che nel primo caso essi danneggiano la mente in maniera doppia e sono più difficilmente eliminabili da essa; ma ad ogni modo non sortiscono effetti così sicuri come nel secondo caso: sono meno contagiosi.

113

*Restringere e ingrandire.* Omero ha ristretto e rimpicciolito l'ampiezza della sua materia, ma ha accresciuto e ingrandito le singole scene – e così fanno sempre di nuovo più tardi i tragici: ognuno prende la materia in pezzi ancora *più piccoli* del suo predecessore, ma ognuno ottiene una *più ricca* fioritura all'interno di questa siepe di giardino delimitata e recintata.

114

*Letteratura e moralità si spiegano.* Nella letteratura greca si può mostrare per quali forze lo spirito greco si sviluppò, come esso prese diverse direzioni e per che cosa si indebolì. Tutto ciò fornisce un'immagine di come in fondo andarono le cose anche nel campo della *moralità* greca e di come esse andarono nel campo di ogni moralità: come essa fosse dapprima costrizione e mostrasse durezza, divenisse poi a poco a poco più mite, e come alla fine sorgesse piacere per certe azioni, per certe convenzioni e forme, e da esse di nuovo una tendenza a esercitarle e a possederle in modo esclusivo; come la via si riempia e rigurgiti di competitori, come subentri la sazietà, come siano ricercati nuovi oggetti di lotta e di ambizione, e quelli invecchiati siano risuscitati alla vita, come lo spettacolo si ripeta e gli spettatori si stanchino dello stare a guardare in genere, poiché ora l'intero circolo sembra percorso – e poi viene un arresto, un prender fiato: i ruscelli si perdono nella sabbia. È la fine, o perlomeno *una* fine.

115

*Quali paesaggi allietino durevolmente.* Questo paesaggio ha linee significative per un quadro, ma non riesco a trovare la formula per esso; come tutto, esso mi rimane inafferrabile. Noto che tutti i paesaggi che mi piacciono durevolmente hanno, nonostante ogni varietà, uno schema semplice di linee geometriche. Senza un tale sostrato matematico, nessun paesaggio diventa qualcosa di artisticamente allietante. E forse questa regola consente un'applicazione per somiglianza all'uomo.

*Leggere agli altri.* Il saper leggere agli altri presuppone che si sappia *recitare*; bisogna impiegare dappertutto colori pallidi, ma bisogna determinare i gradi di pallore in proporzioni esatte rispetto al quadro di fondo, colorito in modo pieno e profondo, che sempre è presente alla mente e fa da guida, vale a dire secondo la *recita* della stessa parte. Dunque bisogna conoscere a fondo quest'ultima.

*Il senso drammatico.* Chi non ha i quattro sensi più fini dell'arte, cerca di capire tutto con quello più grossolano, col quinto: questo è il senso drammatico.

*Herder.* Herder non è nulla di tutto ciò che fece immaginare (ed egli stesso desiderò immaginare) di sé: non un grande pensatore e innovatore, non un nuovo e fecondo terreno germogliante con una forza fresca di foresta vergine e non sfruttata. Ma egli possedette in altissimo grado il senso del fiuto, vedeva e coglieva le primizie della stagione prima di tutti gli altri, i quali poi potevano credere che fosse stato lui a farle crescere; il suo spirito era fra il chiaro e lo scuro, il vecchio e il nuovo e, come un cacciatore in agguato, ovunque vi fossero transizioni, avvallamenti, sconvolgimenti, indizi di intimo sgorgare e divenire: l'irrequietezza della primavera lo spingeva fuori, ma egli stesso non era la primavera! A volte lo intuì bene, ma non volle credere a se stesso, lui, l'ambizioso prete, che tanto volentieri sarebbe stato il papa degli spiriti del suo tempo! È questa la sua sofferenza: egli sembra aver vissuto a lungo come pretendente di parecchi reami, anzi di un regno universale, ed ebbe suoi seguaci che credettero in lui: il giovane Goethe fu tra loro. Ma dovunque si dessero alla fine veramente delle corone, se ne andava a mani vuote: Kant, Goethe, poi i primi veri storici e filologi tedeschi gli tolsero ciò che egli immaginava – ma spesso anche, in fondo al suo cuore *non* immaginava – riservato a sé. Proprio quando dubitava di sé, si vestiva volentieri di dignità e di entusiasmo: questi erano in lui assai spesso panneggiamenti che dovevano coprire molte cose, e illudere e consolare lui stesso. Egli aveva veramente entusiasmo e fuoco, ma la sua ambizione era molto più grande! Questa soffiava impazientemente sul fuoco, facendolo oscillare, crepitare e fumare – il suo *stile* oscilla, crepita e fuma – ma egli desiderava la *grande* fiammata, e questa non si levò mai! Non sedette al tavolo di coloro che veramente creano: e la sua

ambizione non gli consentì di sedersi modestamente fra coloro che veramente gustano. Quindi fu un ospite inquieto, il pregustatore di tutte le pietanze spirituali che i Tedeschi in mezzo secolo accumularono da tutti i regni del mondo e del tempo. Mai realmente sazio e lieto, Herder fu inoltre troppo spesso malato: allora l'invidia si assideva talvolta al suo letto e anche l'ipocrisia gli faceva visita. Gli rimase attaccato qualcosa di piagato e di non libero: e più che a qualsiasi altro dei nostri cosiddetti «classici», mancò a lui la semplice e prode virilità.

119

*Odore delle parole.* Ogni parola ha il suo odore: c'è un'armonia e disarmonia degli odori e dunque delle parole.

120

*Lo stile ricercato.* Lo stile trovato è un'offesa per chi ama lo stile ricercato.

121

*Voto.* Non voglio leggere più nessun autore di cui si noti che volle fare un libro; ma solo quelli i cui pensieri divennero improvvisamente un libro.

122

*La convenzione artistica.* I tre quarti di Omero sono convenzione; e similmente è di tutti gli artisti greci, che non avevano nessun motivo di abbandonarsi alla moderna smania di originalità. Mancò ad essi ogni paura della convenzione; per mezzo di essa infatti essi comunicavano col loro pubblico. Le convenzioni sono cioè i mezzi artistici *conquistati* per la comprensione degli ascoltatori, la lingua comune faticosamente appresa, con la quale l'artista può veramente *comunicare*. Specialmente se egli, come il poeta e il musico greco, vuole *subito* vincere con ognuna delle sue opere d'arte – dato che è abituato a competere pubblicamente con uno o due rivali – la prima condizione è che *subito* venga anche *capito*: il che tuttavia è possibile soltanto con la convenzione. Ciò che l'artista inventa al di fuori della convenzione, egli lo aggiunge spontaneamente a essa e vi arrischia se stesso, nel miglior caso con l'effetto di *creare* una nuova convenzione. Di solito l'originale viene guardato con stupore, talvolta addirittura adorato, ma raramente capito; evitare caparbiamente la convenzione significa: non voler essere capiti. Che cosa indica dunque la moderna smania di originalità?

*Affettazione di scientificità negli artisti.* Schiller credeva, come altri artisti tedeschi, che, purché si abbia spirito, sia anche lecito *improvvisare con la penna* su ogni genere di soggetti difficili. Ed ecco ora i suoi componimenti in prosa – per ogni rispetto un modello di come *non* sia lecito affrontare problemi scientifici di estetica e di morale – e un pericolo per i lettori giovani, che, nella loro ammirazione per il poeta Schiller, non hanno il coraggio di far poca stima del pensatore e scrittore Schiller. La tentazione che così facilmente e così comprensibilmente assale l'artista, di passare per una volta proprio sul prato *a lui* vietato e di dire anch'egli una parola nella *scienza* – il più bravo trova cioè talvolta insopportabile il suo mestiere e la sua officina – questa tentazione porta l'artista così lontano, da mostrare a tutto il mondo ciò che il mondo non ha affatto bisogno di vedere, cioè che la cameretta del suo pensiero è stretta e disordinata – e perché no? egli non ci abita dentro! – che i magazzini del suo sapere sono in parte vuoti e in parte riempiti di cianfrusaglie – e perché no? questo anzi in fondo non sta male all'artista-fanciullo – specialmente però che, anche per i più facili maneggi del metodo scientifico, che sono familiari persino ai principianti, le sue articolazioni sono troppo poco esercitate e troppo intorpidite – e anche di ciò egli non ha veramente bisogno di vergognarsi! Per contro egli dispiega spesso non poca arte *nell'imitare* tutti i difetti, le sgarbatezze e le cattive abitudini dei dotti, quali si producono nella corporazione scientifica, nella credenza che ciò faccia parte, se non della cosa, comunque dell'apparenza della cosa; e proprio ciò è lo spassoso in simili scritti di artisti, che qui l'artista, senza volerlo, fa tuttavia ciò che è il suo ufficio: *parodiare* le nature scientifiche e antiartistiche. Un atteggiamento rispetto alla scienza diverso da quello parodistico, egli non dovrebbe cioè averlo, finché è appunto artista e solo artista.

*L'iclea di Faust.* Una piccola cucitrice viene sedotta e resa infelice; un grande dotto di tutt'e quattro le facoltà è il malfattore. Può ciò essere accaduto in circostanze normali? No, certo no! Senza la complicità del diavolo in carne ed ossa, il gran dotto non ce l'avrebbe fatta. Sarebbe questo realmente il più grande «pensiero tragico» tedesco, come si sente dire fra i Tedeschi? Ma per Goethe questo pensiero era ancora troppo terribile; il suo cuore mite non poté a meno di trasportare la piccola cucitrice, «l'anima buona, che solo una volta ha dimenticato se stessa»<sup>30</sup>, dopo la morte involontaria, in vicinanza dei santi; anzi perfino il gran dotto, egli, con un tiro che viene giocato al diavolo nel momento decisivo, lo portò ancora in tempo giusto in cielo, lui, «l'uomo

buono» con l'«impulso oscuro»<sup>31</sup>: là nel cielo gli amanti si ritrovano. Goethe disse una volta che per la tragicità vera e propria egli aveva una natura troppo conciliante.

*Ci sono «classici tedeschi»?* Sainte-Beuve nota una volta che, per alcune specie di letterature, la parola «classici» non c'è modo che suoni bene: chi parlerà per esempio tanto facilmente di «classici tedeschi»? Che ne dicono i nostri editori, i quali sono in via di aumentare ancora di altri cinquanta i cinquanta classici tedeschi in cui dobbiamo già credere? Sembra comunque quasi che sia sufficiente essere morti da trent'anni e giacere pubblicamente come preda consentita, per udire improvvisamente e inaspettatamente, come classici, la tromba della resurrezione! E ciò in un tempo e in un popolo dove, anche dei sei grandi capostipiti della letteratura, cinque inequivocabilmente invecchiano o sono invecchiati – *senza* che questo tempo e questo popolo abbiano proprio da vergognarsi *di ciò!* Giacché quelli sono indietreggiati davanti ai forti di questo tempo – si rifletta dunque con equità! Da Goethe, come ho accennato prescindendo; egli appartiene a un genere di letteratura superiore alle «letterature nazionali»; perciò non sta in rapporto con la sua *nazione* né per il vivere, né per l'esser nuovo, né per l'invecchiare. Solo per pochi egli ha vissuto e vive ancora; per i più non è altro che una fanfara della vanità, che si suona di tanto in tanto di là dalla frontiera tedesca. Goethe, non solo un uomo buono e grande, ma anche una *cultura*, Goethe è, nella storia dei Tedeschi, un incidente senza conseguenze. Chi sarebbe in grado di indicare per esempio un frammento di Goethe nella politica tedesca degli ultimi 70 anni? (mentre in essa in ogni caso è stato attivo un frammento di Schiller, e forse addirittura un pezzettino di Lessing). Ma quegli altri cinque! Klopstock invecchiò già mentre viveva in un'assai venerabile maniera, e così radicalmente che il pensoso libro dei suoi tardi anni, la *Repubblica dei dotti*, fino al giorno d'oggi non è stato preso sul serio da nessuno. Herder ebbe la sfortuna che: suoi scritti furono sempre o troppo nuovi o troppo vecchi; per le menti più sottili e più forti, per esempio (come per Lichtenberg), lo stesso capolavoro di Herder, le sue *Idee per la storia dell'umanità*, fu subito, già all'apparire, qualcosa di invecchiato. Wieland, che visse e fece vivere riccamente, previde, da uomo saggio, che con la sua morte il suo influsso sarebbe scomparso. Lessing forse vive ancor oggi – ma fra dotti giovani e sempre più giovani! E Schiller è caduto oggi dalle mani dei giovani in quelle dei ragazzi, di tutti i ragazzi tedeschi! È invero una nota forma di invecchiamento questa per un libro, di scendere a età sempre più immature. E

che cosa ha spinto indietro questi cinque, sicché gli uomini ben istruiti e laboriosi non li leggono più? Il gusto migliore, il sapere migliore, la migliore attenzione al vero e al reale: cioè pure virtù, che proprio da quei cinque (e da dieci o venti altri nomi meno illustri) furono per la prima volta di nuovo *piantate* in Germania, e che ora, come alto bosco, stendono sulle loro tombe, accanto all'ombra della venerazione, anche qualcosa dell'ombra dell'oblio. Ma i *classici* non sono *piantatori* di virtù intellettuali e letterarie, bensì *perfezionatori* ed altissime cime luminose di esse, che rimangono sopra i popoli anche quando questi periscono, poiché sono più leggeri, più liberi, più puri di quelli. È possibile uno stato superiore di umanità, in cui l'Europa dei popoli sia un'oscura dimenticanza, ma in cui l'Europa *viva* ancora in trenta libri molto vecchi, ma mai invecchiati: nei classici.

126

*Interessante, ma non bello.* Questo paesaggio nasconde il suo senso, ma ne ha uno che si vorrebbe indovinare: dovunque io guardi, leggo parole e cenni di parole, ma non so dove cominci la frase che scioglie l'enigma di tutti questi cenni, e mi viene il torcicollo a cercar di capire se essa va letta a cominciare di qua o di là.

127

*Contro gli innovatori della lingua.* Usare nella lingua neologismi o termini arcaizzanti, preferire lo strano e il raro, mirare alla ricchezza di vocabolario invece che alla limitazione, è sempre segno di gusto immaturo o corrotto. Una nobile povertà, ma anche una magistrale libertà entro il poco appariscente possedimento, distingue gli artisti greci della parola: essi vogliono avere *meno* di quanto ha il popolo – giacché questo è ricchissimo di antico e di nuovo – ma vogliono avere *meglio* questo poco. Si fa presto a contare i loro arcaismi e le loro stranezze, mentre non si finisce mai di ammirare, se si ha buon occhio per il loro leggero e delicato modo di trattare ciò che è ordinario, e ciò che è apparentemente consunto da gran tempo, in parole ed espressioni.

128

*Gli autori tristi e gli autori seri.* Chi mette in carta ciò che *soffre*, diventa un autore *triste*; diventa invece un autore *serio*, se ci dice che cosa egli *soffrì* e perché ora riposa nella gioia.



*Sanità del gusto.* Come avviene che la sanità non sia così contagiosa come la malattia – in genere, e specialmente nel gusto? O ci sono epidemie di salute?

*Proposito.* Non leggere più nessun libro che sia nato e sia stato battezzato (con inchiostro) nello stesso tempo.

*Migliorare il pensiero.* Migliorare lo stile – ciò significa migliorare il pensiero, e assolutamente nient'altro! Chi non ammette subito ciò, non potrà mai neanche venirne convinto.

*Libri classici.* Il lato più debole di ogni libro classico è questo, che esso è scritto troppo nella lingua materna del suo autore.

*Libri cattivi.* Il libro deve desiderare penna, inchiostro e scrivania: ma di solito sono penna, inchiostro e scrivania a desiderare il libro. Perciò oggi i libri valgono così poco.

*Presenza di senso.* Il pubblico diventa, quando riflette sui quadri, poeta, e quando riflette sulle poesie, ricercatore. Nel momento in cui l'artista si rivolge al pubblico, questo manca sempre del senso *giusto*, non quindi di presenza di spirito, bensì di presenza di senso.

*Pensieri scelti.* Lo stile scelto di un'epoca importante sceglie non solo le parole, ma anche i pensieri – e sia questi che quelle precisamente da ciò che è *usuale e dominante*: i pensieri arditi e che odorano troppo di fresco non sono meno ripugnanti, per il gusto più maturo, delle immagini ed espressioni nuove e temerarie. Più tardi entrambi -il pensiero scelto e la parola scelta – odorano

facilmente di mediocrità, poiché l'odore dello scelto si volatilizza rapidamente, e allora vengono in essi assaporati solo l'usuale e l'ordinario.

136

*Motivo principale della corruzione dello stile.* Il voler *mostrare* per una cosa più sentimento di quel che realmente si *ha*, corrompe lo stile, nella lingua e in tutte le arti. Al contrario ogni grande arte ha la tendenza opposta: essa ama, come ogni uomo moralmente significativo, trattenere il sentimento sulla sua via e non lasciarlo correre *del tutto* alla fine. Questo pudore della semivisibilità del sentimento si può per esempio osservarlo nel modo più bello in Sofocle; e sembra che i tratti del sentimento si trasfigurino, quando esso si dà per più sobrio che non sia.

137

*Per scusare gli stilisti pesanti.* Ciò che è detto leggermente di rado colpisce l'udito col peso che la cosa realmente ha – ma ciò dipende dalle orecchie addestrate male, che dall'educazione per mezzo di ciò che si è finora chiamato musica devono passare alla scuola della superiore arte musicale, cioè del *discorso*.

138

*Prospettiva a volo d'uccello.* Qui acque selvagge si precipitano in un abisso da varie parti: il loro movimento è così impetuoso e trascina con sé l'occhio in modo tale, che le brulle e boschive pendici dei monti intorno sembrano non declinare in basso, ma come *fuggire in giù*. Si prova a questa vista un'angosciosa tensione, come se dietro a tutto ciò si nascondesse qualcosa di ostile, da cui tutto dovesse fuggire, e contro cui l'abisso ci concedesse protezione. Questo paesaggio non si può affatto dipingere, a meno che non ci si liberi su di esso come un uccello nell'aria libera. La cosiddetta prospettiva a volo d'uccello è qui, per una volta, non un arbitrio artistico, ma l'unica possibilità.

139

*Paragoni audaci.* Quando i paragoni audaci non sono prova della petulanza dello scrittore, sono prova della sua fantasia stanca. Ma in ogni caso sono prova del suo cattivo gusto.

<sup>32</sup>*Danzare in catene.* Di fronte ad ogni artista, poeta e scrittore greco, si deve chiedere: qual è la *nuova costrizione* che egli si impone e che rende affascinante per i suoi contemporanei (sicché trova imitatori)? Giacché ciò che si chiama «invenzione» (nella metrica per esempio), è sempre un tale vincolo imposto a se stesso. «Danzare in catene», farsi le cose difficili e poi stendervi sopra l'illusione della facilità – è questa l'abilità che essi ci vogliono mostrare. Già in Omero si può notare una quantità di formule ereditate e di leggi narrative epiche, *dentro* le quali egli dovè danzare; ed egli stesso creò in aggiunta nuove convenzioni per quelli che sarebbero venuti dopo. Fu questa la scuola di educazione dei poeti greci: innanzitutto cioè lasciarsi imporre una molteplice costrizione dai poeti precedenti; poi inventare essi stessi una nuova costrizione, imporsela e vincerla con grazia, in modo che costrizione e vittoria venissero notate e ammirate.

*Pienezza degli autori.* L'ultima cosa che un buon autore riceve è la pienezza; chi la porta già con sé, non diventerà mai un buon autore. I più nobili cavalli da corsa sono magri, finché non possono *riposarsi* delle loro vittorie.

*Eroi ansimanti.* I poeti e gli artisti che soffrono di asma del sentimento, sono quelli che fanno più ansimare i loro eroi: essi non s'intendono del respiro leggero.

*Il semicieco.* Il semicieco è il nemico mortale di tutti gli autori che si lasciano andare. Questi dovrebbero conoscere la rabbia con cui egli chiude di scatto un libro, nel quale si scorge che l'autore ha bisogno di cinquanta pagine per comunicare cinque pensieri: la rabbia per il fatto di aver messo in pericolo, quasi senza compenso, il resto dei suoi occhi. Un semicieco disse: *tutti* autori si sono lasciati andare. – «Anche lo Spirito Santo?». – Anche lo Spirito Santo. Ma egli poteva farlo; scriveva per i ciechi completi.

Lo *stile dell'immortalità*. Tanto Tucidide quanto Tacito – entrambi hanno pensato, nel redigere le loro opere, a una durata immortale di esse: lo si potrebbe indovinare, se non lo si sapesse altrimenti già dal loro stile. L'uno credette di dare durezza ai suoi pensieri salandoli, l'altro condensandoli a forza di cuocerli; e nessuno dei due, sembra, ha fatto male i suoi conti.

145

*Contro le immagini e le similitudini*. Con le immagini e le similitudini si convince, ma non si dimostra. Perciò nella scienza si ha un tale orrore delle immagini e delle similitudini; qui precisamente *non* si vuole ciò che convince, ciò che rende *credibile*, e si sfida al contrario la più fredda diffidenza anche già con la maniera di esprimersi e le pareti nude; perché la diffidenza è la pietra di paragone per Toro della certezza.

146

*Prudenza*. Chi manca di fondato sapere, si guardi dallo scrivere in Germania. Giacché allora il buon Tedesco non dice: «egli è ignorante», bensì: «egli è di dubbio carattere». Questa conclusione affrettata rende del resto pieno onore ai Tedeschi.

147

*Scheletri dipinti*. Scheletri dipinti: ciò sono quegli autori che vorrebbero sostituire con colori artificiali quello che manca loro di carne.

148

Lo *stile grandioso e ciò che è superiore*. Si impara più presto a scrivere in modo grandioso che a scrivere in modo lieve e semplice. Le ragioni di ciò si perdono nel campo morale.

149

*Sebastian Bach*. Finché *non* si sente la musica di Bach come perfetti e smaliziati conoscitori del contrappunto e di tutte le forme dello stile fugato, e si deve quindi fare a meno del vero e proprio godimento artistico, avremo, come ascoltatori della sua musica, l'impressione (per esprimerci grandiosamente con Goethe) quasi di essere stati presenti *quando Dio creò il mondo*. Cioè: sentiamo che qui qualcosa di grande è in divenire, ma non è

ancora: la nostra *grande* musica moderna. Essa ha già vinto il mondo, per ciò, che ha vinto la Chiesa, le nazionalità e il contrappunto. In Bach c'è ancora troppo crudo cristianesimo, troppo crudo germanesimo e troppa cruda scolastica; egli sta sulla soglia della musica europea (moderna), ma guarda indietro da essa verso il Medioevo.

150

*Händel* Händel, ardito nell'inventare la sua musica, desideroso di rinnovamento, verace, poderoso, rivolto e apparentato all'eroismo di cui un *popolo* è capace – diveniva spesso nell'elaborazione impacciato e freddo, anzi stanco di se stesso; allora applicava alcuni sperimentati metodi di modulazione, scriveva rapidamente e molto ed era lieto quando aveva finito – ma non lieto nella maniera in cui lo furono Dio ed altri creatori la sera della loro giornata di lavoro.

151

*Haydn*. Fin dove la genialità può congiungersi con un uomo semplicemente *buono*, Haydn l'ha posseduta. Egli va precisamente fino al confine che la moralità traccia all'intelletto; fa solo musica che «non ha passato».

152

*Beethoven e Mozart*. La musica di Beethoven appare sovente come una *contemplazione* profondamente commossa, provocata dal risentire inaspettatamente un pezzo di «innocenza in suoni» creduto a lungo perduto: è musica *sopra* la musica. Nel canto dei mendicanti e dei fanciulli per strada, nelle arie monotone degli Italiani girovaghi, nella danza all'osteria del villaggio o nelle notti di carnevale – qui egli scopre le sue «melodie»: le mette insieme come un'ape, acchiappando ora qui ora lì un suono, una breve sequenza. Sono per lui *ricordi* trasfigurati del «mondo migliore», similmente a ciò che Platone immaginò delle idee. Mozart sta in tutt'altro rapporto con le sue melodie: egli non trova le sue ispirazioni ascoltando musica, bensì guardando la vita, l'animatissima vita *meridionale*, sognava sempre l'Italia, ogni volta che non vi era.

153

*Recitativo*. Una volta il recitativo era asciutto; oggi viviamo nell'epoca del *recitativo bagnato*: è caduto nell'acqua, e le onde lo trascinano dove vogliono.

*Musica «serena».* Se per lungo tempo si è fatto a meno della musica, essa entra poi molto rapidamente nel sangue, come un pesante vino meridionale, e si lascia dietro un'anima stordita come da un narcotico, semiaddormentata e smaniosa di sonno; ciò fa specialmente proprio la musica *serena*, che dà insieme amarezza e ferite, sazietà e nostalgia, e costringe a sorvegliare sempre di nuovo tutto come in una bevanda velenosa inzuccherata. La camera della gioia che serenamente mormora sembra allora restringersi, la luce sembra perdere chiarezza e diventare più bruna; da ultimo si ha l'impressione come se la musica risuonasse in una prigione, in cui un poveruomo non può dormire dalla nostalgia.

## 155

*Franz Schubert.* Franz Schubert, artista inferiore agli altri grandi musicisti, ebbe tuttavia fra tutti il maggior *patrimonio ereditario* di musica. Egli lo dilapidò a piene mani e di buon cuore, sicché i musicisti avranno da *nutrirsi* dei suoi pensieri e delle sue ispirazioni ancora per un paio di secoli. Nelle sue opere abbiamo un tesoro di invenzioni *non consumate*; altri avranno la loro grandezza nel consumare. Se si potesse chiamare Beethoven l'ascoltatore ideale di un trovatore, Schubert avrebbe il diritto di essere detto egli stesso il trovatore ideale.

## 156

*Modernissima esecuzione della musica.* La grande esecuzione musicale tragico-drammatica riceve il suo carattere dall'imitazione dei gesti del *grande peccatore*, quale il cristianesimo lo immagina e se lo augura: il peccatore che cammina lentamente, che almanacca appassionatamente, gettato in qua e in là dal tormento spirituale, che fugge atterrito, che cerca affascinato, che si ferma disperato – e quali altri mai siano i segni del grande peccato. Solo in base al presupposto del cristiano, che tutti gli uomini siano grandi peccatori e non facciano nient'altro che peccare, si potrebbe giustificare l'applicazione di quello stile di esecuzione ad *ogni* musica: in quanto la musica sarebbe la copia di tutto il fare e l'operare umano, e dovrebbe come tale parlare continuamente il linguaggio dei gesti del grande peccatore. Un ascoltatore che non fosse abbastanza cristiano per capire questa logica potrebbe certo, di fronte a una tale esecuzione, esclamare spaventato: «per amor del cielo, ma come è mai finito il peccato nella musica?».

*Felix Mendelssohn.* La musica di Felix Mendelssohn è la musica del buon gusto per tutto ciò che è esistito di buono: essa fa sempre guardare dietro di sé. Come potrebbe avere molto «davanti-a-sé», molto futuro? Ma l'ha poi *voluto* avere? Egli possedette una virtù che fra gli artisti è rara, quella della riconoscenza senza secondi fini: anche questa virtù fa sempre guardare dietro di sé.

*Una madre delle arti.* Nella nostra età scettica ci vuole per la vera *devozione* quasi un brutale eroismo *dell'ambizione*; il fanatico chiuder gli occhi e piegar le ginocchia non basta più. Non sarebbe possibile che l'ambizione di essere nella devozione l'ultimo per tutti i tempi diventasse la madre di un'ultima musica di chiesa cattolica, come è già stata la madre dell'ultimo stile architettonico di chiesa? (Lo stile si chiama stile gesuitico).

*Libertà in catene – una libertà principesca.* L'ultimo dei musicisti moderni, che ha guardato e adorato la bellezza, come Leopardi, il polacco Chopin, l'inimitabile – tutti quelli venuti prima e dopo di lui non hanno nessun diritto a quell'epiteto: Chopin ebbe la stessa principesca nobiltà della convenzione che Raffaello mostra nell'uso dei colori più tradizionali e semplici – ma non in relazione ai colori, bensì alle tradizioni melodiche e ritmiche. Queste egli le lasciò sussistere, *come nato nell'etichetta*, ma giocando, sonando e danzando in queste catene come lo spirito più libero e leggiadro – ossia *senza* dileggiarle.

*La Barcarola di Chopin.* Quasi tutte le situazioni e maniere di vivere hanno un momento *beato*. *Questo*, i buoni artisti lo sanno pescare. Ne ha uno simile perfino la vita sulla spiaggia, che è così noiosa, sporca, malsana, in vicinanza della plebaglia più chiassosa e avida; – questo beato momento Chopin lo ha fatto risuonare nella «Barcarola» in modo tale, che persino agli dèi potrebbe venir voglia di giacere per lunghe sere estive in una barca.

*Robert Schumann.* Il «giovinetto», quale i poeti romantici dei «Lieder» di

Germania e di Francia lo sognarono intorno al primo terzo di questo secolo – questo giovinetto è stato trasposto completamente in canto e in suono – da Robert Schumann, eterno giovinetto finché si sentì nel pieno possesso delle sue forze; certo ci sono momenti in cui la sua musica fa ricordare l'eterna «vecchia zitella».

162

*I cantanti drammatici.* «Perché canta questo mendicante?». -Egli probabilmente non sa lamentarsi. – «Allora fa bene; ma i nostri cantanti drammatici, che si lamentano perché non sanno cantare -fanno anch'essi bene?».

163

*Musica drammatica.* Per colui che non vede ciò che si svolge sul palcoscenico, la musica drammatica è un'assurdità; né più e né meno eli come lo è un commento perpetuo a un testo andato perduto. Essa richiede in modo tutto particolare che si abbiano anche le orecchie dove stanno gli occhi; in tal modo però si fa violenza a Euterpe: questa povera Musa vuole che si lascino stare gli occhi e le orecchie là dove li hanno tutte le altre Muse.

164

*Vittoria e razionalità.* Purtroppo anche nelle guerre estetiche, che gli artisti provocano con le loro opere e con i discorsi in loro difesa, è la forza e non la ragione che finisce col decidere. Oggi tutti quanti ammettono come un fatto storico che Gluck ha avuto *ragione* nella lotta con Piccinni: in ogni caso egli ha *vinto*; la forza stava dalla sua parte.

165

*Del principio dell'esecuzione musicale.* Credono dunque veramente gli odierni artisti dell'esecuzione musicale che il più alto comandamento della loro arte sia di dare ad ogni pezzo più *altorilievo* che sia possibile, e di fargli parlare ad ogni costo un linguaggio *drammatico*? Non è ciò, applicato per esempio a Mozart, affatto specificamente un peccato contro lo spirito, il sereno, solatio, tenero, leggero spirito di Mozart, la cui serietà è una serietà bonaria e non una serietà terribile, le cui immagini non vogliono saltar fuori dalla parete per atterrire e cacciare in fuga quelli che guardano? O credete voi che la musica mozartiana voglia dire la stessa cosa che «musica dell'invitato di pietra»? E



non solo quella mozartiana, ma ogni musica? Ma voi replicate che la maggiore *efficacia* parla a favore del vostro principio – e avreste ragione, se però non restasse la questione contraria, *su chi* si sia in tal caso agito, e su chi a un artista nobile *sia lecito* in genere *voler* agire! Mai sul popolo! Mai sugli immaturi! Mai sui sensibili! Mai sui morbosi! Ma soprattutto: mai sugli ottusi!

166

*Musica di oggi.* Questa musica modernissima, coi suoi forti polmoni e coi suoi nervi deboli, ha paura sempre innanzitutto di se stessa.

167

*Dove la musica è di casa.* La musica raggiunge la sua grande potenza solo fra uomini che non possano o a cui non sia dato discutere. I suoi promotori sono perciò in prima linea i principi, che vogliono che in loro vicinanza non si critichi molto, anzi che non si pensi neanche molto; poi le società che si debbono, sotto una qualsiasi pressione (principesca o religiosa), abituare al silenzio, ma che cercano incanti tanto più forti contro la noia del sentimento (solitamente l'eterno innamorarsi e l'eterna musica); in terzo luogo interi popoli, in cui non esiste nessuna «società», ma tanto più esistono individui con una tendenza alla solitudine, ai pensieri semioscuri e alla venerazione di ogni cosa inesprimibile: sono queste le vere e proprie anime musicali. I Greci, come popolo amante del parlare e del disputare, hanno perciò sopportato la musica solo come *companionato* di arti sulle quali si può veramente discutere e parlare, mentre sulla musica si può difficilmente *pensare* in modo pulito. I pitagorici, quei Greci per molti versi eccezionali, furono, come si dice, anche grandi musicisti: gli stessi che inventarono il silenzio di cinque anni, ma *non* la dialettica.

168

*Sentimentalismo nella musica.* Quanto più si è affezionati alla musica seria e ricca, tanto più si viene forse in certe ore vinti, stregati e disciolti dal contrario di essa; voglio dire da quei semplicissimi melismi d'opera italiani che, malgrado ogni uniformità ritmica e puerilità armonica, sembra ci cantino a volte come l'anima stessa della musica. Che lo concediate o no, farisei del buon gusto: è così, e a me importa adesso dare a indovinare questo enigma del perché sia così, e almanaccarci un po' intorno io stesso. Quando noi eravamo ancora bambini, gustammo per la prima volta il miele vergine di molte cose,

mai più il miele fu così buono come allora, esso seduceva alla vita, alla più lunga vita, nella figura della prima primavera, dei primi fiori, delle prime farfalle, della prima amicizia. Allora – fu forse intorno al nono anno della nostra vita – sentimmo la prima musica, ed essa era quella che per prima *capimmo*, cioè la più semplice e fanciullesca, che non era molto più di uno sviluppo della canzone della balia e dell'aria del menestrello. (Bisogna cioè essere *preparati* e *addestrati* anche per le più piccole «rivelazioni» dell'arte; non c'è assolutamente nessuna efficacia «immediata» dell'arte, per bello che sia il modo in cui i filosofi ne hanno favoleggiato). A quei primi rapimenti musicali – i più forti della nostra vita – si allaccia il nostro sentimento, quando sentiamo quei melismi italiani: la beatitudine del bambino e la perdita dell'infanzia, il senso di ciò che più è irrevocabile come del bene più prezioso – ciò tocca allora le corde della nostra anima così fortemente, come da sola la più ricca e seria presenza dell'arte non può fare. Questa mescolanza di gioia estetica con un cruccio morale, che si usa oggi chiamare comunemente «sentimentalismo», un po' troppo boriosamente, come mi sembra – è lo stato d'animo di Faust alla fine della prima scena – questo «sentimentalismo» degli ascoltatori torna utile alla musica italiana, che altrimenti gli esperti buongustai dell'arte, i puri «esteti», amano ignorare. Del resto quasi ogni musica agisce *magicamente* solo da quando sentiamo parlare in essa il linguaggio del nostro *passato*; e a questo modo anche al profano sembra che ogni musica *vecchia* diventi sempre migliore, e che tutte quelle appena nate abbiano poco valore, giacché esse non suscitano ancora nessun «sentimentalismo», che, come s'è detto, è l'elemento di felicità essenziale per chiunque non possa allietarsi di quest'arte puramente come artista.

169

*Come amici della musica.* Alla fine siamo e rimaniamo ben disposti verso la musica, come rimaniamo ben disposti verso il chiaro di luna. Entrambi infatti non vogliono soppiantare il sole – vogliono solo, come meglio possono, rischiare le nostre *notte*. Ma, non è vero? Scherzare e ridere possiamo lo stesso su di loro. Almeno un po'. E di tanto in tanto. Sull'uomo nella luna! Sulla donna nella musica!

170

*L'arte nell'epoca del lavoro.* Noi abbiamo la coscienza di un'età *laboriosa*: ciò non ci permette di dare all'arte le ore e le mattine migliori, neanche se quest'arte fosse la più grande e la più degna. Essa è per noi cosa d'ozio, di

ricreazione; noi le dedichiamo i *resti* del nostro tempo, delle nostre forze. È questo il fatto più generale, per il quale la posizione dell'arte rispetto alla vita è mutata: essa ha *contro* di sé, quando accampa le sue grandi pretese di tempo e di energia nei confronti dei destinatari dell'arte, la coscienza dei laboriosi e dei valenti, è obbligata a fare assegnamento sui privi di coscienza e sugli indolenti, che però, in conformità della loro natura, proprio non sono fatti per la *grande* arte e sentono le sue pretese come presuntuosità. Per essa potrebbe perciò essere finita, poiché le manca l'aria e il respiro libero; oppure – la grande arte cerca, in una specie di involgarimento e di travestimento, di ambientarsi in quell'altra aria (o almeno di resistere in essa), che è propriamente l'elemento naturale solo per la *piccola* arte, per l'arte della ricreazione, della dilettevole distrazione. Ciò accade oggi dappertutto; anche gli artisti della grande arte promettono ricreazione e distrazione, anch'essi si volgono allo stanco, anch'essi lo pregano di conceder loro le ore serali della sua giornata di lavoro – proprio come gli artisti divertenti, che sono contenti di strappare una vittoria contro la grave serietà delle fronti e la cerchiatura degli occhi. Ma qual è l'artificio dei loro compagni maggiori? Questi hanno nei loro barattoli i più violenti mezzi di eccitamento che farebbero saltar su per lo spavento anche un uomo mezzo morto; hanno stordimenti, ebbrezze, sconvolgimenti, convulsioni lacrimose: con questi essi sopraffanno l'uomo stanco e lo portano a una sovreccitazione affaticata dalla veglia, in un fuori di sé di rapimento e di terrore. Si dovrebbe, per la pericolosità dei suoi mezzi, essere in collera con la grande arte, quale oggi vive come opera, tragedia e musica – si dovrebbe essere in collera con essa come con una perfida peccatrice? Certo no: essa stessa infatti preferirebbe cento volte vivere nel puro elemento del silenzio mattinale e rivolgersi alle mattutine anime in attesa, fresche e piene di forza, degli spettatori e ascoltatori. Ringraziamola per il fatto che preferisca vivere così che fuggirsene; ma confessiamoci anche che, per un'età che un giorno introdurrà di nuovo nella vita giorni di festa e di gioia liberi e pieni, la *nostra* grande arte sarà inutilizzabile.

*Gli impiegati della scienza e gli altri.* I dotti veramente bravi ed efficienti si potrebbero complessivamente definire come «impiegati». Quando, negli anni giovanili, il loro acume è abbastanza allenato e la loro memoria è riempita, quando mano e occhio hanno acquistato sicurezza, essi vengono assegnati da un dotto più anziano a un posto della scienza, in cui le loro qualità possono essere utili; in seguito, dopo aver essi stessi acquistato occhio per i punti lacunosi e difettosi della loro scienza, si pongono da sé là dove c'è bisogno di

loro. Tutte quante queste nature esistono per la scienza; ma ci sono nature più rare, che raramente riescono e maturano pienamente, «per cui la scienza esiste» – perlomeno così sembra a loro: uomini spesso antipatici, spesso presuntuosi, spesso bislacchi, ma quasi sempre fino a un certo punto uomini affascinanti. Essi non sono impiegati, e neanche datori di impieghi, si servono di ciò che da quelli è stato conquistato e assicurato, con una certa principesca calma e con scarsa e rara lode: in un certo modo come se quelli appartenessero a una specie di esseri inferiori. E tuttavia hanno proprio solo le stesse qualità per le quali si distinguono quegli altri, e talvolta perfino insufficientemente sviluppate; per soprammercato è ad essi caratteristica una *limitatezza* che manca agli altri, e per cui è impossibile metterli in un posto e vedere in loro strumenti utili – essi possono vivere solo *nella loro aria*, sul loro suolo. Questa limitatezza suggerisce loro tutto ciò che di una scienza «appartiene a loro», vale a dire, ciò che essi possono portarsi nella loro aria e nella loro dimora; credono sempre di radunare la loro «proprietà» dispersa. Se si impedisce loro di costruire il loro nido, periscono come uccelli privi di tetto; la mancanza di libertà è per essi una tisi. Se coltivano singoli campi della scienza alla maniera di quegli altri, si tratta sempre e solo di campi in cui prosperano proprio i frutti e i semi a loro necessari; cosa importa a loro se la scienza, considerata nel suo complesso, ha zone incolte o mal coltivate? Manca loro ogni partecipazione *impersonale* a un problema della conoscenza; come essi stessi sono persona da cima a fondo, così anche tutte le loro opinioni e conoscenze crescono insieme fino a formare una persona, una vivente molteplicità, le cui singole parti dipendono le une dalle altre, si compenetrano fra di loro e vengono nutrite insieme, e che come totalità ha una propria aria e un proprio odore. Tali nature producono, con queste loro *personali* creazioni di conoscenza, *quell'illusione*, che una scienza (o addirittura l'intera filosofia) sia completa e abbia raggiunto la sua meta; è la *vita* che circola nella loro creazione, che opera questo incantesimo: il quale è stato talvolta assai funesto alla scienza e causa di errori per quei veramente bravi lavoratori dello spirito dianzi descritti, e che altre volte invece, quando regnavano l'aridità e lo spossamento, ha operato come un refrigerio, simile al soffio di un fresco e ricreante luogo di riposo. Tal uomini si chiamano di solito *filosofi*.

*Riconoscimento del talento.* Mentre passavo per il paese di S., un ragazzo prese a far schioccare la frusta con tutte le sue forze – era già giunto assai lontano in quest'arte e lo sapeva. Gli gettai uno sguardo che valeva riconoscimento, ma in fondo la cosa mi faceva *amaramente male*. Così

facciamo molte volte nel riconoscere i talenti. Facciamo loro bene, quando ci fanno male.

173

*Ridere e sorridere.* Quanto più lo spirito diventa gioioso e sicuro, tanto più l'uomo disimpara a ridere forte; per contro gli zampilla continuamente in viso un sorriso intelligente, segno del suo stupore per le innumerevoli piacevolezze nascoste della buona esistenza.

174

*Passatempo dei malati* Come, quando si hanno dispiaceri morali, ci si strappa i capelli, ci si batte la fronte, ci si dilania le guance, o addirittura come Edipo ci si cava gli occhi: così, contro violenti dolori fisici si chiama talvolta in aiuto un violento sentimento amaro, ricordando calunniatori e diffamatori, offuscando il proprio futuro, e lanciando in spirito malignità e pugnalate contro assenti. Ed è talvolta vero che un diavolo ne scaccia un altro – ma poi si ha l'altro. Perciò sia raccomandato agli ammalati quell'altro passatempo, col quale i dolori sembrano mitigarsi: riflettere sui benefici e le gentilezze che si possono usare ad amici e nemici.

175

*La mediocrità come maschera.* La mediocrità è la maschera più felice che lo spirito superiore possa portare, poiché essa non fa pensare alla gran massa, cioè ai mediocri, che si tratta di mascheramento: e tuttavia egli la mette su proprio per loro, per non irritare *loro*, anzi non di rado per compassione e bontà.

176<sup>34</sup>

*I pazienti.* Il pino sembra ascoltare, l'abete aspettare – ed entrambi senza impazienza: essi non pensano al piccolo uomo sotto di loro, che viene divorato dalla sua impazienza e dalla sua curiosità.

177

*Gli scherzi migliori.* Più gradito di tutti è per me lo scherzo che sta al posto di un pensiero difficile e non privo di pericoli, insieme come cenno del dito e ammiccare dell'occhio.

*Accessori di ogni venerazione.* Dovunque viene adorato il passato, non bisogna far entrare quelli che sono puliti e che vanno pulendo. La pietà non prospera senza un po' di polvere, di sporcizia e di immondizia.

*Il grande pericolo per i dotti.* Proprio i dotti più valenti e più seri corrono il rischio di veder messa sempre più in basso la meta della loro vita, e di diventare nella seconda parte della loro vita, nel sentimento di ciò, sempre più scontenti e intrattabili. Dapprincipio essi si tuffano nella loro scienza con vaste speranze e assegnano a sé i compiti più arditi, i cui scopi vengono talvolta già anticipati dalla loro fantasia; poi ci sono momenti come nella vita dei grandi navigatori e scopritori – sapere, intuizione e forza si sollevano reciprocamente sempre più in alto, finché una nuova costa lontana spunta allo sguardo per la prima volta. Ora però l'uomo rigoroso riconosce di anno in anno sempre più quanto sia importante che il compito particolare del ricercatore venga assunto nel modo più limitato possibile, perché possa essere assolto *senza residui* e perché sia evitato quell'intollerabile sperpero di forza, di cui soffrirono precedenti periodi della scienza: tutti i lavori venivano fatti dieci volte, e poi l'undicesimo aveva ancora da dire l'ultima e migliore parola. Quanto più invece lo scienziato conosce ed esercita questo risolvere enigmi senza residui, tanto più grande diventa anche il piacere che ne ricava; ma altrettanto cresce la severità delle sue pretese in relazione a ciò che qui è chiamato «senza residui». Egli mette da parte tutto ciò che in questo senso è destinato a rimanere incompleto, acquista una ripugnanza e un futo per ciò che è risolvibile a metà – per tutto ciò che può dare una specie di sicurezza solo nel tutto e in ciò che è più indeterminato. I suoi piani di gioventù si sfasciano davanti al suo sguardo: ne restano appena alcuni nodi e nodini, nello sciogliere i quali ora il maestro prova piacere, mostra la sua forza. E adesso, in mezzo a questa così utile, così instancabile attività, egli, l'invecchiato, vien colto improvvisamente, e poi sempre più spesso, da una profonda scontentezza, da una specie di tormento di coscienza: guarda a se stesso come a un essere trasformato, come se fosse rimpicciolito, abbassato, tramutato in un *nano* ingegnoso, si inquieta sulla questione se il regnare magistralmente nel piccolo non sia una comodità, una scappatoia di fronte al monito della grandezza del vivere e del creare. Ma non può più passare *dall'altra parte*: il tempo è trascorso.

*I maestri dell'età dei libri.* Poiché l'educazione che ci si dà da sé e l'educazione di gruppo diventano più generali, il maestro, nella sua forma ora abituale, è destinato a divenire quasi superfluo. Amici desiderosi di apprendere, che vogliono appropriarsi insieme un sapere, trovano nella nostra epoca dei libri una via più breve e naturale della «scuola» e dei «maestri».

181

*La vanità come la grande utilità.* In origine l'individuo forte tratta non solo la natura, ma anche la società e gli individui più deboli come oggetto di coltura abusiva: li sfrutta come meglio può, e poi passa oltre. Poiché egli vive molto insicuramente, alternando fame ad abbondanza, uccide più animali che non possa consumare, e saccheggia e maltratta gli uomini più che non sia necessario. La sua manifestazione di potenza è insieme una manifestazione di vendetta contro il suo stato pieno di sofferenza e di paura. Poi egli vuol passare per più potente di quel che è, e abusa perciò delle occasioni: l'aumento di paura che produce è un aumento della sua potenza. Nota per tempo che non ciò che è, ma ciò che *viene considerato*, lo sorregge o lo perde: ecco l'origine della *vanità*. Il potente cerca con tutti i mezzi di accrescere la *credenza* nella sua potenza. Gli assoggettati che tremano di fronte a lui e lo servono, sanno a loro volta di valere esattamente tanto, quanto egli *considera* che essi valgano; per cui mirano ad acquistare questa considerazione e non a soddisfare se stessi. Noi conosciamo la vanità solo nelle forme più attenuate, nelle sue sublimazioni e piccole dosi, poiché viviamo in uno stato sociale tardivo e assai mitigato; in origine essa è *la grande utilità*, il più forte mezzo di conservazione. E precisamente la vanità sarà tanto più grande, quanto più avveduto è l'individuo: poiché l'accrescimento della credenza nella potenza è più facile dell'accrescimento della potenza stessa, ma solo per *colui* che ha intelligenza – o che, come bisogna dire trattandosi di stati primitivi, è *astuto* e *insidioso*.

182

*Segni del tempo nella cultura.* Nella cultura ci sono così pochi segni del tempo decisivi, che bisogna essere contenti di averne in mano almeno *uno* infallibile, per l'uso della propria casa e del proprio giardino. Per provare se qualcuno appartiene o non a noi – voglio dire agli spiriti liberi – si esamini il suo sentimento per il cristianesimo. Se il suo atteggiamento verso di esso è in un qualsiasi modo non *critico*, voltiamogli le spalle: egli ci porta aria non pura e cattivo tempo. – Il *nostro* compito non è più quello di insegnare a tali uomini

che cos'è un vento di scirocco; hanno Mosè e i profeti del tempo e dell'illuminismo: se non vogliono sentire questi, allora -

183

*L'arrabbiarsi e il castigare hanno fatto il loro tempo.* L'arrabbiarsi e il castigare sono il regalo che ci viene dall'animalità. L'uomo diviene maggiorenne solo quando restituisce agli animali questo regalo di culla. In ciò giace sepolto uno dei pensieri più grandi che gli uomini possano avere, il pensiero di un progresso di tutti i progressi. Andiamo avanti insieme di alcuni millenni, amici miei! Agli uomini è riservata ancora *moltissima* gioia, di cui nessun sentore è ancora percepito dagli uomini di oggi! E in verità noi abbiamo il diritto di promettere a noi stessi, anzi di garantire e giurare come qualcosa di necessario questa gioia, purché lo sviluppo della ragione umana *non si arresti*! Un giorno *non* ci si vorrà *più caricare il cuore* del peccato *logico* che si cela nell'arrabbiarsi e nel punire, individualmente o collettivamente esercitati: un giorno, quando cuore e mente avranno imparato a stare tanto vicini l'uno all'altra, quanto oggi sono ancora distanti fra loro. Che essi non siano più così lontani come in origine, lo si vede piuttosto chiaramente guardando a tutto il cammino dell'umanità; e l'individuo che può abbracciare con lo sguardo una vita di lavoro interiore, prenderà coscienza con orgogliosa gioia della distanza superata e del ravvicinamento raggiunto, per poter nutrire in seguito speranze ancora più grandi.

184

*L'origine dei «pessimisti».* Un boccone di buon cibo decide spesso se noi possiamo guardare all'avvenire con sguardo cupo o pieni di speranza. Ciò vale anche per le cose più alte e spirituali. Il malcontento e il pessimismo sul mondo sono stati *trasmessi in eredità* alla presente generazione dagli affamati di una volta. Anche nei nostri artisti e poeti si nota sovente che essi, per quanto possano vivere sontuosamente, non sono affatto di buona origine, che hanno ricevuto in eredità nel sangue e nel cervello, da antenati che vivevano oppressi e mal nutriti, ogni sorta di cose, che divengono di nuovo visibili nella loro opera come soggetto e colore scelto. La civiltà dei Greci è quella di gente facoltosa, e precisamente già da tempo facoltosa: essi vissero per un paio di secoli *meglio* di noi (meglio in ogni senso, in particolare molto più semplicemente nel mangiare e nel bere): i cervelli divennero infine così pieni e nello stesso tempo così fini, il sangue, simile ad un allegro e chiaro vino, vi scorreva dentro così rapido, che il buono e il meglio sgorgò in loro non più



fosco, estatico e violento, ma bello e solare.

185

*Della morte razionale.* Che cosa è più razionale, fermare la macchina quando l'opera che da essa si richiedeva è compiuta – o lasciarla andare, finché non si fermi da sola, cioè finché non sia rovinata? Non è, quest'ultima cosa, uno sperpero delle spese di mantenimento, un abuso della forza e dell'attenzione degli inservienti? Non viene qui gettato via ciò che altrove sarebbe altamente necessario? Non si diffonde persino una specie di disprezzo verso le macchine in genere per il fatto che molte di esse vengano così inutilmente alimentate e servite? Parlo della morte involontaria (naturale) e di quella volontaria (razionale). La morte naturale è la morte indipendente da ogni ragione, la vera morte *irrazionale*, in cui la miserabile sostanza della buccia determina quanto tempo debba durare o no il nocciolo, in cui cioè il carceriere rattappito, spesso malato ed ebe, è il signore che fissa il punto in cui il suo nobile prigioniero deve morire. La morte naturale è il suicidio della natura, cioè la distruzione dell'essenza razionale per mezzo di quella irrazionale che alla prima è legata. Solo nella luce religiosa la cosa può apparire inversamente: poiché allora, come è giusto, la ragione superiore (di Dio) dà il suo comando, al quale la ragione inferiore deve adattarsi. Al di fuori del modo di pensare religioso, la morte naturale non merita nessuna glorificazione. Il saggio ordinamento e la saggia disposizione della morte appartengono a quella morale dell'avvenire, oggi affatto incomprensibile e che suona come immorale; vederne l'aurora dovrà essere un'indescrivibile felicità.

186

<sup>36</sup>*In senso involutivo.* Tutti i delinquenti risospingono indietro la società a gradi di civiltà anteriori a quello in cui essa attualmente si trova; essi agiscono in senso involutivo. Si pensi agli strumenti che la società deve crearsi e mantenere per legittima difesa: allo smalzato poliziotto, al carceriere e al carnefice; non si dimentichino il pubblico accusatore e l'avvocato; ci si chieda infine se il giudice stesso e la pena e tutto il procedimento giudiziario non siano, nei loro effetti sui non-delinquenti, fenomeni molto più deprimenti che esaltanti: non si riuscirà appunto mai a mettere addosso alla legittima difesa e alla vendetta il manto dell'innocenza; e ogni volta che si utilizza e si sacrifica l'uomo come mezzo per lo scopo della società, tutta l'umanità superiore ne piange.

*La guerra come rimedio.* Ai popoli che diventano fiacchi e miserabili si può consigliare come rimedio la guerra, nel caso cioè che essi vogliano ad ogni costo continuare a vivere: giacché esiste per la tisi dei popoli anche una cura della brutalità. Ma l'eterno voler vivere e non saper morire è già di per sé un segno di senilità del sentimento; quanto più pienamente e validamente si vive, tanto più presto si è pronti a sacrificare la vita per un unico sentimento buono. Un popolo che viva e senta così non ha bisogno delle guerre.

*Il trapianto spirituale e corporeo come rimedio.* Le diverse civiltà sono diversi climi spirituali, ognuno dei quali è, per questo o quell'organismo, particolarmente dannoso o salutare. In complesso la *storia*, come scienza delle diverse civiltà, è la *dottrina dei rimedi*, non però la scienza della guarigione stessa. Ci vuole poi ancora il *medico* che si serva di questa dottrina dei rimedi per inviare ognuno precisamente nel clima per lui vantaggioso – temporaneamente o per sempre. Vivere nel presente, entro un'unica civiltà, non basta come ricetta generale; con essa troppe specie di uomini altamente utili, che in essa non possono respirare sanamente, morirebbero. Con la storia bisogna far loro *aria* e cercare di conservarli; anche gli uomini appartenenti a civiltà arretrate hanno il loro valore. A fianco a questa cura degli spiriti sta il fatto che l'umanità deve, per quello che riguarda i corpi, cercar di scoprire, attraverso una geografia medica, a quali degenerazioni e malattie dà occasione ogni regione della terra, e viceversa quali fattori di guarigione essa offre: e poi popoli, famiglie e individui devono essere a poco a poco trapiantati per tanto tempo e con tale persistenza, finché non si siano debellate le infermità fisiche ereditate. Tutta la terra sarà infine una somma di stazioni sanitarie.

*L'albero dell'umanità e la ragione.* Ciò che voi con senile miopia temete come sovrappopolazione della terra, è proprio ciò che pone a colui che ha più speranza il grande compito: l'umanità dovrà divenire un giorno un albero che spargerà la sua ombra su tutta la terra, con molti miliardi di fiori, che dovranno tutti divenire, gli uni accanto agli altri, frutti; e la terra stessa deve venir preparata a nutrire quest'albero. Che l'odierno, *ancora piccolo* arboscello si accresca di succo e di forza, che il succo circoli in innumerevoli canali per il nutrimento del tutto e della parte – da questi e simili compiti è da desumere il *criterio* per stabilire se un uomo sia oggi utile o inutile. Il compito è

indicibilmente grande e ardito: noi tutti vogliamo contribuire a che l'albero non marcisca prima del tempo! La mente storica riesce bene, nel complesso del tempo, a porsi davanti agli occhi l'essere e l'operare umano, così come noi tutti abbiamo davanti agli occhi il mondo delle formiche, coi suoi mucchi artisticamente turrati. Giudicata superficialmente, anche l'intera umanità farebbe parlare, come le formiche, di «istinto». Ma a un esame più rigoroso, scorgiamo come interi popoli si sforzino per secoli interi di trovare e di *sperimentare* nuovi mezzi, con cui poter giovare a un gran tutto umano e infine al grande albero unico dell'umanità; e quale che sia il danno che gli individui, i popoli e i tempi soffrono in questo sperimentare, grazie a questo danno ogni volta alcuni diventano *saggi*, e da essi la saggezza si riversa lentamente nei provvedimenti di interi popoli e di intere epoche. Anche le formiche errano e sbagliano; l'umanità può benissimo, per la stoltezza dei mezzi, guastarsi e disseccarsi prima del tempo, né per quelle né per questa c'è un istinto che guidi con sicurezza. Dobbiamo al contrario *guardare* ben in *faccia* il grande compito di *preparare* la terra per una pianta della più grande e gioiosa fecondità: un compito della ragione per la ragione!

190<sup>37</sup>

*La lode di ciò che è disinteressato e la sua origine.* Fra due capi vicini c'era da anni una contesa: si devastavano reciprocamente le seminagioni, si portavano via gli armenti e si bruciavano le case, con esito complessivamente incerto, poiché la loro potenza era pressappoco uguale. Un terzo che, grazie alla situazione appartata dei suoi possedimenti, poteva tenersi lontano da queste guerre, ma che aveva motivo di temere il giorno in cui uno di questi rissosi vicini fosse riuscito a prevalere in modo decisivo, intervenne infine fra i contendenti, con benevolenza e solennità: e in segreto pose sulla sua proposta di pace un grave peso, facendo capire a ciascuno dei due che per l'avvenire avrebbe fatto causa comune con l'altro contro quello che si fosse opposto alla pace. Si venne insieme davanti a lui, si posero esitando nella sua mano le mani che erano state fino allora gli strumenti e molto spesso la causa dell'odio – e davvero si cercò di fare seriamente la pace. Ciascuno vide con stupore come improvvisamente la sua prosperità e il suo benessere crescessero, come ora si avesse nel vicino, invece di un malfattore perfido o apertamente sprezzante, un mercante, disposto a comprare e a vendere, come perfino, in casi impreveduti di necessità, ci si potesse trarre reciprocamente dalle difficoltà, invece di sfruttare e di aggravare al massimo questa necessità del vicino, come fino allora era accaduto; anzi sembrò che in entrambe le regioni la razza fosse da allora diventata più bella, giacché gli occhi si erano schiariti, le fronti si erano

spianate, tutti avevano acquistato fiducia nell'avvenire – e nulla giova alle anime e ai corpi degli uomini più di questa fiducia. Ci si rivede tutti gli anni nel giorno dell'alleanza, tanto i capi quanto i loro séguiti: e precisamente di fronte al mediatore, la cui maniera d'agire veniva sempre più ammirata e venerata, quanto più era grande l'utilità che ne derivava. Essa fu detta *disinteressata* – si aveva lo sguardo rivolto troppo fissamente al proprio vantaggio da allora ricavato, per vedere nella maniera d'agire del vicino più del fatto che il suo stato, in conseguenza di essa, non era cambiato come il proprio: esso era anzi rimasto lo stesso, e così sembrava che quell'uomo non avesse avuto di mira l'utilità. Per la prima volta ci si disse che il disinteresse è una virtù; certo cose simili potevano essersi prodotte spesso in piccolo e in privato presso di loro, ma si ebbe occhio per questa virtù solo quando essa venne per la prima volta dipinta sulla parete a grandissimi caratteri, leggibili da tutta la comunità. Riconosciute come virtù, venute in riputazione, fatte salire in stima, raccomandate all'imitazione, le qualità morali lo sono solo dal momento in cui hanno deciso *visibilmente* della felicità e della sventura di intere società: allora cioè l'intensità del sentimento e l'eccitamento delle intime forze creative sono in *molti* così grandi, che a questa qualità si recano doni, presi dal meglio di ciascuno; l'uomo serio le pone ai piedi la sua serietà, l'uomo degno la sua dignità, le donne la loro dolcezza, i giovani tutta la speranza e l'avvenire che è nel loro essere; il poeta le presta parole e nomi, la inserisce nel girotondo degli esseri simili, le dà un albero genealogico e adora da ultimo, come fanno gli artisti, la creazione della sua fantasia come nuova divinità – egli *insegna* a adorarla. Così una virtù, per il fatto che l'amore e la riconoscenza di tutti ci lavorarono a turno intorno come intorno a una statua, diventa infine un *cumulo* di cose buone e venerabili, una specie di tempio e di persona divina insieme. Essa esiste per l'avvenire come virtù particolare, come essere a sé, ciò che fino allora non è stata, ed esercita i diritti e la potenza di una santificata sovrumunità. Nella tarda Grecia le città erano piene di tali astrazioni divinumanizzate (si perdoni la parola strana in grazia dello strano concetto); il popolo si era costruito a modo suo in mezzo alla sua terra un platonico «cielo delle idee», e io non credo che gli abitanti di esso fossero considerati meno vivi di qualsiasi divinità omerica antica.

*Tempi bui.* «Tempi bui» sono detti in Norvegia quei tempi in cui il sole rimane tutto il giorno sotto l'orizzonte: la temperatura allora cade di continuo lentamente. Una bella similitudine per tutti i pensatori, alla cui vista il sole dell'avvenire dell'umanità è per il momento scomparso.

*Il filosofo della sontuosità.* Un giardino, fichi, piccoli formaggi e insieme tre o quattro buoni amici: fu questa la sontuosità di Epicuro.

*Le epoche della vita.* Le vere epoche della vita sono quei brevi periodi di sosta che si trovano in mezzo, fra l'alzarsi e l'abbassarsi di un pensiero o sentimento dominante. Qui c'è ancora una volta *sazietà*: tutto il resto è sete e fame – o tedio.

*Il sogno.* I nostri sogni, quando eccezionalmente riescono e divengono perfetti – di solito il sogno è un lavoro da acciarponi – sono catene simboliche di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza, al punto che poi la mattina stupiamo di noi stessi, se ci ricordiamo dei nostri sogni. Noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò spesso di giorno così poveri.

*Natura e scienza.* Proprio come nella natura, anche nella scienza le zone più cattive e più infeconde vengono coltivate bene per prime -poiché per esse appunto bastano all'inarca i mezzi della scienza *principiante*. La lavorazione delle zone più fertili presuppone un'enorme forza di metodi accuratamente sviluppata, risultati parziali acquisiti e un'organizzata schiera di lavoratori, di lavoratori ben addestrati; tutte queste cose insieme le si trova solo tardi. L'impazienza e l'ambizione mettono mano spesso troppo presto a queste zone più fertili; ma i risultati sono allora quasi zero. Nella natura tali esperimenti si vendicherebbero affamando i coloni.

*Vivere semplicemente.* Un modo di vivere semplice è oggi difficile: c'è bisogno per esso di molta più riflessione e inventiva che persone anche molto valenti non abbiano. Il più sincero di loro dirà forse tuttavia: «Non ho il tempo di rifletterci sopra così a lungo. Il modo di vivere semplice è per me una meta troppo nobile, aspetterò finché persone più sagge di me l'abbiano trovato».

*Cime e cocuzzoletti.* La scarsa prolificità, il frequente celibato e in genere la freddezza sessuale degli spiriti più alti e còlti, come pure delle classi a cui essi appartengono, sono essenziali nell'economia dell'umanità; la ragione conosce e fa uso del fatto che, a un estremo punto di sviluppo spirituale, il pericolo di generare discendenti *nervosi* è molto grande: uomini simili sono *cime* dell'umanità – essi non devono andare oltre, terminando in cocuzzoletti.

*Nessuna natura fa salti.* Anche quando sembra che l'uomo continui a svilupparsi fortemente e a saltare da un opposto all'altro: osservando più esattamente si ritroveranno tuttavia gli *addentellati*, su cui il nuovo edificio si sviluppa dal vecchio. È questo il compito del biografo: egli deve pensare sulla vita in base al principio che nessuna natura fa salti.

*Pulito sì.* Chi si veste di stracci ben lavati, si veste sì pulitamente, ma sempre da straccione.

*Parla il solitario.* Come ricompensa di molto disgusto, scontentezza e noia – tutte cose che una solitudine senza amici, libri, doveri e passioni porta con sé – si raccolgono quei quarti d'ora di profondissimo raccoglimento in sé e nella natura. Chi si trincerava completamente contro la noia, si trincerava anche contro se stesso: non riceverà mai la bevanda più energicamente ristoratrice che scaturisce dalla propria fonte intima.

*Falsa celebrità.* Odio quelle pretese bellezze di natura, che in fondo significano qualcosa solo grazie al sapere, particolarmente al sapere geografico, ma che di per sé rimangono misere per sensi assetati di bellezza: per esempio la vista del Monte Bianco da Ginevra – qualcosa di insignificante, se la gioia cerebrale del sapere non accorre in aiuto; i monti più vicini sono là tutti più belli ed espressivi – ma «di gran lunga non così alti», come quell'assurdo sapere, per smorzare, aggiunge. Qui l'occhio contraddice il sapere: come è possibile gioire veracemente nella contraddizione?

*Gitanti.* Salgono sulla montagna come animali, stupidamente e sudando; ci si era dimenticati di dir loro che per strada ci sono belle vedute.

*Troppo e troppo poco.* Gli uomini vivono oggi tutti troppe cose e pensano troppo poco: hanno insieme fame da lupo e colica e si fanno perciò sempre più magri, per molto che mangino. Chi oggi dice: «non mi è mai successo niente» – è un imbecille.

*Fine e meta.* Non ogni fine è la meta. La fine della melodia non è la meta di essa; tuttavia, se la melodia non è giunta alla sua fine, non è giunta neanche alla sua meta. Una similitudine.

*Neutralità della grande natura.* La neutralità della grande natura (montagna, mare, bosco e deserto) piace, ma solo per poco tempo; poi ci impazientiamo. «Ma queste cose non vogliono dunque dir proprio nulla? Non siamo *noi* qui per esse?». Sorge il sentimento di un *crimen leese majestatis humanæ*.

*Dimenticare gli scopi.* In viaggio comunemente si dimentica lo scopo di esso. Quasi ogni professione viene scelta e incominciata come mezzo per uno scopo, ma proseguita come ultimo scopo» Il dimenticare gli scopi è la stupidaggine che si fa più frequentemente.

*Orbita solare dell'idea.* Quando un'idea sta appena salendo all'orizzonte, la temperatura dell'anima è di solito molto fredda. Solo a poco a poco l'idea sviluppa il suo calore, e questo diventa massimo (vale a dire che essa opera i suoi effetti maggiori), quando la fede nell'idea si sta già di nuovo abbassando.

*In che modo si avrebbero tutti contro di sé.* Se ora uno osasse dire: «chi non è con me è contro di me»<sup>41</sup>, avrebbe subito tutti contro di lui. Questo sentimento fa onore alla nostra epoca.

209

*Vergognarsi della ricchezza.* Il nostro tempo sopporta un'unica categoria di ricchi, quella di coloro che si *vergognano* della ricchezza. Se si sente dire da qualcuno: «egli è molto ricco», se ne ha subito un sentimento simile a quello che si ha alla vista di una malattia che gonfia in modo repellente, di un'obesità o idropisia: bisogna che ci ricordiamo fortemente della nostra umanità per poterci comportare con un tal ricco in modo che egli non si accorga del nostro senso di nausea. Ma non appena egli si vanta addirittura della sua ricchezza, al nostro sentimento si mescola il quasi pietoso stupore per un così alto grado di irrazionalità umana; sicché si vorrebbe levare le mani verso il cielo ed esclamare: «povero essere sfigurato, sovraccaricato, in cento modi incatenato, al quale ogni ora porta o può portare qualcosa di spiacevole, nelle cui membra si ripercuote ogni avvenimento di venti popoli: come puoi farci credere di sentirti bene nel tuo stato? Quando appari in pubblico in qualche luogo, sappiamo che è come un passar sotto le picche, sotto sguardi che hanno per te solo freddo odio o indiscrezione o tacito scherno. Il tuo acquistare può essere più facile di quello degli altri; ma è un acquistare superfluo, che dà poco piacere, e il tuo *serbare* tutte le cose acquistate è oggi in ogni caso una cosa più faticosa di qualsiasi faticoso acquistare. Tu soffri *continuamente*, perché perdi continuamente. A che ti giova che ti si adduca sempre nuovo sangue artificiale? Non per questo ti fanno meno male le sanguisughe che ti stanno attaccate, costantemente attaccate alla nuca! Ma, per non diventare ingiusti, per te è difficile, forse impossibile, *non* essere ricco: tu *devi* serbare, *devi* continuare ad acquistare, l'inclinazione ereditaria della tua natura è il *giogo* che ti sta addosso – ma perciò non ingannarci e *vergognati* sinceramente e manifestamente del giogo che porti, dal momento che in fondo alla tua anima sei stanco e indignato di portarlo. Questa vergogna non disonora».

210

*Dissolutezza nella presunzione.* Ci sono uomini così presuntuosi, che non sanno lodare un grande, che pubblicamente ammirano, altrimenti che presentandolo come primo grado e ponte che porta a loro.

211



*Sul terreno dell'ignominia.* Chi vuol togliere un'idea agli uomini, di solito non è soddisfatto di confutarla e di estrarre il verme illogico che vi è annidato: egli, piuttosto, dopo che il verme è ucciso, getta anche l'intero frutto nel *fango*, per renderlo spregevole agli uomini e ispirar loro nausea per esso. Così crede di aver trovato il mezzo per rendere impossibile la «resurrezione nel terzo giorno», così abituale per le idee confutate. Egli si inganna, giacché proprio sul *terreno dell'gnominia*, in mezzo alle immondizie, il nocciolo dell'idea mette tosto nuovi germogli, Dunque: non dileggiare e insudiciare ciò che si vuole eliminare definitivamente, ma *metterlo* rispettosamente *in ghiaccio*, sempre di nuovo, in considerazione del fatto che le idee hanno una vita molto tenace. Qui bisogna agire secondo la massima: «Una confutazione, nessuna confutazione».

212

*Destino della moralità.* Dato che la dipendenza degli spiriti diminuisce, è certamente in diminuzione anche la moralità (il modo ereditato, tramandato e istintivo di agire *secondo sentimenti morali*); non però le virtù particolari, la moderazione, la giustizia e la calma spirituale, giacché la più grande libertà dello spirito consapevole conduce da un lato già involontariamente a esse, e le consiglia dall'altro anche come *utili*.

213

*Il fanatico della diffidenza e la sua garanzia.* – *Il vecchio:* Tu vuoi osare l'enorme e insegnare agli uomini la grandezza? Dov'è la tua garanzia? – *Pirrone:* Eccola: metterò gli uomini in guardia contro di me, confesserò in pubblico tutti i difetti della mia natura e metterò a nudo sotto gli occhi di tutti le mie avventatezze, contraddizioni e stupidaggini. Non mi state a sentire, dirò loro, finché non sarò diventato uguale al più meschino di voi e non sarò ancora più meschino di lui; rizzatevi contro la verità, finché potete, per nausea di colui che ne è il propugnatore. Io sarò il vostro seduttore e ingannatore, se scorgerete ancora in me la minima luce di rispettabilità e di dignità. – *Il vecchio:* Tu prometti troppo, non puoi portare questo peso. – *Pirrone:* Allora dirò anche questo agli uomini, che sono troppo debole e non posso mantenere ciò che prometto. Quanto più grande sarà lamia indegnità, tanto più essi diffideranno della verità, se essa passa per la mia bocca. – *Il vecchio:* Vuoi dunque insegnare la diffidenza verso la verità? – *Pirrone:* La diffidenza, come nel mondo non c'è ancora stata, la diffidenza verso tutto e tutti. È la sola via che porta alla verità. L'occhio destro non deve fidarsi del sinistro, e la luce si dovrà chiamare per

qualche tempo tenebra: è questa la strada che dovete percorrere. Non crediate che essa vi porti verso alberi da frutta e belle praterie. Troverete su di essa piccoli e duri grani – essi sono le verità: per decine d'anni dovrete inghiottire le menzogne a manciate per non morir di fame, nonostante sappiate che sono menzogne. Ma quei grani verranno seminati e interrati, e forse, forse ci sarà una volta un giorno del raccolto. A nessuno è lecito *prometterlo*, a meno che non sia un fanatico. – *Il vecchio*: Amico, amico! Anche le tue parole sono quelle di un fanatico! – *Pirrone*: Hai ragione! sarò diffidente verso tutte le parole. – *Il vecchio*: Allora dovrai tacere. – *Pirrone*: Dirò agli uomini che devo tacere e che essi devono diffidare del mio silenzio. – *Il vecchio*: Ti ritiri dunque dalla tua impresa? – *Pirrone*: Al contrario – mi hai or ora mostrato la porta per la quale devo passare. – *Il vecchio*: Io non so: ci comprendiamo ancora appieno? – *Pirrone*: Probabilmente no. – *Il vecchio*: Purché tu comprenda appieno te stesso! – *Pirrone* si gira e ride. – *Il vecchio*: Oh amico! Tacere e ridere – è ora questa tutta la tua filosofia? – *Pirrone*: Non sarebbe la più cattiva.

*Libri europei.* Nel leggere Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (specialmente i *Dialogues des morts*), Vauvenargues e Chamfort, si è più vicini all'antichità che con qualsiasi gruppo di sei autori di altri popoli. Grazie a quei sei, è risorto lo *spirito degli ultimi secoli* dell'era *antica* – essi formano insieme un importante anello nella grande catena del Rinascimento che ancora continua. I loro libri si elevano al di sopra del variare del gusto nazionale e delle coloriture filosofiche, in cui oggi di solito ogni libro brilla e deve brillare per diventare celebre: essi contengono più *pensieri reali* di tutti i libri dei filosofi tedeschi messi insieme: pensieri della specie che crea pensieri, e che – mi trovo in imbarazzo nel terminare la definizione; basta, mi sembra siano autori che non hanno scritto né per bambini, né per fanatici, né per fanciulle, né per cristiani, né per Tedeschi, né per – mi trovo di nuovo in imbarazzo nel chiudere la mia lista. Ma per fare una lode chiara: scritti in greco, essi sarebbero stati capiti anche dai Greci. Quanto avrebbe invece *potuto* capire in genere perfino un Platone degli scritti dei nostri migliori pensatori tedeschi, per esempio di Goethe e di Schopenhauer? Per tacere della ripugnanza che avrebbe provocata in lui la loro maniera di scrivere, cioè la loro oscurità, la loro esagerazione ed occasionalmente anche la loro secchezza – difetti, di cui i sunnominati soffrono meno di tutti fra i pensatori tedeschi, e tuttavia ancora troppo (Goethe, come pensatore, ha abbracciato le nuvole più volentieri che non sia giusto, e Schopenhauer non può aggirarsi impunemente

quasi di continuo fra immagini di cose, invece che fra le cose stesse)<sup>42</sup>. Per contro, quale chiarezza e leggiadria determinatezza in quei Francesi! Quest'arte avrebbero approvata anche i Greci dall'orecchio più fine, e una cosa essi l'avrebbero addirittura ammirata e adorata, l'arguzia francese dell'espressione: essi *amarono* molto qualcosa del genere, senza proprio essere al riguardo particolarmente forti.

*Moda e moderno.* Ovunque vigano ancora l'ignoranza, la sporcizia e la superstizione, ovunque i traffici siano fiacchi, l'agricoltura misera e il clero potente, ivi si trovano ancora i *costumi nazionali*. Invece domina la *moda* dove si trovano i segni del contrario. La moda si può dunque trovare accanto alle *virtù* dell'Europa odierna. Sarebbe essa realmente il loro rovescio? Innanzitutto l'abbigliamento *maschile*, che segue la moda e non è più nazionale, esprime, di colui che lo porta, che l'Europeo non vuol *farsi notare* né come *singolo*, né come *appartenente a una classe o a un popolo*; che egli ha elevato per sé a legge la repressione volontaria di queste forme di vanità; poi che egli è laborioso e non ha molto tempo per abbigliarsi e adornarsi, e anche che trova in contraddizione col suo lavoro tutto ciò che è prezioso e sontuoso in stoffa e panneggiamento; infine che, col suo abbigliamento, egli accenna alle professioni più dotte e intellettuali, come a quelle cui egli, in qualità di uomo europeo, è o vorrebbe essere più vicino; mentre per i costumi nazionali ancora esistenti il brigante, il pastore e il soldato brillano come le posizioni sociali più desiderabili e come quelle che danno il tono. Entro questo carattere generale della moda maschile, ci sono poi quelle piccole oscillazioni che sono prodotte dalla vanità dei giovani, dei bellimbusti e dei fannulloni delle grandi città, cioè *di coloro che come uomini europei non sono ancora diventati maturi*. Le donne europee lo sono *ancora molto meno*, per cui le oscillazioni sono presso di loro molto più grandi: neanche esse vogliono ciò che è nazionale e odiano di esser riconosciute dall'abbigliamento come Tedesche, Francesi, Russe, ma individualmente amano molto far colpo; così pure, già per il loro abbigliamento, a nessuno deve essere lasciato il dubbio che esse non appartengano a una classe molto considerata della società (alla «buona» e «alta» società o al «gran» mondo), cioè esse desiderano per questa parte dare tale impressione tanto più, proprio quanto meno o poco appartengono a quella classe. Ma soprattutto la donna giovane non vuol portare niente che sia portato dalla donna un po' meno giovane, poiché per il sospetto di un'età superiore essa crede di scendere di prezzo. La più anziana a sua volta vorrebbe, con un vestito più giovanile, illudere finché sia in qualche modo possibile – dalla quale

rivalità risulteranno sempre di volta in volta mode, nelle quali ciò che sarà veramente giovanile diventerà visibile in modo affatto indiscutibile e inimitabile. Quando lo spirito inventivo delle giovani artiste ha per un po' gozzovigliato nel mettere in tal modo a nudo la giovinezza, o, per dire l'intera verità: quando si è chiamato di nuovo a consiglio lo spirito inventivo delle precedenti civiltà di corte, come anche quello delle nazioni ancora esistenti, e in genere di tutti i costumi del globo terrestre, e si sono accoppiati per esempio gli Spagnoli, i Turchi e gli antichi Greci per mettere in scena la bella carne: alla fine si scopre sempre di nuovo che tuttavia non si è capito nel modo migliore il proprio vantaggio; che, per fare effetto sugli uomini, ha più successo il giocare a rimpiattino col bel corpo che la nuda o seminuda sincerità; e ora la ruota del gusto e della vanità gira di nuovo in direzione opposta: le più mature fra le donne giovani trovano che il loro regno è giunto, e la lotta delle creature più amabili e assurde torna a infuriare. Ma *quanto più* le donne crescono interiormente e non accordano il primo posto fra loro, com'è avvenuto sinora, alle età immature, tanto minori diventano queste oscillazioni del loro abbigliamento e tanto più semplici le loro acconciature; su queste non si può equamente pronunciare il giudizio in base a modelli antichi, ossia *non* in base al modo di vestirsi delle donne meridionali che abitano sul mare, bensì tenendo conto delle condizioni climatiche delle zone medie e settentrionali dell'Europa, di quelle cioè in cui il genio d'Europa, inventore dello spirito e della forma, ha oggi la sua dimora preferita. In complesso dunque il segno caratteristico della *moda* e della *modernità* proprio *non* sarà la *mutevolezza*, giacché proprio il mutamento è qualcosa di arretrato e designa gli Europei, uomini e donne, ancora *immaturi*, bensì il rifiuto della vanità nazionale, di classe e individuale. Corrispondentemente è cosa da lodare, poiché fa risparmiare forza e tempo, che singole città e regioni d'Europa pensino e inventino, in fatto di abbigliamento, per tutte le altre, in considerazione del fatto che il senso della forma non suol essere un dono di tutti; e anche non è veramente un'ambizione troppo alta, se per esempio Parigi pretende, finché durano quelle oscillazioni, di essere la sola inventrice e innovatrice in questo campo. Se un Tedesco, per odio verso queste pretese di una città francese<sup>43</sup>, vuole vestirsi diversamente, per esempio come si vestiva Albrecht Dürer, consideri che avrà allora un costume che era sì portato dai Tedeschi di allora, ma che era stato altrettanto poco inventato dai Tedeschi – non c'è stato *mai* un abbigliamento che abbia distinto il Tedesco come tedesco; del resto badi bene a come egli appare in questo costume e se per caso la mente affatto moderna, con tutte le linee e pieguzze incisevi dal diciannovesimo secolo, non faccia obiezione a un modo di vestirsi alla Dürer. Qui, dove i concetti di «moderno» ed «europeo» sono quasi parificati, s'intende per Europa un territorio molto

più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia; in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà. D'altra parte nemmeno cade sotto il concetto di «Europa» civile tutta l'Europa; sotto di esso cadono soltanto tutti quei popoli e parti di popoli che hanno nella gremità, nella romanità, nell'ebraismo e nel cristianesimo un passato comune.

*ha «virtù tedesca»*. Non si può negare che a partire dalla fine del secolo scorso una corrente di risveglio morale circolò attraverso l'Europa. Allora per la prima volta la virtù ridivenne eloquente; imparò a trovare i gesti spontanei dell'elevazione e della commozione, non si vergognò più di se stessa e ideò filosofie e poesie a propria glorificazione. Se si ricercano le fonti di questa corrente, si trova da un lato Rousseau, però il Rousseau mitico che ci si era inventati in base all'impressione ricevuta dai suoi scritti – quasi si potrebbe dire di nuovo: dai suoi scritti miticamente interpretati – e in base alle indicazioni che egli stesso diede (egli e il suo pubblico lavorarono costantemente a creare questa figura ideale). L'altra origine si trova nella resurrezione della grande romanità stoica, con la quale i Francesi hanno proseguito nel modo più degno il compito del Rinascimento. Essi passarono, coi più splendidi risultati, dal creare a imitazione delle forme antiche al creare a imitazione dei caratteri antichi; sicché avranno sempre diritto ai più alti onori, come il popolo che ha dato finora all'umanità moderna i migliori libri e i migliori uomini. Come questo doppio modello, quello del mitico Rousseau e quello del risuscitato spirito romano, abbia agito sui più deboli vicini, lo si vede particolarmente in Germania, che, in seguito al suo nuovo e affatto insolito slancio verso la serietà e la grandezza della volontà e del dominio di sé, finì col meravigliarsi della sua stessa virtù e lanciò nel mondo l'idea della «virtù tedesca», come se non ci fosse potuto essere niente di più originario e di più avito di essa. I primi grandi uomini che fecero proprio quell'incitamento francese alla grandezza e alla consapevolezza del volere morale, furono più leali e non dimenticarono la riconoscenza. Il moralismo di Kant – da dove proviene? Egli lo fa capire sempre di nuovo: da Rousseau e dalla risuscitata Roma stoica. Il moralismo di Schiller: uguale fonte, uguale glorificazione della fonte. Il moralismo in suoni di Beethoven: è l'eterno inno in lode di Rousseau, degli antichi Francesi e di Schiller. Solo il «giovinetto tedesco» dimenticò la riconoscenza, nel frattempo si era infatti prestato orecchio ai predicatori dell'odio contro i Francesi<sup>44</sup>: quel giovinetto tedesco che per qualche tempo venne alla ribalta con più consapevolezza di quanta si ritenga consentita per

altri giovinetti. Quando ricercava i suoi padri, poteva pensare con ragione alla vicinanza di Schiller, di Fichte e di Schleiermacher; ma i suoi avi, egli avrebbe dovuto cercarli a Parigi e a Ginevra, e fu molto miope credere ciò che egli credette: che la virtù non avesse più di trent'anni. Allora ci si abituò a pretendere che con la parola «tedesco» si intendesse insieme anche la virtù; e fino al giorno d'oggi non lo si è ancora pienamente disimparato. È da notare incidentalmente che detto risveglio morale ha avuto come conseguenza per la *conoscenza* dei fenomeni morali, come si può quasi indovinare, solo svantaggi e movimenti retrogradi. Che cos'è tutta la filosofia morale tedesca, da Kant in poi, con tutti i suoi germogli e le sue ramificazioni francesi, inglesi e italiane? Un attentato semiteologico contro Helvétius, un rifiuto della libertà di prospettiva lentamente e faticosamente conquistata o delle indicazioni della retta via, che egli ha da ultimo ben espresse e riunite. Fino al giorno d'oggi Helvétius è in Germania il più diffamato fra tutti i moralisti e uomini di valore.

217

*Classico e romantico.* Tanto gli spiriti di sentimenti classici quanto quelli di sentimenti romantici – due categorie che ci saranno sempre – si ammantano di una visione del futuro: ma i primi la derivano da una *forza* del loro tempo, i secondi dalla sua *debolezza*.

218

*La macchina come maestra.* La macchina insegna, attraverso se stessa, l'ingrinarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell'organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale; fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento per *un solo* fine. Il suo effetto più generale è di insegnare l'utilità della centralizzazione.

219<sup>45</sup>

*Non stabili.* Si abita volentieri nella piccola città; ma di tempo in tempo proprio essa ci spinge nella natura più solitaria e recondita: quando cioè quella ci è divenuta ormai troppo nota. Infine andiamo, per *riposarci* di nuovo di questa natura, nella grande città. Alcuni sorsi da essa – e indoviniamo il fondo del bicchiere: il circolo, con la piccola città all'inizio, ricomincia daccapo. Così vivono i moderni: che sono in tutto un po' *troppo radicali* per essere *stabili* come gli uomini di altri tempi.

*Reazione alla civiltà delle macchine.* La macchina, essa stessa un prodotto delle più alte energie mentali, mette in moto, nelle persone che la servono, quasi solo le forze inferiori e prive di pensiero. Essa libera inoltre un'infinità di forza in genere, che altrimenti giacerebbe addormentata, ciò è vero; ma non dà la spinta a salire più in alto, a far meglio, a diventare artisti. Rende *attivi e uniformi* -ma ciò produce col tempo un effetto contrario, una disperata noia dell'anima, la quale impara a causa di essa ad aver sete di un ozio pieno di mutamento.

## 221

*Il pericolo dell'illuminismo.* Tutto ciò che di semifolle, di istrionico, di bestialmente crudele, di voluttuoso, e particolarmente di sentimentale e di ebbro di sé costituisce insieme la vera *sostanza rivoluzionaria* e in Rousseau, prima della Rivoluzione, era diventato carne e sangue – tutto questo essere si pose con perfido entusiasmo anche *Villuminismo* sul fanatico capo, che grazie a questo stesso cominciò a brillare come in un'aureola trasfiguratrice: l'illuminismo, che era in fondo così estraneo a quell'essere e che, agendo spontaneamente, sarebbe proceduto tranquillo, come uno splendore di luce attraverso le nuvole, contento per lungo tempo di trasformare solo gli individui, sicché solo molto lentamente avrebbe trasformato anche i costumi e le istituzioni dei popoli. Ma ora, legato a un essere violento e brusco, l'illuminismo divenne esso stesso violento e brusco. La sua pericolosità è in tal modo divenuta quasi più grande dell'utilità liberatrice e rischiaratrice, che attraverso di esso venne al grande movimento rivoluzionario. Chi comprende ciò, saprà anche da quale mescolanza bisogna estrarlo e di quale intorbidamento bisogna purificarlo, per poi *continuare, in se stesso*, l'opera di rischiaramento e successivamente soffocare sul nascere, rendere non avvenuta la Rivoluzione.

## 222

*La passione nel Medioevo.* Il Medioevo è l'epoca delle passioni più grandi. Né l'antichità né il nostro tempo posseggono questa dilatazione dell'anima: la sua *capacità* non fu mai maggiore e mai essa fu misurata con misure più lunghe. La corposità fisica, da foresta vergine, dei popoli barbari e gli occhi troppo spirituali, troppo svegli, troppo lucenti degli allievi cristiani dei misteri, ciò che era più infantile e più giovane, e così anche ciò che era troppo maturo e decrepito, la rozzezza dell'animale da preda e il rammollimento e aguzzamento

dello spirito della tarda antichità – tutto ciò si riunì allora non di rado in una stessa persona: allora, quando uno cadeva in una passione, la rapida del sentimento dovette essere più violenta, il gorgo più vorticoso, la caduta più profonda che mai. – Noi uomini moderni possiamo essere contenti per ciò che a questo proposito si è perso.

223

*Rubare e risparmiare.* Tutti i movimenti spirituali vanno avanti se, in conseguenza di essi, i grandi possono sperare di *rubare* e i piccoli di *risparmiare*. Perciò andò avanti per esempio la Riforma tedesca.

224

*Anime liete.* Quando si accennava anche solo di lontano al bere, all'ubriachezza e a una specie di maleodorante sconcezza, allora le anime dei vecchi Tedeschi diventavano allegre – altrimenti erano aduggiate; in quello essi avevano la loro forma di comprensione intima.

225

*L'Atene gozzovigliatrice.* Anche quando il mercato del pesce di Atene ebbe avuto i suoi pensatori e poeti, la dissolutezza greca possedette ancora un aspetto più idillico e fine di quello che abbiano mai avuto la dissolutezza romana o quella tedesca. La voce di Giovenale sarebbe ivi risonata come una cupa tromba: gli avrebbero risposto delle risa amabili e quasi fanciullesche.

226

*Saggezza dei Greci.* Poiché il voler vincere e primeggiare è un tratto di natura invincibile, più antico e originario di ogni stima e gioia di uguaglianza, lo Stato greco aveva sanzionato fra gli uguali la gara ginnastica e musica, aveva cioè delimitato un'arena dove quell'impulso poteva scaricarsi senza mettere in pericolo l'ordinamento politico. Con il decadere finale della gara ginnastica e musica, lo Stato greco cadde nell'inquietudine e dissoluzione interna.

227

«*L'eterno Epicuro*». Epicuro ha vissuto in tutti i tempi, e vive ancora, sconosciuto a quelli che si dissero e si dicono epicurei, e senza fama presso i



filosofi. Del resto egli stesso dimenticò il suo nome: fu il bagaglio più pesante che avesse mai gettato via.

228

*Stile della superiorità.* Il tedesco studentesco, la parlata dello studente tedesco, ha origine fra gli studenti che non studiano e che sanno procurarsi una specie di superiorità sui loro compagni più seri con lo scoprire tutto ciò che nella cultura, nella morigeratezza, nell'erudizione, nell'ordine e nella moderazione è una mascherata, e con l'avere sì di continuo in bocca le parole tolte da quei campi altrettanto che i migliori e i più dotti, ma con una certa cattiveria nello sguardo e una smorfia di accompagnamento. In questa lingua della superiorità – l'unica che in Germania sia originale – parlano involontariamente anche gli uomini di Stato e i critici di giornale: è un costante, ironico citare, un inquieto, provocatorio strabuzzar d'occhi a destra e a sinistra, un tedesco fatto di virgolette e di smorfie.

229

*I seppelliti.* Noi ci ritiriamo in luogo nascosto; ma non per qualche scontentezza personale, come se la situazione politica e sociale del presente non ci soddisfacesse, bensì perché con il nostro ritirarci vogliamo risparmiare e accumulare energie, di cui *più tardila* cultura avrà grande bisogno, tanto più, quanto più questo presente è *questo* presente e come tale adempie il *suo* compito. Noi formiamo un capitale e cerchiamo di metterlo al sicuro, ma, come nei tempi di grande pericolo, *seppellendolo*.

230

*Tiranni dello spirito.* Nel nostro tempo si riterrebbe malato chiunque fosse l'espressione di un carattere morale così strettamente come lo sono i personaggi di Teofrasto e di Molière, e si parlerebbe per lui di «idea fissa». L'Atene del terzo secolo ci apparirebbe, se potessimo farvi una visita, come popolata di pazzi. Oggi regna in ogni testa la democrazia delle *idee* – le padrone sono *molte insieme*; una sola idea che *volesse* essere la padrona, si chiamerebbe oggi, come si è detto, «idea fissa». Questa è la *nostra* maniera di assassinare i tiranni – noi accenniamo al manicomio.

231

*Pericolosissima emigrazione.* C'è in Russia un'emigrazione dell'intelligenza:

si passa la frontiera per leggere e per scrivere buoni libri. Ma così si contribuisce a fare sempre più, della patria abbandonata dallo spirito, le fauci protese dell'Asia, che vorrebbero inghiottire la piccola Europa.

232

*I pazzi per lo Stato.* L'amore quasi religioso per il re si riversò presso i Greci sulla *polis*, quando la monarchia fu finita. E poiché un'idea sopporta più amore di una persona, e specialmente non urta l'amante così spesso come fanno le persone amate (giacché quanto più si sanno amate, tanto più in genere diventano prive di riguardo, finché non sono più degne dell'amore e veramente si produce una rottura), la venerazione per la *polis* e per lo Stato fu più grande che mai fosse stata prima la venerazione per il principe. I Greci sono i *pazzi per lo Stato* della storia antica – in quella moderna lo sono altri popoli.

233

*Contro il trascurar gli occhi.* Non si potrebbe dimostrare, nelle classi colte d'Inghilterra che leggono il «Times», un abbassamento della vista ogni dieci anni?

234

*Grandi opere e grande fede.* Quello aveva le grandi opere, ma il suo compagno aveva la grande fede in queste opere. Essi erano inseparabili: ma era chiaro che il primo dipendeva completamente dal secondo.

235

*Il socievole.* «Io non digerisco me stesso», disse uno per spiegare la sua inclinazione per la vita di società. «Lo stomaco della società è più forte del mio, esso mi tollera».

236

*Chiuder gli occhi dello spirito.* Se si è esercitati e abituati a riflettere sull'agire, bisogna però nello stesso agire (anche se si tratta solo di scrivere una lettera o di mangiare e bere) chiudere roocchio interno. Anzi, nel discorrere con uomini medi, bisogna saper *pensare* con gli occhi del pensatore chiusi – per cogliere e comprendere cioè il pensiero medio. Questo chiudere gli occhi è un atto sensibile, che si può compiere con la volontà.

*La vendetta più terribile.* Quando ci si vuole assolutamente *vendicare* di un avversario, bisogna attendere finché non si abbiano le mani piene di verità e di giustizia e quest'ultime, non le si possa giocare contro di lui con calma, sicché il far vendetta coincida col far giustizia. È la più terribile specie di vendetta, giacché sopra di sé non ha nessuna istanza alla quale ci si possa ancora appellare. Così Voltaire si vendicò di Piron, con cinque righe che giudicano tutta la sua vita, la sua opera e la sua volontà: tante parole, tante verità; così il medesimo si vendicò di Federico il Grande (in una lettera inviatagli da Ferney)<sup>47</sup>.

*Tassa del lusso.* Si comprano nei negozi le cose necessarie e comuni e le si deve pagar care, perché insieme si paga anche per ciò che è in vendita, ma che solo raramente trova compratori: le cose lussuose e quelle voluttuarie. Così il lusso impone, al semplice che ne fa a meno, una continua tassa.

*Perché i mendicanti vivono ancora.* Se tutte le elemosine venissero date solo per compassione, i mendicanti sarebbero tutti quanti morti di fame.

*Perché i mendicanti vivono ancora.* La più grande dispensatrice di elemosine è la viltà.

*Come il pensatore utilizza una conversazione.* Pur senza essere origliatori, si possono udire molte cose, se si sa guardare bene e tuttavia, a tratti, perdere d'occhio se stessi. Ma gli uomini non sanno utilizzare una conversazione; essi rivolgono di gran lunga troppa attenzione a ciò che dicono e vogliono replicare essi stessi, mentre il vero *ascoltatore* si accontenta spesso di rispondere in modo provvisorio e di *dire* qualcosa come acconto di cortesia in genere, portando invece via con la sua sorniona memoria tutto ciò che l'altro ha espresso, oltre alla maniera e al tono *in cui* lo ha espresso. Nella conversazione comune ognuno crede di essere lui a dirigere, come due navi, che navigano l'una accanto all'altra e si danno ogni tanto un piccolo urto, credono entrambe

in buona fede che l'altra segua o sia addirittura rimorchiata.

242

*L'arte di scusarsi.* Quando qualcuno si scusa davanti a noi, deve farlo molto bene; altrimenti ci sembra facilmente di essere noi stessi colpevoli e ne abbiamo un sentimento spiacevole.

243

*Rapporti impossibili.* La nave dei tuoi pensieri pesca troppo perché tu possa con essa navigare bene nelle acque di queste persone gentili, perbene e condiscenti. Ci sono qui troppi bassifondi e banchi di sabbia: dovresti girare e rigirare ed essere in continuo imbarazzo, e quelli sarebbero tosto anch'essi in imbarazzo – per il tuo imbarazzo, di cui non potrebbero indovinare la causa.

244

*La volpe delle volpi.* Una vera volpe chiama acerba non solo l'uva che non può raggiungere, ma anche quella che ha raggiunta e portata via agli altri.

245

*Nei rapporti intimi.* Per quanto strettamente certi uomini possano appartenersi, nel loro orizzonte comune ci sono ancora tutti e quattro i punti cardinali, e in molte occasioni essi se ne accorgono.

246

*Il silenzio della nausea.* Qualcuno attraversa, come pensatore e come uomo, una profonda e dolorosa trasformazione e ne fornisce poi pubblica testimonianza. E gli ascoltatori non si accorgono di nulla! Lo credono ancora in tutto e per tutto quello di prima! Quest'esperienza comune ha fatto già nausea a parecchi scrittori: essi avevano stimato troppo alta l'intellettualità degli uomini e si sono ripromessi, constatando il loro errore, il silenzio.

247

*La serietà degli affari.* Per molti uomini ricchi e distinti gli affari sono la loro maniera di *riposarsi* da un troppo lungo *ozio* abituale: essi li prendono

perciò con tanta serietà e passione, come altra gente prende le sue rare ricreazioni e passatempi.

248

*Doppiosenso dell'occhio.* Come l'acqua ai tuoi piedi viene percorsa da un improvviso, squamoso tremolio, così anche nell'occhio umano ci sono tali improvvise insicurezze e ambiguità, in cui ci si chiede: è un brivido? è un sorriso? sono tutt'e due le cose?

249

*Positivo e negativo.* Questo pensatore non ha bisogno di nessuno che lo confuti: a ciò gli basta se stesso.

250

*ha vendetta delle reti vuote.* Ci si guardi da tutte le persone che hanno Tamaro sentimento del pescatore che, dopo un giorno di duro lavoro, se ne torna a casa la sera con le reti vuote.

251

*Non far valere il proprio diritto.* L'esercitare potenza costa fatica e richiede coraggio. Perciò tanti non fanno valere il loro buono, ottimo diritto, perché questo diritto è una specie di *potenza*, ma essi sono troppo pigri o vili per esercitarlo. *Indulgenza* e *pazienza* si chiamano le virtù con cui si coprono questi difetti.

252

*I portatori di luce.* Nella società non ci sarebbe sole, se non ve lo portassero con sé i complimentosi nati, intendo le cosiddette persone amabili.

253

*Caritatevole al massimo.* Non appena l'uomo è stato molto onorato e ha mangiato un poco, è caritatevole al massimo.

254

*Verso la luce.* Gli uomini si affollano verso la luce, non per veder meglio, bensì per brillar meglio. Colui davanti al quale si brilla, viene considerato volentieri come luce.

255

*Gli ipocondriaci.* L'ipocondriaco è un uomo che possiede appunto abbastanza spirito e gusto dello spirito per prendere seriamente i suoi dolori, le sue perdite e i suoi difetti, ma il campo sul quale si nutre è troppo piccolo; egli vi pascola tanto, che alla fine deve cercare i singoli fili d'erba. In ciò diventa infine invidioso e spilorcio – e solo allora è insopportabile.

256

*Restituire.* Esiodo consiglia di ricambiare non appena possiamo in ricca misura, e se è possibile più abbondantemente, il vicino che ci ha aiutati<sup>48</sup>. Di questo il vicino prova infatti piacere, giacché la bontà da lui in precedenza dimostrata gli frutta interessi; ma anche colui che restituisce ne prova piacere in quanto, con un piccolo sovrappeso, riscatta, come donatore, la piccola umiliazione precedente di aver dovuto farsi aiutare.

257

*Più fine del necessario.* Il senso di osservazione che mettiamo in opera per capire se gli altri scorgono le nostre debolezze è molto più fine del senso di osservazione di cui ci serviamo per scorgere le debolezze altrui: ne risulta dunque che è più fine che non sarebbe necessario.

258

*Una specie luminosa di ombra.* Proprio accanto agli uomini affatto notturni si trova quasi regolarmente, come a essi attaccata, un'anima di luce. Essa è per così dire l'ombra negativa che quelli gettano.

259

*Non vendicarsi?* Ci sono tante sottili specie di vendetta, che uno che avesse motivo di vendicarsi potrebbe in fondo fare o non fare quello che volesse: tutti, dopo un certo tempo, sarebbero tuttavia d'accordo nel credere che egli si *sia* vendicato. Il non vendicarsi dipende quindi difficilmente dal beneplacito di un uomo: che egli non *voglia* farlo, non lo può neanche dire, poiché il disprezzo

della vendetta viene interpretato e *sentito* come una vendetta sublime e molto dolorosa. Dal che risulta che non bisogna far nulla di *superfluo* –

260

*Errore di coloro che onorano.* Tutti credono di dire cosa che onori e faccia piacere a un pensatore, quando gli mostrano come essi siano giunti da sé esattamente allo stesso pensiero e perfino alla stessa espressione; e tuttavia il pensatore solo di rado prova diletto a tali comunicazioni, diventa anzi spesso diffidente verso il suo pensiero e la sua espressione e risolve in segreto di rivederli poi entrambi. Quando si vuole onorare qualcuno, bisogna guardarsi dall'esprimergli il proprio accordo: esso pone su uno stesso livello. In molti casi è una questione di convenienza sociale, di ascoltare un'opinione come se non fosse la nostra, anzi come se oltrepassasse il nostro orizzonte: per esempio quando il vecchio, l'uomo di vecchia esperienza, disserra eccezionalmente lo scrigno delle sue conoscenze.

261

*Lettera.* La lettera è una visita non preannunciata, il portalettere è il mediatore di sorprese scortesie. Bisognerebbe avere ogni otto giorni un'ora per ricevere le lettere e poi prendere un bagno.

262

*Il prevenuto.* Uno diceva: io sono *prevenuto* contro me stesso fin dall'infanzia, perciò in ogni biasimo trovo un po' di verità e in ogni lode un po' di sciocchezza. La lode viene di solito stimata da me troppo poco e il biasimo troppo.

263

*La via dell'uguaglianza.* Alcune ore di salita in montagna fanno di un briccone e di un santo due creature quasi uguali. La stanchezza è la via più breve verso l'uguaglianza e la *fratellanza* – e la *libertà* viene infine aggiunta dal sonno.

264

*Diffamazione.* Se si scopre la traccia di una calunnia veramente infame, non se ne ricerchi mai l'origine fra i propri *nemici* leali e semplici; giacché

questi, se inventassero sul nostro conto qualcosa del genere, non troverebbero, come nemici, nessun credito. Ma quelli a cui noi per un certo tempo siamo stati massimamente utili, che però per un qualsiasi motivo possono essere in segreto sicuri di non ottenere più nulla da noi – costoro sono in grado di mettere in circolazione Tinfamia. Essi trovano credito, da un lato perché si suppone che non inventerebbero niente che potesse portar danno a loro stessi, dall'altro perché ci hanno conosciuti più da vicino. Per consolarsi, colui che è così malamente calunniato può dirsi: le calunnie sono malattie degli altri che scoppiano sul tuo corpo; esse dimostrano che la società è un unico corpo (morale), sicché tu puoi effettuare su di *te* la cura che deve giovare agli altri.

265

*Il regno dei cieli dei bambini.* La felicità del bambino è un mito nella stessa misura della felicità degli Iperborei, di cui narrarono i Greci. *Se* in genere la felicità abita sulla terra, pensavano questi, allora abita di certo il più lontano possibile da noi, forse là, ai confini della terra. Così anche pensano gli uomini anziani: *se* in genere l'uomo può essere felice, allora può esserlo di certo il più lontano possibile dalla *nostra* età, ai limiti e agli inizi della vita. Per molti uomini la vista dei bambini è, *attraverso* il velo di questo mito, la felicità più grande a cui possono partecipare; giungono essi stessi fino al vestibolo del regno dei cieli quando dicono «lasciate che i bimbi vengano a me, poiché loro è il regno dei cieli»<sup>49</sup>. Il mito del regno dei cieli dei bambini si fa sentire in qualche modo ovunque, nel mondo moderno, ci sia un certo sentimentalismo.

266

*Gli impazienti.* Proprio colui che diviene non vuole ciò che diviene: per esso egli è troppo impaziente. Il giovane non vuole aspettare finché, dopo lunghi studi, sofferenze e privazioni, il suo quadro degli uomini e delle cose divenga completo; così accetta con fede piena e cieca un altro quadro, che è già pronto, e che gli viene offerto, come se esso dovesse anticipargli le linee e i colori del *suo* quadro, si getta nelle braccia di un filosofo, di un poeta, e dovrà così per molto tempo mettersi a servizio e rinnegare se stesso. Ci impara molto, ma un giovane dimentica spesso a questo modo ciò che è più degno di essere imparato e conosciuto: se stesso; egli rimane per tutta la vita un partigiano. Ohimè, è necessario lottare con molta noia, molto sudore, finché si siano trovati i propri colori, il proprio pennello e la propria tela! E anche allora si è ben lungi dall'essere maestri nella propria arte di vivere – almeno però si è padroni nella propria officina.



*Non esistono educatori.* Come pensatori si dovrebbe parlare solo dell'educazione che ci si dà da sé. L'educazione giovanile ad opera degli altri, o è un esperimento, compiuto su di un essere ancora sconosciuto e in conoscibile, o un livellamento di principio, inteso a *rendere* il nuovo essere, quale che sia, conforme alle abitudini e ai costumi che dominano: in entrambi i casi cioè qualcosa che è indegno del pensatore, un'opera dei genitori e dei maestri, che uno dei sinceri temerari ha chiamato *nos ennemis naturels*. Un giorno, quando già da un pezzo, secondo l'opinione del mondo, si è educati, si *scopre se stessi*: è allora che comincia il compito del pensatore; ora è tempo di chiamarlo in aiuto – non come un educatore, bensì come uno che ha educato se stesso, che ha esperienza.

*Provar compassione per la gioventù.* È cosa che ci ispira pietà il sentire che a un giovane già cadono i denti, che a un altro si acciecano gli occhi. Se sapessimo tutto ciò che di irrevocabile e di senza speranza si nasconde in tutto il suo essere, come sarebbe grande allora lo strazio! Perché *soffriamo* noi qui propriamente? Perché la gioventù deve proseguire ciò che *noi* abbiamo intrapreso, e ogni rottura e incrinatura della sua forza si risolverà in danno per la *nostra* opera, che cadrà nelle sue mani. È lo strazio per una cattiva garanzia della nostra immortalità, o, se ci sentiamo solo degli esecutori della missione dell'umanità, lo strazio per il fatto che questa missione passerà in mani più deboli delle nostre.

*Le età della vita.* Il paragone delle quattro stagioni con le quattro età della vita è una veneranda sciocchezza. Né i primi venti, né gli ultimi venti anni della vita corrispondono a una stagione, se si presuppone che nel paragonare non ci si accontenti del bianco dei capelli e della neve e di simili giuochi sul colore. Quei primi venti anni sono una preparazione alla vita in genere, all'intero anno della vita, come una specie di lungo capodanno; e gli ultimi venti passano in rassegna, interiorizzano, coordinano e armonizzano tutto quanto è stato in precedenza vissuto, così come, in piccolo, si fa ogni giorno di San Silvestro con tutto l'anno trascorso. Ma nel mezzo ritrova effettivamente un periodo di tempo, che suggerisce il paragone con le stagioni: il periodo che va dal ventesimo al cinquantesimo anno (per calcolare qui in blocco a decenni, mentre s'intende da sé che ognuno deve affinare per conto suo in base alla

propria esperienza questi cenni approssimativi). Questo triplice periodo di dieci anni corrisponde a tre stagioni: all'estate, alla primavera e all'autunno – un inverno la vita umana non l'ha, a meno che non si vogliano dire i *tempi di malattia*, duri, freddi, solitari, poveri di speranza e sterili, che non di rado vi sono intrecciati, i tempi invernali dell'uomo. Gli anni dai venti ai trenta: ardenti, molesti, tempestosi, lussureggianti, stancanti, in cui si loda il giorno a sera, quand'è finito, e ci si asciuga la fronte: anni in cui il lavoro ci sembra duro, ma necessario – questi anni sono l'*estate* della vita. Gli anni dai trenta ai quaranta sono invece la sua *primavera*: l'aria ora troppo calda, ora troppo fredda, sempre inquieta e stimolante; linfa sgorgante, abbondanza di foglie, profumo di fiori dappertutto; molte mattine e notti incantevoli, il lavoro, a cui ci desta il canto degli uccelli, un bel lavoro gradito, una specie di godimento della propria vigoria, rafforzato da presaghe speranze. Infine gli anni dai quaranta ai cinquanta: misteriosi, come tutto ciò che sta fermo; simili a un'alta e lontana pianura di montagna, percorsa da un fresco vento; con sopra un cielo chiaro e senza nuvole, che guarda per tutto il giorno, e anche nella notte, sempre con la stessa dolcezza: il tempo del raccolto e della più cordiale serenità – è l'*autunno* della vita.

270

Lo *spirito delle donne nella società odierna*. Come oggi le donne la pensino sullo spirito degli uomini, lo si indovina dal fatto che esse nella loro arte di adornarsi pensano a tutto fuorché ad accentuare particolarmente lo spirito dei loro tratti o i dettagli spiritosi del loro viso: al contrario nascondono cose simili, e sanno invece darsi, per esempio con una disposizione dei capelli sulla fronte, l'espressione di una viva e bramosa sensualità e materialità, proprio quando posseggono poco di queste qualità. La loro convinzione che nelle donne lo spirito spaventi gli uomini giunge al punto che esse stesse rinnegano volentieri l'acutezza del più spirituale tra i sensi e si accollano intenzionalmente la reputazione di *miopia*; in tal modo confidano di rendere gli uomini più fiduciosi: è come se intorno a loro si diffondesse un dolce, invitante crepuscolo.

271

*Grande e fugace*. Ciò che muove alle lacrime colui che guarda è il fanatico sguardo di felicità con cui una bella e giovane donna guarda suo marito. Si prova in tale circostanza tutta la melanconia dell'autunno, tanto per la grandezza, quanto per la fugacità della felicità umana.

*Spirito di sacrificio.* Molte donne hanno l'*intelletto del sacrificio* e non sono più contente della loro vita, se i mariti non le vogliono sacrificare: allora non sanno più a che cosa appigliarsi con la loro mente e si trasformano improvvisamente da vittime in sacerdoti sacrificanti esse stesse.

*Ciò che è non femminile.* «Stupido come un uomo» dicono le donne: «vile come una donna» dicono gli uomini. La stupidità è nella donna il *non femminile*.

*Il temperamento maschile e femminile e la mortalità.* Che il sesso maschile abbia un temperamento peggiore del sesso femminile, risulta anche da ciò, che i bambini sono più esposti alla mortalità delle bambine, evidentemente perché essi più facilmente «escono dai gangheri»: la loro selvatichezza e incompatibilità peggiora facilmente tutti i mali fino a renderli mortali.

*L'epoca delle costruzioni ciclopiche.* La democratizzazione dell'Europa è inarrestabile: chi a essa si oppone adopera a tal fine proprio i mezzi che per prima l'idea democratica diede in mano a tutti, e rende questi mezzi stessi più maneggevoli ed efficaci; e gli avversari più sistematici della democrazia (voglio dire gli spiriti sovvertitori) sembra che ci siano solo per spingere avanti sempre più in fretta, con la paura che provocano, i diversi partiti sulla strada della democrazia. Ora si può avere effettivamente paura di fronte a coloro che oggi lavorano consapevolmente e lealmente per questo futuro: c'è nei loro volti un che di desolato e di uniforme, e la grigia polvere sembra essere penetrata fin dentro i loro cervelli. Ciononostante, è possibile che un giorno la posterità rida di questo nostro timore e pensi al lavoro democratico di una serie di generazioni all'incirca nel modo in cui noi pensiamo alla costruzione di dighe e di baluardi – come a un'attività che necessariamente sparge molta polvere sugli abiti e sui volti, e che inevitabilmente anche rende i lavoratori un po' stupidi; ma chi desidererebbe per questo che tale lavoro non fosse fatto? Sembra che la democratizzazione dell'Europa sia un anello nella catena di quegli: enormi *provvedimenti profilattici*, che costituiscono il pensiero dell'epoca moderna e con cui noi ci distinguiamo dal Medioevo. Solo questa è

l'età delle costruzioni ciclopiche! Finale sicurezza delle fondamenta, affinché ogni futuro vi possa costruire sopra senza pericolo! Impossibilità per l'avvenire che i campi della civiltà vengano di nuovo distrutti da un giorno all'altro da selvagge e insensate acque di montagna! Dighe e baluardi contro i barbari, contro le epidemie, contro l'*asservimento materiale e spirituale*! E tutto ciò inteso dapprima in modo letterale e rude, ma a poco a poco in modo sempre più alto e spirituale, sicché tutti i provvedimenti qui accennati sembrano essere la ingegnosa preparazione generale del più grande artista di giardinaggio, che può volgersi al suo vero compito solo quando quella sia perfettamente eseguita! Certo, dati gli ampi periodi di tempo che intercorrono qui fra mezzi e scopi, data la grande, stragrande fatica, che impiega forza e spirito di secoli, e che ancora è necessaria già solo per creare e procurare ogni singolo mezzo, non si deve far pesare troppo duramente a coloro che lavorano a costruire il presente, il fatto che essi decretino ad alta voce che il muro e la spalliera *sono* già lo scopo e il fine ultimo; giacché nessuno vede ancora il giardiniere e le piante da frutto *per le quali* la spalliera esiste.

*Il diritto di suffragio universale.* Il suffragio universale il popolo non se lo è dato, esso lo ha solo, ovunque sia attualmente in vigore, ricevuto e provvisoriamente accettato. In ogni caso comunque ha il diritto di restituirlo, se esso non soddisfa le sue speranze. Sembra che questo sia oggi il caso dappertutto, giacché quando, in una qualsiasi occasione in cui esso è usato, vengono alle urne a malapena due terzi, anzi forse nemmeno la maggioranza di tutti i votanti, questo è un voto *contro* l'intero sistema della votazione. Anzi bisogna qui giudicare ancora più severamente. Una legge la quale dispone che la maggioranza abbia l'ultima decisione sul bene di tutti, non può essere edificata sulla stessa base che viene fornita solo da essa stessa; ha bisogno necessariamente di una base ancora più larga, e questa è l'*unanimità dei cittadini*. Il suffragio universale non deve essere solo l'espressione di una volontà maggioritaria: lo deve volere tutto il paese. Perciò basta già l'opposizione di una piccolissima minoranza per metterlo di nuovo da parte come inattuabile; e l'*astensione* da una votazione costituisce appunto una tale opposizione, che fa cadere l'intero sistema di votazione. Il «veto assoluto» del singolo o, per non scadere in piccolezze, il veto di poche migliaia, incombe su questo sistema come conseguenza della giustizia: in ogni uso che se ne fa, bisogna prima dimostrare, secondo la forma di partecipazione, che esso *sussiste ancora a buon diritto*.

*Il cattivo ragionare.* Come si ragiona male nei campi che non sono familiari, anche quando, come uomini di scienza, si sia abituati al buon ragionare! E vergognoso! E ora è chiaro che nel gran movimento del mondo, nelle cose della politica, in ogni avvenimento improvviso e incalzante, quale si presenta quasi ogni giorno, è proprio questo *cattivo ragionare* a decidere; giacché a nessuno è pienamente familiare ciò che ci nuovo è cresciuto da un giorno all'altro; ogni politicizzare, anche per i più grandi uomini di Stato, significa improvvisare alla buona ventura.

*Premesse dell'età delle macchine.* La stampa, la macchina, la ferrovia e il telegrafo, sono premesse da cui nessuno ha ancora osato trarre la conclusione che se ne avrà fra mille anni.

*Un freno della civiltà.* Quando sentiamo dire: colà gli uomini non hanno tempo per gli affari produttivi; le esercitazioni nelle armi e le sfilate portano loro via la giornata, e la restante popolazione deve mantenerli e vestirli; il loro abbigliamento è poi vistoso, spesso variopinto e stravagante; colà sono riconosciute solo poche qualità distintive, gli individui si somigliano fra loro più che altrove o comunque vengono trattati come uguali; si richiede e si presta ubbidienza senza comprensione: si ordina, ma ci si guarda dal convincere; colà le pene sono poche, ma queste poche sono dure e vanno presto all'estremo, a ciò che è più terribile; colà il tradimento è considerato il più grande delitto, già la critica degli abusi viene osata solo dai più coraggiosi; colà una vita umana ha poco valore, e l'ambizione assume sovente una forma tale, da mettere in pericolo la vita. Chi sente tutto ciò, dirà subito: «è l'immagine di una *società barbarica che si trova in pericolo*». Forse uno aggiungerà: «è la descrizione di Sparta»; un altro si farà riflessivo e presumerà che sia in tal modo descritto il *nostro militarismo moderno*, quale esiste in mezzo alla nostra eterogenea civiltà e società, come un anacronismo vivente, come l'immagine, si è detto, di una società barbarica che si trova in pericolo, come un'opera postuma del passato, che per le ruote del presente può avere solo il valore di un freno. Talvolta però anche un freno è massimamente necessario alla civiltà: quando cioè essa va troppo rapidamente in discesa o, come forse in questo caso, *in salita*.

*Più rispetto per i competenti!* Nella concorrenza del lavoro e dei venditori il pubblico è fatto giudice del mestiere; ma esso non ha nessuna seria cognizione di causa e giudica in base 2\$*apparenza* della bontà. Per conseguenza, sotto l'impero della concorrenza, l'arte dell'apparenza (e forse il gusto) è destinata a crescere, mentre la qualità di tutti i prodotti è destinata a peggiorare. Per conseguenza a quella concorrenza, solo che la ragione non scada di valore, si porrà fine, quando che sia, e un nuovo principio riporterà vittoria su di essa. Solo il maestro del mestiere dovrebbe giudicare del mestiere, e il pubblico dovrebbe dipendere dalla fede nella persona giudicante e nella sua onestà. Dunque nessun lavoro anonimo! Ci dovrebbe essere perlomeno un esperto come garante di ogni lavoro, ed egli dovrebbe porre il suo nome come pegno, quando il nome dell'autore mancasse o non avesse risonanza. Il *basso prezzo* di un'opera è per il profano un'altra forma di apparenza e di inganno, dato che solo la *durata* decide se e fino a che punto una cosa sia a buon mercato; ma questa è difficile, e per il profano addirittura impossibile a giudicarsi. Dunque, ciò che fa effetto all'occhio e costa poco è ciò che oggi prevale – e questo sarà naturalmente il lavoro a macchina. In cambio la macchina, vale a dire la causa della massima rapidità e facilità della produzione, favorisce anche da parte sua la specie *più vendibile*: altrimenti non si può fare con essa nessun guadagno notevole; essa sarebbe usata troppo poco e starebbe ferma troppo spesso. Ma che cosa sia più vendibile, di ciò decide il pubblico, come s'è detto: deve essere ciò che è più ingannevole, ossia ciò che da un lato *sembra* buono e dall'altro anche *sembra* a buon mercato. Quindi anche nel campo del lavoro la nostra parola d'ordine dev'essere: «Più rispetto per i competenti!».

*Il pericolo dei re.* La democrazia ha in mano i mezzi per rendere vuoti, senza far uso della violenza e solo mediante una pressione legale continuamente esercitata, la monarchia e l'impero: finché ne resti uno zero, forse, se si vuole, col significato di ogni zero, che di per sé è niente, ma che messo al posto giusto decuplica il *valore* di un numero. L'impero e la monarchia rimarrebbero un magnifico ornamento sul semplice e funzionale abito della democrazia, la bella superfluità che essa si concederebbe, il resto di tutti gli ornamenti atavici storicamente venerabili, anzi il simbolo della storia stessa – e in questa unicità qualcosa di grandemente efficace, se essi, come s'è detto, non stessero per sé soli, ma fossero giustamente *situati*. – Per prevenire il pericolo di questo svuotamento, oggi i re si tengono stretti coi denti alla loro dignità di *principi della guerra*: a tal fine hanno bisogno di guerre, ossia di

situazioni eccezionali, in cui quella lenta pressione legale delle forze democratiche si interrompa.

282

*Un male necessario: il maestro di scuola.* Meno persone possibile fra gli spiriti creativi e gli spiriti affamati e ricettivi! Giacché gli *intermediari* adulterano quasi involontariamente il nutrimento che trasmettono: poi vogliono troppo *per sé* come compenso della propria mediazione, che viene quindi sottratto agli spiriti originali e creativi: vale a dire interesse, ammirazione, tempo, denaro e altro. Dunque: si consideri pure il *maestro* un male necessario, proprio come il commerciante, un male che bisogna rendere il *minore* possibile! Se forse la precarietà delle condizioni tedesche ha oggi la sua causa principale nel fatto che troppi vogliono vivere e vivere bene del commercio (cioè che cercano di ridurre il più possibile i prezzi al produttore e di alzare il più possibile i prezzi al consumatore, per trarre vantaggio dal maggiore danno possibile di entrambi), si può certo vedere il motivo principale della precarietà delle condizioni spirituali nella sovrabbondanza dei maestri: è a causa di questa che s'impara così poco e così male.

283

*Il tributo di stima.* La persona da noi conosciuta e da noi rispettata, si tratti di un medico, di un artista o di un artigiano, che fa qualcosa e lavora per noi, noi la paghiamo volentieri più altamente che possiamo, spesso addirittura al di sopra dei nostri mezzi; per contro si paga lo sconosciuto meno che si può; c'è qui una lotta, in cui ciascuno combatte e costringe a combattere con lui per il palmo di terra. Nel lavoro che una persona conosciuta fa *per noi*, c'è qualcosa di *impagabile*, il sentimento e l'invenzione riposti nel suo lavoro *per amor nostro*: noi crediamo di non poter esprimere il sentimento di ciò altro che con una specie di *sacrificio* da parte nostra. Il tributo più forte è il *tributo di stima*. Quanto più impera la concorrenza, si compra da sconosciuti e si lavora per sconosciuti, tanto più basso diventa questo tributo, mentre esso costituisce proprio il criterio per misurare il livello del *commercio* spirituale fra gli uomini.

28453

*Il mezzo per la vera pace.* Oggi nessun governo ammette di mantenere l'esercito per soddisfare eventuali voglie di conquista; esso deve invece servire

alla difesa. Viene invocato il patrocinio di quella morale che approva la legittima difesa. Ma questo significa: riservare la moralità a sé e l'immoralità al vicino, perché si deve pensare che egli sia desideroso di attaccare e di conquistare, se il nostro Stato deve necessariamente pensare ai mezzi per la legittima difesa; inoltre si taccia lo Stato vicino – che proprio come il nostro Stato nega di avere intenzioni aggressive e dà a intendere di mantenere anche da parte sua l'esercito solo per motivi di legittima difesa – quando spieghiamo le ragioni per cui abbiamo bisogno di un esercito, di ipocrita e di astuto criminale, che assai volentieri vorrebbe *sopraffare* senza alcuna lotta una povera e ignara vittima. Così stanno oggi, gli uni di fronte agli altri, tutti gli Stati: essi presuppongono cattivi sentimenti nel vicino e buoni sentimenti in sé. Ma questa presupposizione è una *inumanità*, cattiva e pessima come la guerra; anzi, in fondo essa è già incitamento e causa di guerre, perché, come s'è detto, attribuisce al vicino l'immoralità e sembra in tal modo provocare sentimenti e atti ostili. Bisogna abiurare la teoria dell'esercito come mezzo di legittima difesa altrettanto radicalmente delle smanie di conquista. E forse verrà un gran giorno in cui un popolo, distintosi per guerre e vittorie e per la più alta formazione di ordine e di intelligenza militare, e avvezzo a fare per queste cose i più gravi sacrifici, esclamerà volontariamente: «*Noi spezziamo la spada*» – e distruggerà tutto il suo apparato militare fin nelle sue fondamenta. *Farsi inermi, quando si era i più armati*, per *altezza* di sentimento – è questo il mezzo per la vera pace, che deve sempre riposare su una pace del sentimento; mentre la cosiddetta pace armata, quale oggi si riscontra in tutti i paesi, è la bellicosità del sentimento, che non si fida né di sé né del vicino, e che a metà per odio e a metà per paura non depone le armi. Meglio perire che odiare e temere, e *due volte meglio perire che farsi odiare e temere* – questa dovrà essere un giorno anche la più alta massima di ogni società statale! Ai nostri rappresentanti del popolo liberali manca, com'è noto, il tempo di riflettere sulla natura dell'uomo, altrimenti saprebbero che lavorano invano, quando lavorano per «una graduale riduzione dell'onere militare». Piuttosto, solo quando questa specie di calamità sarà massima, sarà anche prossima la sola specie di Dio che qui può aiutare. L'albero delle glorie guerresche può essere abbattuto solo in una volta, da un colpo di fulmine: ma il fulmine viene, voi lo sapete bene, dalla nuvola – e dall'alto.

*Se il possesso può essere compensato dalla giustizia.* Se l'ingiustizia della proprietà viene sentita fortemente – la lancetta del grande orologio è di nuovo in questo punto – si nominano due mezzi per rimediarvi: da un lato un'uguale



distribuzione e dall'altro l'abolizione della proprietà e E ritorno della proprietà alla comunità. Quest'ultimo mezzo è particolarmente caro ai nostri socialisti, che ce l'hanno con quell'ebreo dell'antichità per il fatto che disse: non rubare. Secondo loro il settimo comandamento dev'essere piuttosto: non possedere. I tentativi in base alla prima ricetta sono stati spesso fatti nell'antichità, sempre invero solo su scala ridotta, ma con un insuccesso che può essere istruttivo anche per noi. «Lotti di terreno uguali» è presto detto; ma quanta amarezza si produce per il separare e dividere che divengono allora necessari, per la perdita di beni antichi ed ereditari, quanta pietà viene offesa e sacrificata! Si scavano le radici della moralità, quando si scavano le pietre di confine. E ancora: quanta nuova amarezza fra i nuovi proprietari, quanta gelosia e quanto guardar torvo, dato che non ci sono mai stati due appezzamenti veramente uguali, e che se ce ne fossero, l'invidia umana per il vicino non crederebbe alla loro uguaglianza. E quanto durò questa uguaglianza già avvelenata alla radice e malsana? In capo a poche generazioni qui un lotto fu trasmesso in eredità a cinque teste, là cinque lotti a una testa sola; e nel caso in cui si prevennero, con dure leggi sulla successione, tali inconvenienti, ci furono sì ancora i terreni uguali, ma in mezzo ci furono i bisognosi e gli scontenti, che non possedevano nulla fuorché l'invidia per i loro parenti e vicini e l'anelito al sovvertimento di tutte le cose. Se invece, in base alla *seconda* ricetta, si vuol restituire la proprietà alla *comunità* e fare dell'individuo solo l'appaltatore provvisorio, si rovina la terra. Giacché l'uomo non si preoccupa e non si sacrifica per tutto ciò che possiede solo temporaneamente e si comporta da sfruttatore, da predone o da sperperatore negligente. Quando Platone dice che l'egoismo verrebbe soppresso con la soppressione della proprietà, si può rispondergli che, dopo che fosse tolto l'egoismo dell'uomo, in ogni caso non resterebbero le quattro virtù cardinali – così come bisogna dire: la peste peggiore non potrebbe nuocere tanto all'umanità quanto se un giorno si dileguasse in quest'ultima la vanità. Senza vanità ed egoismo – che sono allora le virtù umane? Col che non si vuol dire neanche lontanamente che siano solo nomi e maschere di quelli. La fondamentale melodia utopistica di Platone, che viene oggi cantata ancora dai socialisti, riposa su una difettosa conoscenza dell'uomo: mancò a lui la storia dei sentimenti morali, la conoscenza dell'origine delle buone e utili qualità dell'anima umana. Egli credette, come tutta l'antichità, al bene e al male come al bianco e al nero, cioè a una diversità radicale fra gli uomini buoni e quelli cattivi, fra le qualità buone e quelle cattive. Affinché la proprietà ispiri per l'avvenire più fiducia e divenga più morale, si tengano aperte tutte le vie del lavoro alla *piccola* proprietà e si impedisca invece l'arricchimento senza sforzo e improvviso; si tolgano dalle mani dei privati e delle società private tutti i rami del trasporto e del commercio, che sono favorevoli all'accumulazione di

*grandi* patrimoni, ossia in particolare il commercio del denaro – e si considerino tanto i grandi possidenti quanto i nullatenenti come esseri pericolosi per la comunità.

286

*Il valore del lavoro.* Se si volesse determinare il valore del lavoro in base a quanto tempo, diligenza, buona o cattiva volontà, costrizione, ingegnosità o pigrizia, onestà o apparenza vi siano stati impiegati, il valore non potrebbe essere mai *giusto*; perché si dovrebbe poter porre sul piatto della bilancia l'intera persona, ciò che è impossibile. Qui vige il «non giudicate!»<sup>54</sup>. Ma è proprio un'invocazione di giustizia, quella che oggi sentiamo da coloro che sono scontenti della valutazione del lavoro. Se si procede nel pensiero, si trova che ogni personalità è irresponsabile del suo prodotto, il lavoro: da esso cioè non si può mai far derivare un *merito*, ogni lavoro è così buono o cattivo come, in base a questa e quella necessaria costellazione di forze e di debolezze, di conoscenze e di aspirazioni, deve essere. Non sta al beneplacito del lavoratore *che* egli lavori; e neanche *come* egli lavori. Solo i punti di vista *dell'utilità*, più ristretti o più larghi, hanno creato la valutazione del lavoro. Ciò che noi ora chiamiamo giustizia, è in questo campo molto bene a posto come una utilità altamente raffinata, che non tiene conto solo del momento e non sfrutta l'occasione, ma si preoccupa della durata di tutte le condizioni e tiene perciò presente anche il bene del lavoratore, la sua contentezza materiale e spirituale – *perché* egli e i suoi discendenti lavorino bene anche per i nostri discendenti e si possa avere ancora fiducia in loro per periodi più lunghi di una singola vita umana. Lo *sfruttamento* del lavoratore fu, come ora si comprende, una sciocchezza, una coltura estensiva a spese del futuro, una messa in pericolo della società. Oggi si ha già quasi la guerra; e in ogni caso le spese per mantenere la pace, per concludere patti e per ottenere fiducia saranno ormai molto grandi, perché la stoltezza degli sfruttatori fu molto grande e durò molto a lungo.

287

*Lo studio del corpo sociale.* La cosa peggiore per colui che vuole oggi studiare economia e politica in Europa, e specialmente in Germania, è data dal fatto che le condizioni effettive, invece di esemplificare le *regole*, esemplificano *Yeccezione*, o gli *stati di transizione* e *finali*. Bisogna perciò prima imparare ad astrarre da ciò che effettivamente esiste e per esempio volgere lo sguardo lontano, all'America del Nord – dove, solo che lo si *voglia*, si possono ancora

*vedere* coi propri occhi e ricercare i movimenti iniziali e normali del corpo sociale – mentre a tal fine in Germania sono necessari difficili studi storici, o, come s'è detto, un cannocchiale.

288

*Perché la macchina umilia.* La macchina è impersonale, essa sottrae al pezzo di lavoro la sua fierezza, la sua individuale *bontà* e *difettosità*, ciò che rimane attaccato ad ogni lavoro non fatto a macchina – quindi il suo pezzetto di umanità. Una volta tutte le compere da artigiani erano una *distinzione delle persone* dei cui contrassegni ci si circondava: gli oggetti di casa e gli abiti divenivano in tal modo simboli di reciproca stima e di affinità personale, mentre oggi sembra che viviamo solo in mezzo a un'anonima e impersonale schiavitù. Non bisogna comperare troppo cara la facilitazione del lavoro.

289

*Quarantena di cent'anni.* Le istituzioni democratiche sono istituti di quarantena contro l'antica peste delle voglie tiranniche: come tali assai utili e assai noiose.

290

*Il partigiano più pericoloso.* Il partigiano più pericoloso è colui la cui defezione distruggerebbe l'intero partito: cioè il partigiano migliore.

291

*Il destino e lo stomaco.* Un panino imburrato di più o di meno in corpo al fantino decide a volte di corse e scommesse, cioè di felicità e infelicità di migliaia. Finché il destino dei popoli dipenderà ancora dai diplomatici, gli stomaci dei diplomatici saranno sempre oggetto di angoscia patriottica. *Quousque tandem* –

292

*Vittoria della democrazia.* Tutte le potenze politiche tentano oggi di sfruttare la paura del socialismo per rafforzarsi. Ma a lungo andare solo la democrazia ne riceve vantaggio, giacché *tutti* i partiti sono oggi costretti a adulare il «popolo» e a concedergli facilitazioni e libertà di ogni specie, per cui esso diviene infine onnipotente. Il popolo è lontanissimo dal socialismo come

teoria del cambiamento riguardo all'acquisto della proprietà: e se un giorno avrà in mano la ruota del timone, attraverso le grandi maggioranze dei suoi parlamenti, allora attaccherà con l'imposta progressiva i principi del capitale, del commercio e della borsa, e in realtà creerà lentamente un ceto medio, che potrà *dimenticare* il socialismo come una malattia superata. Il risultato pratico di questa dilagante democratizzazione sarà a tutta prima una federazione europea in cui ogni popolo, delimitato in base a opportunità geografiche, possiederà la posizione di un cantone e i particolari diritti di questo: sui ricordi storici dei popoli del passato si potrà allora contare poco, poiché il senso di rispetto per essi, sotto il dominio del principio democratico avido di innovare e di sperimentare, verrà a poco a poco sradicato alla base. Le correzioni di confine che in tale circostanza appariranno necessarie saranno eseguite in modo da servire all' *utilità* dei grandi cantoni e insieme a quella dell'intera federazione, non già alla memoria di qualche grigio passato. Quello di trovare le prospettive per queste correzioni sarà il compito dei *diplomatici* futuri, che dovranno essere insieme studiosi di civiltà, agricoltori e conoscitori dei traffici, e avranno dietro di sé non eserciti, ma ragionamenti e utilità. Solo allora la politica *estera* sarà inseparabilmente congiunta con quella *interna*; mentre oggi quest'ultima corre ancora dietro alla sua superba padrona, raccogliendo in miseri cestelli le spighe che rimangono dopo il raccolto della prima.

293

*Fini e mezzi della democrazia.* La democrazia vuole creare e garantire *indipendenza* per il maggior numero possibile di persone, indipendenza di opinioni, di vita e di guadagno. A tal fine essa ha bisogno di negare il suffragio politico tanto ai nullatenenti quanto ai veramente ricchi, come alle due illecite classi di individui, alla cui eliminazione essa deve continuamente lavorare, perché esse pongono sempre di nuovo in questione il suo compito. Così anche deve impedire tutto ciò che sembri mirare all'organizzazione di partiti. Giacché i tre grandi nemici dell'indipendenza in quel triplice senso sono i nullatenenti, i ricchi e i partiti. Io parlo della democrazia come di qualcosa di futuro. Ciò che già ora si chiama così si distingue dalle precedenti forme di governo solo per il fatto di viaggiare con *nuovi cavalli*: le strade sono ancora quelle vecchie, e le ruote sono anch'esse quelle vecchie. È veramente diventato minore il pericolo, con *queste* carrozze del bene dei popoli?

294

*ha ponderatezza e il successo.* La grande qualità della ponderatezza, che è

in fondo la virtù delle virtù, la loro progenitrice e regina, nella vita ordinaria non ha affatto sempre il successo dalla sua parte; e il pretendente che avesse richiesto quelle virtù solo per amore del successo, si troverebbe deluso. Fra le persone *pratiche* cioè la ponderatezza passa per sospetta e viene confusa con la doppiezza e l'ipocrita furberia; colui invece al quale manca chiaramente la ponderatezza - l'uomo che subito coglie l'occasione, e magari anche la manca, ha a proprio vantaggio il pregiudizio di essere un compagno leale e fidato. Alle persone pratiche quindi l'uomo ponderato non piace, egli è per esse, come credono, un pericolo. D'altra parte l'uomo ponderato viene facilmente preso per pauroso, impacciato, pedante - le persone poco pratiche e gaudenti proprio lo trovano scomodo, *poiché* egli non vive alla leggera come loro, senza pensare alle azioni e ai doveri: per essi egli è l'incarnazione della loro coscienza e, quando lo vedono, tutto perde colore in pieno giorno ai loro occhi. Se a lui dunque mancano il successo e la popolarità, può sempre dirsi per consolarsi: «così alti sono appunto i *tributi* che devi pagare per il possesso del bene più prezioso fra gli uomini - e ne vale la pena!».

*Et in Arcadia ego*<sup>55</sup>. Guardai in basso, su onde di colline, verso un lago verdelatte, attraverso abeti e pini gravi di vecchiaia: schegge rocciose di ogni specie intorno a me, il terreno variopinto di fiori e di erbe. Un armento si muove/a, si allungava e si spargeva davanti a me; mucche isolate e gruppi più lontani, nella più livida luce serale, accanto alle conifere; altre più vicine, più scure; tutto nella pace e nella sazietà della sera. L'orologio segnava all'inarca le cinque e mezza. Il toro dell'armento era entrato nel bianco ruscello spumeggiante e procedeva lentamente, resistendo e abbandonandosi al suo corso precipitoso: così si prendeva bene la sua specie di rabbioso piacere. Due creature di un bruno cupo, di origine bergamasca, erano i pastori: la ragazza era vestita quasi da ragazzo. A sinistra dirupi e campi di neve su vaste zone boschive, a destra due enormi punte ghiacciate, alte sopra di me, nuotavano nel velo del vapore del sole - tutto grande, silenzioso e chiaro. Tutta quella bellezza faceva rabbrivire e adorare tacitamente l'attimo della sua rivelazione; involontariamente, come se non ci fosse stato niente di più naturale, si immaginavano in questo puro e vivido mondo di luce (che non aveva nulla dell'anelito o dell'attesa, nulla che guardasse in avanti o all'indietro) eroi greci; bisognava sentire come Poussin e il suo allievo: in modo eroico e idillico insieme. E così singoli uomini hanno anche *vissuto*, così si sono durevolmente *sentiti* nel mondo e hanno sentito il mondo in sé, e fra loro uno degli uomini più grandi, l'inventore di un modo di filosofare eroico-

idillico: Epicuro.

296

*Calcolare e misurare.* Vedere molte cose, soppesarle le une con le altre, calcolarle le une rispetto alle altre e trarre da esse una rapida conclusione, una somma piuttosto sicura – è questo che fa il grande politico, il grande condottiero, il grande commerciante: cioè la rapidità in una specie di calcolo mentale. Il vedere *una sola* cosa, il trovare in essa l'unico motivo di agire, la misura di tutto il resto dell'agire, fa l'eroe e anche il fanatico – cioè un'abilità nel misurare con un solo criterio.

297

*Non voler vedere intempestivamente.* Finché si sta facendo un'esperienza, bisogna abbandonarsi all'esperienza e chiudere gli occhi, cioè non voler fare già *in essa* l'osservatore. Questo, infatti, disturberebbe la buona digestione dell'esperienza: invece di una saggezza se ne riporterebbe un'indigestione.

298

*Dalla pratica del saggio.* Per diventare saggi bisogna *voler* fare certe esperienze, cioè buttarsi nelle loro fauci. Certo questo è molto pericoloso; più di un «saggio» fu così divorato.

299

*La stanchezza dello spirito.* La nostra occasionale indifferenza e freddezza verso gli uomini, che ci viene imputata come durezza e mancanza di carattere, è sovente solo una stanchezza dello spirito; durante questa gli altri ci sono, come siamo noi a noi stessi, indifferenti o molesti.

300

«Una sola cosa è necessaria»<sup>56</sup>. Quando si è avveduti ci si preoccupa solo di una cosa: aver gioia in cuore. – Ahimè, soggiunse qualcuno, quando si è avveduti, la miglior cosa da fare è di essere saggi.

301

*Una testimonianza d'amore.* Qualcuno disse: «Su due persone non ho mai

riflettuto a fondo: è la testimonianza del mio amore per loro».

302

*Come si cerca di correggere i cattivi argomenti.* Molti gettano dietro ai propri cattivi argomenti anche un pezzo della loro personalità, come se quelli in tal modo facessero meglio la loro strada e si potessero trasformare in argomenti giusti e buoni; proprio come i giocatori di birilli, che anche dopo il lancio cercano di dare con gesti e oscillazioni la direzione alla palla.

303

*I ligi alle leggi.* È ancora poco essere uomini modello in relazione ai diritti e alla proprietà; per esempio non prendere mai da ragazzi frutta nei giardini altrui e non passare da adulti su prati non falciati – per citare piccole cose che, com'è noto, danno prova di questa forma di esemplarità meglio delle grandi. È ancora poco: in tal caso si è sempre e solo delle «persone giuridiche», con quel grado di moralità di cui è capace persino una «società», un'accozzaglia di uomini.

304

*Uomo!* Che cos'è mai la vanità dell'uomo più vano di fronte alla vanità che possiede il più modesto, per il fatto di sentirsi nella natura e nel mondo come «uomo»?

305

*Necessarissima ginnastica.* Per la mancanza di dominio di sé nelle piccole cose si frantuma la capacità per quelle grandi. È male utilizzato, ed è un pericolo per quello prossimo, ogni giorno in cui non ci si sia ricusata almeno una volta qualche piccola cosa: questa ginnastica è indispensabile se ci si vuole conservare la gioia di essere padroni di se stessi.

306<sup>57</sup>

*Perdere se stessi.* Una volta che si sia trovato se stesso, bisogna essere capace di tempo in tempo di *perdersi* – e poi di ritrovarsi: presupposto che si sia un pensatore. A questo è infatti dannoso essere legato sempre a una stessa persona.

*Quando è necessario prendere congedo.* Da ciò che vuoi conoscere e misurare devi prendere congedo, almeno per un certo tempo. Solo quando hai lasciato la città vedi a che altezza le sue torri si innalzino sopra le case.

*Nel meriggio.* L'anima di colui, al quale fu destinato un mattino della vita attivo e pieno di tempeste, viene còlta nel meriggio della vita da uno strano desiderio di pace, che può durare per lune e per anni. Intorno a lui tutto si fa silenzioso, le voci suonano sempre più lontane; il sole dardeggia a picco sulla sua testa. In una nascosta radura di bosco vede dormire il gran Pan; tutte le cose della natura si sono addormentate assieme a lui, con un'espressione di eternità nel volto – così a lui pare. Egli non vuole niente, non si preoccupa di niente, il suo cuore è fermo, solo il suo occhio vive – è una morte a occhi aperti. Molte cose vede allora l'uomo, che non aveva mai viste, e fin dove giunge lo sguardo, tutto è avvolto in una rete di luce e per così dire sepolto in essa. Egli si sente allora felice, ma è una felicità pesante, pesante. Infine si leva il vento fra gli alberi, mezzogiorno è passato, la *vita* lo strappa di nuovo a sé, la vita dagli occhi ciechi, dietro a cui si precipita il suo corteo: desiderio, inganno, oblio, godimento, distruzione, caducità. E così sopravviene la sera, più piena di tempeste e di opere dello stesso mattino. All'uomo veramente attivo i perduranti stati del conoscere appaiono quasi inquietanti e morbosi, ma non sgradevoli.

*Guardarsi dal proprio pittore.* Un grande pittore, che abbia rivelato e fermato in un ritratto l'espressione e il momento più pieni di cui un uomo è capace, crederà di vedere di quest'uomo, rivedendolo successivamente nella vita reale, quasi sempre solo una caricatura.

*I due principi della nuova vita – Primo principio:* bisogna organizzare la vita su ciò che è più sicuro e dimostrabile: non, come finora si è fatto, su ciò che è più lontano, più indeterminato e che ha l'orizzonte più nebuloso. *Secondo principio:* bisogna stabilirsi la *successione* di ciò che è prossimo e vicino, di ciò che è sicuro e meno sicuro, prima di organizzare la propria vita e darle una direzione definitiva.



*Irritabilità pericolosa.* Gli uomini dotati, che però sono indolenti, appaiono sempre alquanto irritati, quando uno dei loro amici ha terminato un buon lavoro. La loro gelosia si desta, essi si vergognano della loro pigrizia – o piuttosto temono che l'attivo li disprezzi al presente ancor *più* che di solito. In questo stato d'animo criticano la nuova opera – e la loro critica diventa vendetta, con somma meraviglia dell'autore.

*Distruggere illusioni.* Le illusioni sono certo piaceri costosi; ma il distruggere illusioni è ancora più costoso – se considerato come un piacere, ciò che esso innegabilmente è per molti.

*La monotonia del saggio.* Le mucche hanno talvolta l'espressione dello stupore, che si ferma a mezza strada mentre sta per divenire *domanda*. Per contro nell'occhio della superiore intelligenza è diffuso il *nil admirari*<sup>58</sup> come la monotonia del cielo senza nuvole.

*Non essere malati troppo a lungo.* Ci si guardi dall'essere malati troppo a lungo: giacché tosto gli spettatori si impazientiscono a causa dell'obbligo abituale di mostrar compassione, dato che il mantenere a lungo in se stessi questo stato costa loro troppa fatica – e allora passano immediatamente a rendere sospetto il vostro carattere, con la conclusione: «voi *meritate* di essere malati, e non è più necessario che noi ci affatichiamo con la compassione».

*Avvertimento per gli entusiasti.* Chi ama essere trascinato e vorrebbe farsi portare facilmente in alto, deve badare e non diventare troppo *pesante*, cioè, per esempio, a non imparare molto e specialmente a non lasciarsi *riempire* dalla scienza. Questa rende pesanti! State attenti, voi entusiasti!

*Sapersi sorprendere.* Chi vuole vedere se stesso com'è, dev'essere capace di

*sorprendere* se stesso, con la fiaccola in mano. Giacché per le cose spirituali è come per quelle corporee: chi è abituato a guardarsi allo specchio, dimentica sempre la sua bruttezza; solo per mezzo del pittore egli ne riceve di nuovo l'impressione. Ma egli si abitua anche al dipinto e dimentica la sua bruttezza per la seconda volta. Ciò secondo la legge generale, per la quale l'uomo *non sopporta* l'immutabilmente brutto, salvo che per un momento solo; egli lo dimentica o lo nega in tutti i casi. I moralisti devono contare su quel momento per poter dire le loro verità.

317

*Opinioni e pesci.* Si è padroni delle proprie opinioni come si è padroni dei pesci – in quanto cioè si sia padroni di una peschiera. Bisogna andare a pescare e aver fortuna – allora si hanno i *propri* pesci, le *proprie* opinioni. Parlo qui di opinioni varie, di pesci vivi. Altri sono contenti se posseggono un gabinetto di fossili – e, in testa, «convinzioni».

318<sup>59</sup>

*Segni di libertà e di dipendenza.* Soddisfare per quanto è possibile da sé, anche se imperfettamente, i propri bisogni necessari, è questa la direzione che porta alla *libertà dello spirito e della persona*. Il farsi soddisfare, e il più perfettamente possibile, molti bisogni, anche superflui – educa alla *dipendenza*. Il sofista Ippia, che aveva acquistato da sé, fatto da sé tutto ciò che portava dentro e fuori, corrisponde, appunto in ciò, alla direzione che porta alla più alta libertà dello spirito e della persona. Non importa che tutto sia lavorato in modo ugualmente buono e perfetto; già la fieraZZa rattoppa i punti logori.

319

*Credere in se stessi.* Nel nostro tempo si diffida di chiunque creda in se stesso; una volta bastava per far credere in sé. La ricetta per trovare *oggi* credibilità suona: «Non risparmiare te stesso! Se vuoi mettere la tua opinione in una luce degna di fede, incendia per prima cosa la tua capanna!».

320

*Più ricco e più povero nello stesso tempo.* Conosco un uomo che da bambino si era già abituato a pensar bene dell'intellettualità degli uomini, cioè della loro vera dedizione in relazione alle cose spirituali, della loro disinteressata

preferenza per ciò che fosse stato riconosciuto come vero e cose simili, e ad avere invece un concetto modesto, anzi basso, della propria mente (giudizio, memoria, presenza di spirito, fantasia). Considerava se stesso un niente, quando si paragonava agli altri. Ma nel corso degli anni fu costretto, prima una volta e poi cento volte, a mutar parere su questo punto – si penserebbe con sua grande gioia e soddisfazione. Ci fu anche in realtà qualcosa del genere; ma «vi è tuttavia», come egli una volta disse, «mescolata un'amarezza della specie più amara, che non conoscevo nella vita precedente; giacché da quando valuto più giustamente gli uomini e me stesso, la mia intelligenza mi sembra meno utile; credo sia difficile poter fare ancora con essa qualcosa di buono, poiché l'intelligenza degli altri non è capace di accettarlo. Ora mi vedo sempre davanti il terribile abisso che separa il soccorrevole dal bisognoso. E così sono tormentato dalla necessità di dover tenere per me e dover godere da solo la mia intelligenza, ammesso che sia godibile. Ma il *dare* procura più felicità *dell'avere*: e che cos'è mai l'uomo più ricco nella solitudine di un *deserto*?».

321

*Come bisogna attaccare.* I motivi per cui si crede o non si crede in qualcosa, soltanto in uomini rarissimi sono tanto forti *quanto possono esserlo*. Di solito non è affatto necessario, per scuotere la fede in qualcosa, portare avanti senz'altro la più pesante artiglieria d'attacco; con molti è già sufficiente portare l'attacco con un po' di rumore, sicché spesso bastano dei petardi. Contro le persone molto vanitose basta l'*atteggiamento* dell'attacco più poderoso: esse si vedono prese molto sul serio – e volentieri cedono.

322

*Morte.* Grazie alla sicura prospettiva della morte si potrebbe mescolare a ogni vita una preziosa e profumata goccia di leggerezza – e invece voi, stravaganti anime di farmacisti, ne avete fatto una goccia di veleno di pessimo sapore, per la quale tutta la vita diventa rivoltante.

323

*Pentimento.* Mai far posto al pentimento, ma dirsi subito: questo significherebbe proprio accompagnare la prima con una seconda sciocchezza. Se si è fatto del male, si pensi a fare del bene. Se si viene puniti per le proprie azioni, allora si sopporti la pena col sentimento di fare già con ciò qualcosa di buono: si distolgono gli altri dal cadere nella stessa stoltezza. A ogni malfattore

punito è dato di sentirsi un benefattore dell'umanità.

324<sup>60</sup>

*Diventare pensatore.* Come può uno diventare pensatore, se non passa almeno la terza parte di ogni giornata senza passioni, uomini e libri?

325

*Il miglior rimedio.* Un po' di salute ogni tanto è il miglior rimedio per l'ammalato.

326

*Non toccare.* Ci sono uomini terribili che un problema, invece di risolverlo, lo imbroglia e lo rendono più difficilmente risolvibile per tutti coloro che se ne vogliono occupare. Chi non sa far centro è pregato di non tirare affatto.

327

*La natura dimenticata.* Noi parliamo di natura e intanto ci dimentichiamo di noi stessi: noi stessi siamo natura, *quand même*. Per conseguenza la natura è qualcosa di affatto diverso da quello che sentiamo nel farne il nome.

328

*Profondità e noiosità.* Negli uomini profondi, come nei pozzi profondi, ci vuole molto tempo perché qualcosa che cade in essi raggiunga il fondo. Gli spettatori, che di solito non aspettano abbastanza a lungo, ritengono facilmente che uomini simili siano irremovibili e duri – o anche noiosi.

329

*Quando è tempo di promettersi fedeltà.* Talvolta ci si smarrisce in una direzione spirituale che è contraria alle nostre doti; per un certo tempo si combatte eroicamente contro i flutti e i venti, in fondo contro se stessi: ci si stanca, si ansima; ciò che si compie non dà nessuna vera gioia, si crede di averci rimesso troppo, in questi successi. Anzi, si *dispera* della propria fecondità, del proprio avvenire, e forse in mezzo alla vittoria. Finalmente, finalmente ci *voltiamo indietro* – ed ora il vento soffia *nella* nostra vela e ci sospinge nelle *nostre* acque. Che felicità! Come ci sentiamo *certi della vittoria!*

Solo ora sappiamo che cosa siamo e che cosa vogliamo, ora ci promettiamo fedeltà e ci è *lecito* farlo – da competenti.

330

*Profeti del tempo.* Come le nuvole ci rivelano in che direzione soffiano i venti in alto sopra di noi, così gli spiriti più leggeri e più liberi preannunciano con le loro tendenze il tempo che farà. Il vento nella valle e le opinioni del mercato di oggi non significano nulla per ciò che sarà, ma solo per ciò che fu.

331

*Accelerazione costante.* Quelle persone che cominciano lentamente e solo con difficoltà si familiarizzano con una cosa, hanno talvolta successivamente la qualità dell'accelerazione costante – sicché da ultimo nessuno sa dove la corrente possa ancora portarli.

332<sup>61</sup>

*Le tre cose buone.* Grandezza, calma e solarità – queste tre cose abbracciano tutto ciò che un pensatore desidera ed anche esige da sé: le sue speranze e i suoi doveri, le sue pretese nel campo intellettuale e morale, perfino nella vita quotidiana e anche nel paesaggio della sua dimora. A esse corrispondono in primo luogo pensieri che *elevano*, in secondo luogo pensieri che *calmano* e in terzo luogo pensieri che *rischiarano* – ma in quarto luogo pensieri che partecipano di tutt'e tre le qualità e in cui ogni cosa terrena si trasfigura: è la sfera in cui domina la grande *trinità della gioia*.

333

*Morire per la «verità».* Noi non ci faremmo bruciare per le nostre opinioni: non siamo abbastanza sicuri di esse. Ma ci faremmo forse bruciare per poter avere e per poter cambiare le nostre opinioni.

334

*Avere la propria tariffa.* Quando si vuol essere considerati proprio tanto, quanto si è, bisogna essere qualcosa che ha la *sua tariffa*. Ma solo le cose ordinarie hanno una tariffa. Pertanto quel desiderio è o conseguenza di giudiziosa modestia – o di stupida immodestia.

*Morale per costruttori di case.* Quando la casa è costruita, bisogna togliere le impalcature.

*Sofocleismo.* Chi ha versato acqua nel vino più dei Greci? Sobrietà e grazia congiunte – fu questo il privilegio di nobiltà dell’Ateniese al tempo di Sofocle e dopo di lui. Lo imiti chi può! Nel vivere e nel creare!

*L’eroico.* L’eroico consiste in ciò, che si fanno cose grandi (o, in maniera grande, *non* si fa qualcosa) senza sentirsi in gara *con* gli altri e *davanti* agli altri. L’eroe porta il deserto e la sacra invalicabile zona di frontiera sempre con sé, dovunque vada.

*Rassomiglianze della natura.* In molti paesaggi di natura scopriamo di nuovo noi stessi, con piacevole brivido; è la più bella rassomiglianza. Come dev’essere felice colui che ha quel sentimento precisamente qui, in quest’aria di ottobre costante e soleggiata, in questo birichino e felice scherzare del vento da mattina a sera, in questa purissima chiarezza e mitissimo freddo, in tutto il leggiadro e serio carattere collinoso, lacustre e selvoso di quest’altopiano, che si è accampato senza paura accanto agli orrori delle nevi eterne, qui, dove Italia e Finlandia si sono strette in alleanza e dove sembra esserci la dimora di tutti i toni argentei della natura – come dev’essere felice colui che può dire: «ci sono certamente nella natura cose più grandi e belle, ma *questa* è per me intima e familiare, consanguinea, anzi ancora di più»<sup>62</sup>.

*Affabilità del saggio.* Il saggio si comporterà senza volerlo in modo affabile con gli altri uomini, come un principe, e nonostante ogni diversità di ingegno, di classe e di costumi, facilmente li tratterà come uguali: cosa per cui, non appena essa sarà notata, gliene si vorrà.

*Oro.* Tutto ciò che è oro non brilla. Al più nobile metallo è propria la dolce irradiazione.

341

*Ruota e freno.* La ruota e il freno hanno doveri diversi, ma ne hanno anche uno uguale: quello di farsi male a vicenda.

342

*Disturbi del pensatore.* A tutto ciò che interrompe il pensatore nei suoi pensieri (lo disturba, come si dice), egli deve guardare pacificamente, come a un nuovo modello che si affacci alla porta per offrirsi all'artista. Le interruzioni sono i corvi che portano cibi al solitario.

343

*Avere molto spirito.* L'aver molto spirito conserva *giovani*: ma bisogna tollerare di essere considerati proprio per ciò *più vecchi* di quel che si è. Giacché gli uomini leggono i tratti impressi dallo spirito, come se fossero tracce della *esperienza*, cioè dell'aver vissuto molto e male, del soffrire, dell'errare e del pentirsi. Dunque, si è da essi considerati sia più vecchi che *peggiori* di quel che si è, quando si ha e si mostra molto spirito.

344

*Come bisogna vincere.* Non bisogna voler vincere, quando si ha la prospettiva di superare l'avversario solo per la *larghezza di un capello*. La buona vittoria deve far gioioso il vinto, deve avere qualche cosa di divino che risparmi *l'onta*.

345

*Illusione degli spinti superiori.* Gli spiriti superiori fanno fatica a liberarsi di un'illusione: essi si immaginano infatti di suscitare invidia presso i mediocri e di essere considerati come eccezioni. In realtà invece vengono considerati come ciò che è superfluo e di cui, se mancasse, si farebbe facilmente a meno.

346

*Esigenza di pulizia.* Quella di cambiare le proprie opinioni è per alcune

nature un'esigenza di pulizia, altrettanto che quella di cambiarsi gli abiti; per altre nature invece è un'esigenza di vanità.

347

*Degno anche di un eroe.* Ecco un eroe che non ha fatto altro che scrollare l'albero non appena i frutti sono stati maturi. E vi par questo troppo poco? Guardate prima l'albero che ha scrollato.

348

*Da che cosa si può misurare la saggezza.* L'aumento di saggezza si può misurare con esattezza in base alla diminuzione di bile.

349

*Enunciare l'errore in modo spiacevole.* Non è conforme al gusto di tutti che la verità venga detta in modo piacevole. Ma almeno che nessuno creda che Terrore diventi verità quando lo si enuncii in modo *spiacevole*.

350

*Il motto aureo.* All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale; e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali. Ma ora soffre ancora del fatto di aver portato per tanto tempo le catene, di aver mancato per tanto tempo di aria buona e di movimento libero; queste catene però sono, lo ripeterò sempre di nuovo, gli errori gravi e ricchi di senso delle idee morali, religiose e metafisiche. Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali. Ora noi siamo impegnati nel nostro lavoro di togliere le catene e ci è necessaria, in tale circostanza, la massima prudenza, *ha libertà dello spirito* può essere data solo *all'uomo nobilitato*; a lui solo toccherà in sorte *l'alleggerimento della vita*, che spargerà balsamo sulle sue ferite; egli per primo può dire di vivere per la *gioia* e per nessun altro scopo; e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: *pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose prossime*. Con questo motto per singoli uomini, egli si ricorda di un'antica, grande e toccante parola, che fu detta per *tutti*, e che si è fermata sopra l'umanità intera, come un motto e un simbolo, per cui è destinato a perire chiunque ne adorni troppo presto la propria bandiera – per cui è perito il cristianesimo. Ancora, così sembra, *non è tempo* che a *tutti* gli uomini possa



accadere come a quei pastori che videro rischiarato il cielo sopra di sé e udirono quella parola: «Pace in terra e agli uomini un prender piacere gli uni agli altri»<sup>63</sup>. Questo è ancora il *tempo degli individui*.

\* \* \*

*64L'ombra:* Di tutto ciò che hai detto, nulla mi è piaciuto *più* di quella promessa: diventerete di nuovo buoni vicini delle cose prossime. Questo tornerà a vantaggio anche di noi, povere ombre. Giacché, confessatelo, finora voi ci avete fin troppo volentieri calunniate.

*Il viandante:* Calunniate? Ma perché non vi siete mai difese? Avevate infatti le nostre orecchie in vicinanza.

*L'ombra:* Ci sembrava di esservi appunto troppo vicino, per poter parlare di noi stesse.

*Il viandante:* Delicato! Molto delicato! Oh, voi ombre siete «esseri migliori» di noi, lo vedo.

*L'ombra:* E tuttavia ci chiamaste «importune» – noi, che sappiamo fare almeno una cosa bene: tacere e aspettare – nessun Inglese lo sa fare meglio. È vero, ci si trova molto, molto spesso al seguito dell'uomo, ma non in sua servitù. Quando l'uomo fugge la luce, noi fuggiamo l'uomo: a tanto arriva la nostra libertà.

*Il viandante:* Ahimè, molto più spesso la luce fugge l'uomo, e allora lo abbandonate voi pure.

*L'ombra:* Io ti ho lasciato spesso con dolore: per me, che sono desiderosa di sapere, molte cose nell'uomo sono rimaste oscure, perché non posso essere sempre vicino a lui. In compenso della piena conoscenza dell'uomo, io vorrei essere senz'altro anche la tua schiava.

*Il viandante:* Ma sai tu, ma so io se in tal modo non diventeresti improvvisamente da schiava padrona? O se non rimarresti sì schiava, ma condurresti, disprezzando il tuo signore, una vita di umiliazione e di nausea? Contentiamoci entrambi della libertà, quale a te è rimasta – a te e a me! Giacché la vista di un essere non libero mi amareggerebbe le gioie più grandi; il meglio mi sarebbe ripugnante, se qualcuno *fosse costretto* a dividerlo con me – io non voglio sapere di schiavi intorno a me. Perciò non mi piace neanche il cane, il pigro e scodinzolante parassita, che solo come servo degli uomini è diventato «cane», e che essi sogliono per di più elogiare dicendo che è fedele al padrone e lo segue come la sua -

*L'ombra:* Come la sua ombra, così dicono, ti ho forse seguito oggi anch'io già troppo a lungo? È stato il giorno più lungo, ma ne siamo alla fine, abbi ancora un poco di pazienza! L'erba è umida, ho i brividi.

*Il viandante:* Oh, è già tempo di separarsi? E io ho dovuto alla fine ancora farti male: l'ho visto, sei diventata per ciò più scura.

*L'ombra:* Ho arrossito, nel colore in cui posso farlo. Mi è venuto in mente che ho spesso giaciuto ai tuoi piedi come un cane, e che tu allora -

*Il viandante:* E non potrei in tutta fretta fare ancora qualcosa che ti piacesse? Non hai nessun desiderio?

*L'ombra:* Nessuno, fuorché il desiderio che il «cane» filosofo<sup>65</sup>ebbe davanti al grande Alessandro: togli un poco dal mio sole, ho troppo freddo.

*Il viandante:* Che devo fare?

*L'ombra:* Cammina sotto questi pini e guarda intorno verso i monti; il sole tramonta.

*Il viandante:* Dove sei? Dove sei?

1. Cfr. *Giovanni*, I, 1.

2. Cfr. FP 40[23] giugno-luglio 1879.

3. Cfr. FP 40[22] giugno-luglio 1879.

4. Cfr. Empedocle (Diels-Kranz), fr. 121, 3-4; 158; cfr. anche M 77.

5. Cfr. Diogene Laerzio, II, 21.

6. Cfr. *Odissea*, IV, 392.

7. Cfr. Diogene Laerzio, X, 123-124.

8. Cfr. FP 41 [66] luglio 79, 42[3], 42[25] luglio-agosto 1879, 47[1] settembre-novembre 1879.

9. Cfr. FP 47[1] settembre-novembre 1879.

10. Cfr. FP 42[17] luglio-agosto 1879.

11. Cfr. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Leipzig 1874, vol. II, p. 338 sg. (BN); nella traduzione italiana, Torino 1963, p. 986.

12. Cfr. FP 41 [56] luglio 1879, 43L4] luglio-agosto 1879.

13. Cfr. H.C. Carey, *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft*, Wien 1870, pp. 103 sgg. (BN).

14. Cfr. FP 42 [54], 42 [58], 42 [60], 42 [65] luglio-agosto 1879.

15. Esiodo, *Le opere e i giorni*, n sgg.

16. Cfr. Tucidide, III, 70-85.

17. Cfr. FP 42[7], 42[8], 42[9], 42[21], 42[26] luglio-agosto 1879.

18. Cfr. lettera di Nietzsche a Cari von Gersdorff del 21 dicembre 1877.

19. Cfr. FP 42[6] luglio-agosto 1879.

20. Platone, *Apologia ai Socrate*, 30e

21. Cfr. Marziale, I, 13. Nella traduzione di Ceronetti (*Epigrammi*, Torino, 1964): «Dal ventre sconficcandosi la spada/ Arria la pura, nel passarla a Peto:/ – Non mi fa male la ferita, credi;/ Mi fa male la tua che ti farai». Cfr. anche Plinio, *Epistole*, III, 16.

22. Cfr. *Matteo*, 27, 46.

23. Cfr. *Matteo*, 18, 9.

24. Cfr. FP 18[47] settembre 1876, 28[n] primavera-estate 1878, 41 [2] luglio 1879.

25. *Colloqui con Eckermann*, 18 gennaio 1825.

26. Cfr. lettera di Nietzsche da Naumburg a Overbeck dell'ottobre 1879 e risposta di Overbeck da Basilea del 1° novembre 1879.

27. Cfr. FP 42 [45] luglio-agosto 1879.
28. Cfr. FP 39[3] giugno-luglio 1879.
29. Cfr. FP 29[1], 29[15] estate 1878.
30. Cfr. Goethe, *Faust*, II, 12065 sg.
31. *Ibidem*, «Prologo in cielo», 328.
32. Cfr. L. Moland, *Lettres choisies de Voltaire*, Paris 1876, tomo I, p. 426.
33. Cfr. FP 40[13] giugno-luglio 1879.
34. Cfr. FP 32[7] autunno 1878.
35. Cfr. FP 40[19] giugno-luglio 1879.
36. Cfr. FP 42 [20] luglio-agosto 1879.
37. Cfr. FP 41 [52], 41 [56], 41[58] luglio 1879.
38. Cfr. FP 40 [21] giugno-luglio 1879.
39. Cfr. FP 19[63] ottobre-dicembre 1876, 15[14] primavera 1876.
40. Cfr. FP 42 [12] luglio-agosto 1879.
41. Cfr. *Matteo*, 12, 30.
42. Cfr. FP 42 [18] luglio-agosto 1879.
43. Wagner considerava la moda francese un fenomeno di degenerazione. Hider avrebbe detto: «La donna tedesca non si trucca».
44. Lo *Jüngling* (giovinetto tedesco) è una figura romantica. Ma per Wagner egli «si oppone fieramente all'alterigia britannica e alla seduzione dei sensi parigina».
45. Cfr. FP 40[20] giugno-luglio 1879.
46. Cfr. FP40[4] giugno-luglio 1879.
47. È la lettera inviata da Tourney (non da Ferney) il 21 aprile 1760.
48. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 349-351.
49. Cfr. *Marco* 1<sup>TM</sup>, 14.
50. Cfr. FP 46[3]settembre-ottobre 1879.
51. L'«intelletto del sacrificio» è un'inversione del «sacrificio dell'intelletto» richiesto dalla Chiesa ai fedeli dopo la proclamazione dell'infallibilità del pontefice nel Concilio Vaticano del 1870.
52. Cfr. FP 41 [9] luglio 1879.
53. Cfr. FP 42[37], 42[38], 42[50] luglio-agosto 1879.
54. Cfr. *Matteo*, 7, 1.
55. Parole di Virgilio che Nicolas Poussin usò come titolo di un suo quadro e Goethe come motto del *Viaggio in Italia*.
56. Cfr. *Luca*, 10, 42.
57. Cfr. FWS 33.
58. Orazio, *Epistole*, 1, 6, 1.
59. Cfr. FP 4013] giugno-luglio 1879.
60. Cfr. FP 41 [46] luglio 1879.
61. Cfr. FP 40[15] giugno-luglio 1879.
62. Nietzsche dice le stesse cose sull'Alta Engadina in una lettera a Overbeck del giugno 1879.
63. Secondo la traduzione di Lutero. La Volgata ha «Pace in terra agli uomini di buona volontà». Cfr. *Luca*, 22, 14. Cfr. anche lettera di Nietzsche a A. Baumgartner del 24 dicembre 1878.
64. Cfr. FP 41[31] luglio 1879.
65. Cioè il filosofo cinico Diogene.

AURORA

*Sigle usate nelle note*

**(BN)** della biblioteca di Nietzsche

**FP** frammento/i postumo/i

**W** *Siandante e la sua ombra*

**M** *urora*

**GM** *Mealogia della morale*

**MA** *ano, troppo umano, I*

## INTRODUZIONE

Che cosa significhi il titolo *Aurora*, è detto nella *Prefazione*, § 1: significa il mattino e il riscatto che attendono l'uomo talpa dopo il suo lungo perforare, scavare e scalzare<sup>1</sup>. Esso, insieme con la citazione in epigrafe, è dunque il veicolo della positività di Nietzsche, che caratterizza quest'opera come tutta la sua impresa di pensatore. Ciò non è subito evidente e anzi a molti rimane nascosto, giacché, per tutte le distruzioni e devastazioni che lo scetticismo nietzschiano opera, sembra vero il contrario. Ma – ed è forse il più bel segno che Nietzsche è l'ultimo discepolo dei classici – Nietzsche ha sempre seguito una fondamentale tendenza positiva, radicalmente sana, per quanto, con l'andar del tempo, sempre più deviata. Del resto, se si dà per scontato che *Aurora* è soprattutto un attacco alla morale, come Nietzsche stesso afferma in *Ecce homo*, nel capitolo che la riguarda, § 1 («Con questo libro comincia la mia campagna contro la morale»), detta positività risulta anche dal § 4 della *Prefazione di Aurora*. «In esso», cioè in questo libro, vi si dice infatti,

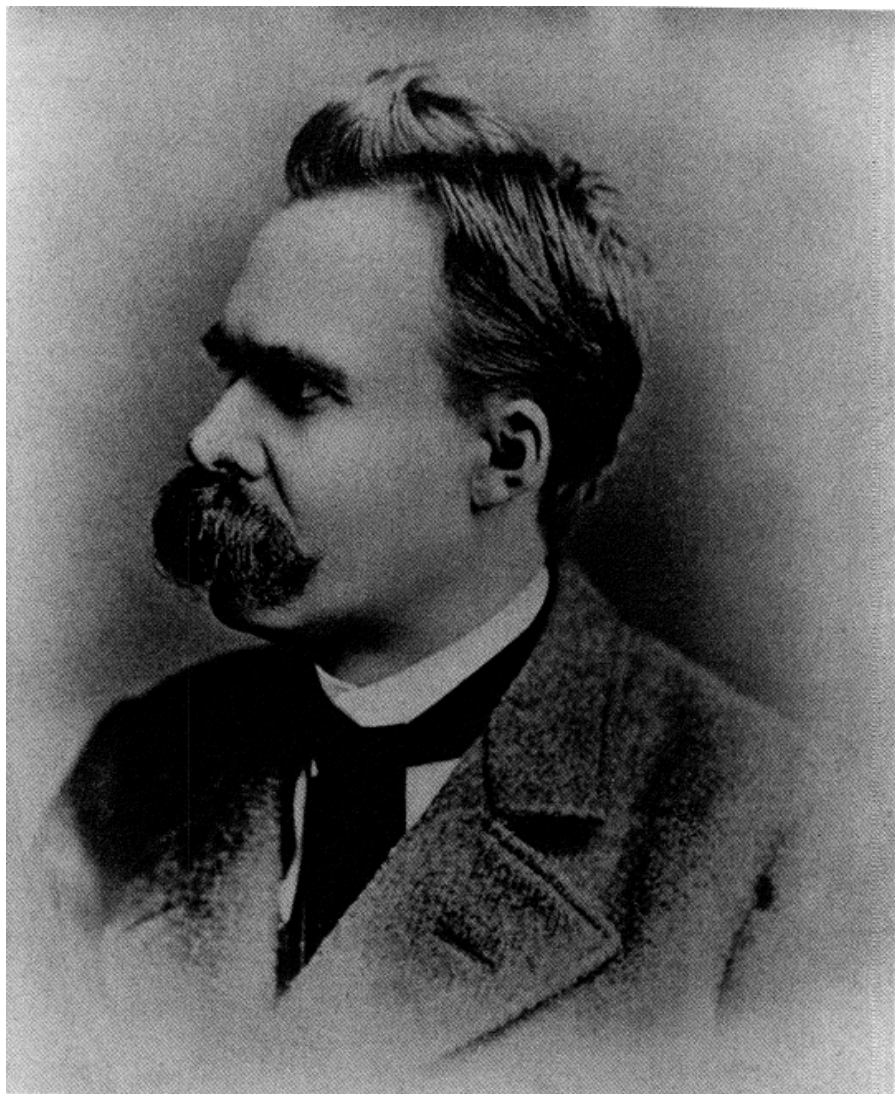
viene data la disdetta alla morale – ma perché? *Per moralità!* O come dobbiamo chiamare ciò che si svolge in esso, in *noi*? Per il nostro gusto, infatti, preferiremmo parole più modeste. Ma non c'è alcun dubbio: anche a noi parla ancora un «tu devi», anche noi obbediamo ancora a una severa legge che è sopra di noi – e questa è l'ultima morale che si fa udire ancora anche da noi, che anche noi riusciamo ancora a *vivere*.

Nel suddetto capitolo di *Ecce homo*, § 2, Nietzsche afferma che considera suo compito «preparare per l'umanità un momento di suprema riflessione su se stessa, un *grande meriggio* in cui essa si guardi indietro e in avanti, in cui fuoriesca dalla signoria del caso e dei preti e si ponga [...] la questione del 'perché' e dell'«a che scopo». E ciò perché «finora l'umanità è stata nelle mani peggiori».

A quali forme superate, marce e non più fededegne della morale (il dovere di Kant, l'utile di Spencer e la compassione di Schopenhauer) si opponga quest'ultima morale, questa morale «scettica», è elencato e spiegato nel

prosieguo del paragrafo. E questa operazione, che si estende in particolare al cristianesimo paolino e all'arte wagneriana, è la gesta fondamentale che Nietzsche porta a termine in *Aurora*. Ciò spiega le espressioni esaltate con cui egli annuncia il libro a familiari e amici. All'editore Schmeitzner, per esempio, scrive il 23 febbraio 1881: «Questo libro è quello che si chiama 'un passo decisivo' – un destino più che un libro». E a Overbeck il 18 marzo: «Questo è un libro che probabilmente rimarrà legato al mio nome». Infine a madre e sorella l'11 giugno: «Tra un paio di settimane vi arriverà un mio libro: guardatevelo *amorevolmente* dal difuori: così si presenta questa cosa che renderà *immortale* il nostro non troppo leggiadro nome. Ma vi prego di tutto cuore di *non* leggerlo e di non prestarlo a nessuno». Poi, alle medesime, il 9 luglio: «Il mio sistema nervoso, se si considera l'enorme attività a cui è sottoposto, è formidabile ed è oggetto per me di meraviglia: finissimo e fortissimo, neanche le lunghe e gravi sofferenze, una professione sbagliata e il suo uso più sbalestrato lo hanno sostanzialmente danneggiato, anzi in quest'ultimo anno si è rafforzato al punto che, grazie ad esso, ho potuto produrre uno dei libri più coraggiosi e sublimi e ponderati che siano mai scaturiti da cervello e cuore umani».

Nel già citato capitolo di *Ecce homo*, Nietzsche ne loda altresì la bontà. In esso, dice, «non si trova una sola parola negativa, un solo attacco, una sola cattiveria, – esso, anzi, riposa al sole, rotondo e felice, come un animale marino che si bea tra gli scogli». Ne loda infine la *felicitas*: «L'arte in cui eccelle non è piccola, è l'arte di fermare per qualche attimo le cose che guizzano via leggere e senza far rumore, i momenti che io chiamo lucertole divine». Qui però Nietzsche confonde realtà e sogno, giacché il libro contiene certamente anche ciò che egli dice, ma così lieve e felice esso non è se non in parte. Gli attacchi ci sono, eccome! «I suoi attacchi al cristianesimo paolino, nel I libro di *Aurora*», afferma Curt Paul Janz, «non hanno nulla da invidiare per veemenza al successivo *Anticristo*»<sup>2</sup>. A Nietzsche stesso, del resto, questi attacchi dovettero, *après coup*, apparire così furiosi che, facendosi scrupolo per il fedele discepolo e amico Peter Gast, in qualche modo costretto a condividerli, si sentì in obbligo di spiegargli che, nonostante «la continua polemica» contro il cristianesimo, questo era «tuttavia il miglior esempio di vita ideale che io abbia davvero conosciuto; fin da bambino io l'ho seguito da vicino, in tanti cantucci, e credo di non essere *mai* stato volgare verso di esso in cuor mio. In fin dei conti sono il discendente di intere generazioni di sacerdoti cristiani!»<sup>3</sup>.



Friedrich Nietzsche.

Anche per quanto riguarda le «lucertole divine», che è certo un'immagine poetica, in *Aurora* non ce ne sono molte. Uno degli aforismi più citati, per esempio, il 423, *Nel grande silenzio*, con cui si apre il quinto libro, è bensì notevole per gli elementi paesistici che contiene: il mare, le scogliere presso Genova, i rintocchi dell'Ave Maria al calar della sera, ma non per il suo contenuto di pensiero. Questo, infatti, non si può ascrivere né alla poesia né alla filosofia, sgraziato e ingarbugliato com'è. Il mutismo della natura, della possente natura, «è bello e orrido», è vero, ed è pure vero che «ci si gonfia il cuore»; ma la non credibile, stramba antropomorfizzazione della natura (uno



stilema consueto in Nietzsche), impedisce a questi elementi di lievitare verso la poesia, come, d'altra parte, la prospettata «naturalizzazione» dell'uomo, impedisce al ragionamento di avere un qualsiasi costrutto, anche solo quanto agli umori espressi. È una cosa, questa, che spinge Giorgio Colli, che come tanti cita l'aforisma e lo prende sul serio, a un commento consequenziale alquanto incongruo<sup>4</sup>. Questo aforisma è tutto un garbuglio dal quale non si ricava niente, salvo appunto le impressioni del mare, della scogliera e del calar della sera coi rintocchi delle campane. È un quadretto che interrompe la catena degli aridi ragionamenti e introduce un quinto libro, in aggiunta ai primi quattro, che si vuole particolarmente personalizzato; ma non è più di un capriccio.

Ben altra importanza ha, per esempio, il robusto aforisma 168, col paragone Tucidide-Platone, come espressione di un'idea portante di Nietzsche, quella di un realismo coraggioso e giusto, che si oppone alle illusioni e ai pii desideri, gravidi di conseguenze nefaste. Essa ha un solido fondamento, anche se non siamo obbligati a farla nostra nei termini e con le illazioni con cui la esprime Nietzsche. Ben altra importanza ha soprattutto la serie di aforismi (105, 114, 115, 116, 117, 119) in cui Nietzsche svi-luppa quello che poi, nella *Gaia scienza* (af. 354), concepita come continuazione di *Aurora*, chiamerà il suo «fenomenalismo e prospettivismo», ossia la negazione di ogni passaggio tra coscienza dell'individuo e individuo reale, in sostanza tra pensiero ed essere, tra pensiero e vita. Si tratta di riflessioni sulla coscienza, sul significato e sulla potenza e impotenza di quest'ultima, che sono vertiginose, di un'acutezza e profondità inaudite, e che spaventano addirittura per la stretta gabbia in cui rinserrano la coscienza e l'uomo, in preda a se stesso e a grossolani bisogni «sociali». Per questo tipo di indagini ai limiti dell'ignoto, giustamente Nietzsche, quand'era a Genova, si considerava il Colombo di quella *terra incognita* che è il mondo interiore.

Per lui gli uomini ignorano la loro fondamentale ignoranza di sé e delle cose della vita (af. 116); credono di sapere e di capire tutto quello che c'è da sapere e da capire; ma in realtà sono sconosciuti a se stessi; non sono calati né nella loro verità né nella loro profondità. «Per quanto lontano uno possa spingere la conoscenza di sé, niente può essere più incompleto del quadro di tutti quanti gli *istinti* che costituiscono la sua natura», dice (af. 119). Soprattutto, gli uomini credono, come già gli stessi Socrate e Platone, che alla comprensione dell'essenza dell'azione giusta segua naturalmente l'azione giusta. Non sanno che cosa sia l'essenza di un'azione e che dal sapere non scaturisce l'agire. «Dalla conoscenza all'azione in nessunissimo caso è stato ancora gettato un ponte» (af. 116). L'agire, per potersi realizzare, deve avere una sua forza autonoma. «Abbiamo fatto tanta fatica a imparare che le cose esterne non sono quali ci appaiono», recita questo aforisma, «ebbene, dunque,

col mondo interiore le cose stanno allo stesso modo! Le azioni morali sono in verità 'qualcosa d'altro', – di più non possiamo dire; e tutte le azioni sono essenzialmente sconosciute».

D'altra parte, la limitatezza del linguaggio ostacola l'esplorazione dei processi intimi e degli istinti.

Il linguaggio e i pregiudizi sui quali il linguaggio è edificato ci sono in vari modi di ostacolo all'esplorazione dei processi intimi e degli istinti, per esempio per il fatto che esistono parole soltanto per i gradi *superlativi* di questi processi e istinti –; ora però noi siamo abituati, là dove le parole ci mancano, a non osservare più esattamente le cose, perché è increscioso pensare lì ancora con precisione; anzi una volta si concludeva automaticamente che, là dove cessava il regno delle parole, cessava anche il regno dell'esistenza. Collera, odio, amore, pietà, desiderio, conoscenza, gioia, dolore, – sono altrettanti nomi per stati *estremi*; i gradi moderati, intermedi e perfino i gradi inferiori, che sono costantemente in gioco, ci sfuggono, e tuttavia proprio essi tessono la tela del nostro carattere e destino, (af. 115).

In conclusione: «*noi tutti non siamo quello che appariamo*». La coscienza è il terminale di un *continuum* che va dalla fisiologia alla percezione e illumina solo una parte dell'esistente, lasciando il resto, e proprio quello che è più profondo ed essenziale, nell'oscurità. Di questo *continuum* bisogna illuminare dunque il più possibile, pur sapendo di non poterne mai attingere l'essenza. È la fondazione *ante litteram* della fenomenologia. Per la coscienza esiste solo ciò che appare, ed essa osserva e descrive i fenomeni interiori, spingendosi il più lontano possibile, senza interpretarli e spiegarli. «Tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito», recita l'aforisma 119. Ma gli atti della coscienza crescono, secondo Nietzsche, a partire da una fame (*ibidem*). Questa «fame» è quella che i fenomenologi chiamano l'«intenzione» o «la struttura intenzionale della coscienza». Secondo questa «fame» o «intenzione», la coscienza compensa l'insufficienza del suo sapere con un apporto di fantasia che, nella sua arbitrarietà e grossolanità, agisce nella veglia con la stessa dismisura con cui agisce nei sogni. Questi, infatti, secondo Nietzsche, compensano a loro volta le mancanze di nutrimento degli istinti durante il giorno. Si profila dunque l'inquietante interrogativo: vivere qualcosa è fantasticarlo?

*Individuum est ineffabile*. La coscienza è a ridosso dell'essere ma non si fonde mai con esso; coscienza ed essere rimangono separati per sempre, anche se la coscienza tenta di avvicinarsi il più possibile. Questo è appunto lo sforzo quasi sovrumano che fa Nietzsche: di trarre alla luce sempre più fenomeni dall'ignoto, di scoprire l'immenso che c'è nei dettagli dell'*individuum*, che sono tutto il reale (ogni sintesi si scioglie sempre di nuovo

nei dettagli). Questa esplorazione tuttavia non è quella degli uomini comuni. Questi fuggono dall'immenso e si rifugiano in ciò che è noto e familiare. Si fabbricano un «fantasma dell'ego» che li protegga dalla loro stessa immensità. O piuttosto se lo procurano, prendendolo là dove esso si trova, vale a dire nella testa degli altri. Quello che gli altri pensano di un uomo si trasferisce nella testa di quest'uomo (af. 105), sicché la realtà viene coperta dai fantasmi causati dal bisogno di fuggire da sé nella collettività. È un'anticipazione del concetto di gregge. Nella collettività domina la potenza, e come conseguenza la paura: «tre quarti di tutto il male che si fa nel mondo viene fatto per paura, e questa è soprattutto un processo fisiologico!» (af. 538). «Potenza», «paura» e anche «crudeltà», come uno dei fondamenti delle relazioni umane, sono tre parole che faranno carriera nell'opera di Nietzsche. Il senso della propria unicità irrazionale e inesprimibile, l'individuo lo trasferisce nei concetti astratti e universali, quelli di popolo, nazione, classe, spirito, storia, Dio. Un altro concetto emergente è quello dell'individuo, che va a sostituire quello che era stato il concetto del genio, di derivazione scho-penhaueriana. Qui l'individuo è caratterizzato però, dal punto di vista sociale, negativamente, come colui appunto che segue se stesso e non fa ciò che la collettività si aspetta che faccia. Dunque è in genere considerato immorale.

Tutta questa teoria fenomenologica, di cui soprattutto i molti libri di frammenti postumi di Nietzsche possono considerarsi una grandiosa applicazione, troverà il suo culmine nell'aforisma 354 della *Gaia scienza*. Qui, muovendo dall'osservazione di Leibniz circa la non essenzialità della coscienza per la vita, Nietzsche conferma, con l'ausilio delle scienze, che «tutta la vita sarebbe possibile anche senza che essa, per così dire, si guardasse allo specchio». Noi potremmo cioè «pensare, sentire, volere, ricordare, potremmo parimenti 'agire' [...], e nondimeno tutto ciò potrebbe non 'entrare nella nostra coscienza'». Ma allora, egli si domanda, «A che in genere la coscienza, se in sostanza è superflua?». E si risponde che, a suo parere, la coscienza non fa parte del reale, si è sviluppata sotto la pressione del bisogno di comunicare, ai fini appunto della comunicazione. È solo «una rete di collegamento tra uomo e uomo». Quindi «lo sviluppo del linguaggio e lo sviluppo della coscienza [...] procedono con la mano nella mano». In tal modo la coscienza risulta non appartenere all'esistenza individuale, ma semplicemente alla natura comunitaria e gregaria dell'uomo. Secondo Nietzsche, «noi non abbiamo nessun organo per il conoscere, per la Verità»; sappiamo [...] esattamente tanto quanto può essere *utile* all'interesse del gregge umano, della specie», o almeno quanto è ritenuto tale, magari con funesta stupidità.

Tutte queste considerazioni sono, come abbiamo detto, affascinanti. Ma sono anche inquietanti. Perché, a prenderle alla lettera e senz'altro, portano a

risultati allarmanti, che appaiono poco credibili, per non dire squilibrati, stravolti. Essi sono la negazione della conoscenza, per cui la verità diventa quella «specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere»<sup>5</sup>; la negazione della morale, dato che il fondamento della morale non è morale; la negazione di un vero agire consapevole e responsabile, dato che l'azione non scaturisce dal sapere, è un processo naturale autonomo rispetto non solo alla coscienza, ma anche alla stessa volontà dell'individuo (questo viene agito), dunque è un mistero. Esse sgretolano dunque il mondo umano in quanto tale; portano alla «traduzione dell'uomo nella natura» (Nietzsche parlerà in seguito di un testo *homonatura*), cioè a un ribaltamento in sé geniale, nel senso di elevarsi a una visione grandiosa, dall'alto della quale l'uomo e il suo mondo appaiono enormemente rimpicciociti; ma d'altra parte a un terribile impoverimento, all'animalizzazione dell'uomo.

C'è in queste teorie un atomismo che procede con meccanica radicalità e consequenzialità. Stira i concetti e gli oggetti falsando i giudizi. È la cattiva sistematicità di Nietzsche. Il mondo umano ha un suo senso, una sua *misura*, un suo equilibrio, una sua compiuta e rotonda complessità e autonomia, rispetto al resto della natura, che non si può smembrare senza distruggerne l'essenza, che mette gli uomini al riparo dalle maledizioni sopra menzionate. Impedisce di ribaltare, *sic et simpliciter*, il mondo umano nell'oltreumano, come fa e sempre più farà Nietzsche, ripetiamo con genialità, ma facendo perdere all'umano ogni colore e sapore, ogni caratteristica e interezza. L'umano diventa un frammento insignificante in un'immensità insignificante, anzi caotica, per riacquistare senso e colore quando, in senso inverso, è l'oltreumano ad essere ribaltato nell'umano, in un gioco di rovesciamenti a-dialettici. Ma quanto allora il senso è indebolito, quanto il colore sbiadito! Non lo si riconosce più! Del mondo umano, Nietzsche prende in considerazione e sviluppa solo alcuni elementi, come se il resto, l'ampio e complesso contesto, non esistesse, cioè procede per sottrazione e astrazione. E alla fine i conti non tornano. Per esempio si perdono le differenze, che sono così importanti, tra la forza di carattere e di volontà, le inclinazioni, l'impegno, la nobiltà e bassezza dei vari individui. Passa tutto nell'oltreumano indifferenziato. E geni come Alessandro, Cesare, Maometto e Napoleone fanno tutto quello che fanno, secondo l'aforisma 549, soprattutto per cercare di sfuggire a se stessi.

Per ripetere un esempio che abbiamo già fatto altrove: se, per conoscere una regione, mettiamo l'Europa, si prende la carta fisica, vi si vede natura e nient'altro che natura: pianure, fiumi, montagne, mare, isole ecc. L'Europa stessa diventa «una penisola avanzata dell'Asia» (*Al di là del bene e del male*, af. 52), come, con impennata folgorante, la chiama Nietzsche. Ma essa diventa allora un deserto, cancella appunto l'individualità europea. Se invece si

prende la carta politica, vi si vedono confini, Stati, nazioni, popoli, che hanno ciascuno la loro storia, i loro costumi e le loro caratteristiche e diversità. Si dirà che questa carta è artificiale; ma in essa l'artificiale è collegato col naturale, ne è una continuazione, dunque è anche a suo modo naturale. Solo con tutto ciò che fa parte della carta politica (se si vuole parlare di carte geografiche) la realtà è completa: natura più umanità, certo; ma l'umanità, non è ancora natura, un'altra forma di natura? Certo. Ma è una natura che si pone come centro e pone il resto come periferia, dunque è diversa, e in tal senso non va snaturata. Abbandonandosi acriticamente agli incanti della conoscenza, Nietzsche mostra qui di non aver scansato il pericolo, di cui parla nella *Prefazione a Umano, troppo umano*, 4, «che lo spirito si perda nelle, e per così dire si innamori delle sue stesse vie e resti fisso, inebriato, in un punto qualsiasi». Imbocca una strada che lo porterà a un vitalismo sguaiato e parossistico, di cui altri faranno un uso pesantissimo. Era un grande seguace di Goethe; avrebbe dovuto riflettere su uno degli ultimi insegnamenti di Goethe per i giovani poeti:

Giovane, apprendi, quando  
l'ingegno e il sentir tuo si viene alzando,  
che la Musa sa bene *accompagnare*,  
ma non vale a *guidare*.  
(*Peri giovani poeti*, traduz. di B. Croce).

Si capisce che Benedetto Croce trovasse in Nietzsche «un continuo miscuglio di vero e di falso, di buona e mala individualità, come del resto è da aspettare da quello scrittore la cui *Eigentümlichkeit* fu piuttosto di poeta che di pensatore»<sup>6</sup>. Ecco, l'ultima salvezza per la filosofia di Nietzsche può essere proprio questa, di considerarla una filosofia poetica o poetizzante, di cui ha certamente alcuni caratteri, come per esempio quello dello scavo irrelato della natura, che è appunto tipico del poeta. Bisogna però considerare che allora, inevitabilmente, quanto più è poetica tanto meno è filosofia. Del resto, è ammissibile che una filosofia sia filosofia di un uomo solo, adatta a lui solo al modo di un vestito o di una dieta, come si sostiene nell'aforisma 553, aforisma bello, appunto, perché poetico (come la farfalla che vive un solo giorno siamo noi tutti)?

Anche in aforismi non particolarmente significativi, ad ogni modo, si celano in *Aurora* passi straordinari (lucertole divine?). Così, per esempio, nel 538, il passo sul genio che ora vivifica, ora abbandona a se stesso il suo portatore. Esso esprime in poche righe quello che è e sempre sarà il dramma del genio. Il quale consuma la sua migliore energia nell'ambito della grandezza, quand'è ispirato, ma che resta svuotato e abbandonato a se stesso,

quando forze ed ispirazione vengono meno (gli dèi ora ci riempiono ed ora ci svuotano, lamentavano gli eroi omerici). Ma questo passo mostra in grande ciò che avviene in realtà in tutti: l'alternarsi nell'individuo della faccia rivolta alla specie, centripeta (come quella della luna alla terra), con la faccia rivolta solo al proprio privato, centrifuga (come l'altra faccia della luna). E questa è un'indicazione preziosa, perché vale anche per l'apertura e chiusura morale degli uomini, che si identifica appunto con l'apertura e chiusura alla specie. Un altro passo notevole è quello, nell'aforisma 60, in cui si descrivono le figure dell'alto e altissimo clero cattolico, scolpite dal cristianesimo, come le figure più fini e spirituali della società che sono finora esistite. Un altro ancora è la difesa degli Ebrei nell'aforisma 205, e un altro infine quello all'inizio dell'aforisma 179 (*Il meno Stato possibile!*), che attesta nel modo più chiaro la vocazione antipolitica di Nietzsche, con cui non contrastano le immense ricadute politiche della sua dottrina (esse sono dovute anzi proprio all'impoliticità, cioè alla purezza della sua dottrina).

Non mancano tuttavia, accanto a tanti altri aforismi interessanti, come per esempio il 223, il 350, il 370 e il 542, i brevissimi 438 (tutto l'antropomorfismo in un rigo e mezzo), 396 (la vera gioia del filosofo), 397, 363, gli aforismi mancati o non significativi, sforzati o gratuiti, ridondanti o virtuosistici o sofisticati. Ne elenchiamo a prova tutta una serie: 144, 291, 299, 313, 319, 334, 489, 507, 510, 512, 513, 515, 516, 520, 523, 524, 526, 540, 561. Non sono tutti, ma sono già tanti, come si vede, da far sorgere il problema di come si spieghi questa disuguaglianza di valore in un libro che ha tante cose buone. Essa, sempre se non erriamo noi naturalmente, sfuggì anzitutto a Nietzsche stesso, che non seppe che essere felice di quest'opera e cantarne le lodi che abbiamo viste, e poi a tutti gli altri. Ancora oggi *Aurora* è considerata uno dei capolavori di Nietzsche e per di più un'opera molto poetica, come la considerava Nietzsche stesso. E qui però, forti dell'esaltazione della psicologia fatta da quel grande psicologo che era Nietzsche (cfr. *Al di là del bene e del male*, af. 23), non esiteremo a psicologizzare a nostra volta lui.

Nei lunghi postumi della rottura con Wagner, Nietzsche sentì fortemente il bisogno di isolarsi e concentrarsi, per cercare e trovare se stesso, per godere del suo spirito e della sua solitudine come Zarathustra sulla montagna, che «per dieci anni non se ne stancò». *Aurora* è un libro dovuto in massima parte a questo raccoglimento e a questa solitudine. Nietzsche se n'è compiaciuto e l'ha proclamato ai quattro venti, come una conquista e una virtù. Certo non senza fondamento. Tuttavia, era questo suo atteggiamento in tutto e per tutto una conquista e una virtù? Noi ne dubitiamo. Anzi troviamo in esso un'esagerazione e uno squilibrio, che non sono rimasti senza effetti sull'opera, e non solo su questa. Intanto c'è l'aforisma 491, che mostra la scelta della

solitudine non come una cosa serena e pacifica, ma come un'impellenza e una necessità alquanto pesanti. E il 485, in cui si vedono gli amici più belli quando sono lontani che quando sono presenti. Cioè per Nietzsche è più facile pensarne bene quando non ci sono, e questo non ci sembra un buon segno. Ma sentiamo Janz:

Durante il lavoro ad *Aurora*, Nietzsche nelle sue lettere aveva spesso usato espressioni come «scavando nella sua miniera morale» o parlato di attività «sotterranea». Queste immagini rendono la sua disposizione d'animo. Si era completamente chiuso al mondo esterno e si era dato a scandagliare tutte le circonvoluzioni, i passaggi e i nessi rimasti finora occulti della propria vita spirituale<sup>7</sup>.

Alla fine avrebbe potuto dire, come Eraclito, «Ho indagato me stesso». Ma questa indagine, dice Giorgio Colli, Nietzsche l'ha raccontata in una rapsodia. Comunque, già prima, parlando del soggiorno genovese di Nietzsche (8 novembre 1880-1° maggio 1881), Janz aveva detto: «Nietzsche si è premunito contro le eccessive (?) sollecitazioni dall'esterno, si è rintanato come un orso nella sua caverna – per adottare l'immagine che egli usa continuamente»<sup>8</sup>. E qui «egli lavora continuamente, e come un cesellatore, alla nuova opera»<sup>9</sup>.

Sentiamo anche Rüdiger Safranski:

In Nietzsche, il pensiero è un atto della massima intensità emotiva. Così come altri sentono, egli conobbe. In ciò vi sono una passione e un'eccitazione che non lasciano mai diventare il teatro del pensiero un mero riflesso della vita o magari una routine professionale. «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare» (*La gaia scienza*, 276). Qui non si discute di doveri morali, No, per Nietzsche il pensiero è un godimento senza pari, non vuole rinunciarvi per nessuna circostanza ed è grato alla vita perché gli accorda questo godimento. [...] Tra Nietzsche e i suoi pensieri ha luogo una passionale storia d'amore con tutte le complicazioni che del resto ogni storia d'amore conosce. Vi accadono incomprensioni, discordie, gelosia, desiderio, nausea, rabbia, timori ed estasi. La passione per il pensiero fa organizzare a Nietzsche la vita in modo tale da ricevere da essa qualcosa a cui pensare<sup>10</sup>.

E Charles Andler:

Il libro era allora diviso in quattro grandi masse. Nel rivederlo, Nietzsche non potette fare a meno di aggiungervi un quinto libro, dove dobbiamo leggere tra le righe le sue confidenze più intime. Mai aveva avuto l'impressione così forte di aver scritto «con tutto il suo corpo e tutta la sua vita»: Io ignoro, dice, quelli che possono essere i problemi puramente spirituali... Tutte le mie verità sono per me delle verità sanguinanti<sup>11</sup>.

Dunque la sua «storia d'amore» lo travagliava oltre che farlo felice. Lo travagliava facendolo molto faticare e facendolo molto soffrire. «La mania della solitudine e dell'isolamento, che è la sua continua infatuazione – di tipo masochistico, perché nulla egli sopporta peggio dell'effettiva solitudine,

Nietzsche ne soffrì sempre spaventosamente, non bisogna dimenticarlo! – non è certo un segno di equilibrio spirituale», dice Janz<sup>12</sup>. Anche della sua felicità, tuttavia, non si può dubitare. Spesso egli oppone addirittura una felicità sfolgorante a chi pensa che egli debba star male, trovarsi male, per le condizioni non brillanti in cui vive. È la felicità del pensatore che può vivere per la conoscenza. E ricordiamoci di quanto aveva penato finché le incombenze dell'insegnamento (la filologia) glielo avevano impedito. Dunque egli dice la verità. Nello *Zarathustra* paragonerà la gioia di conoscere alla voluttà di generare:

Anche nel conoscere io sento solo il piacere di generare e di divenire della mia volontà; e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché è in essa volontà di generare. (*Zarathustra* II, «Sulle isole beate»).

Questo piacere, però, non è di tutti; è solo dei forti:

Conoscere: questo è *piacere* per l'uomo dalla volontà leonina! Ma chi si è stancato, costui può esser solo «voluto», con lui giocano tutte le onde (*Zarathustra*, «Delle tavole vecchie e nuove», 16).

In nessun libro, come in *Aurora*, Nietzsche professa più pienamente la sua passione per la conoscenza, esaltando fanaticamente quest'ultima come la meta suprema della vita. Ne sono una quasi incredibile testimonianza gli aforismi 45, 429, 450 e 550. A questo punto bisogna però riconoscere che egli, concentrando anima e corpo su questa passione, cade in una unilateralità che gli toglie equilibrio. Ne risentono sia la sua vita sia il suo pensiero. Nello *Zarathustra* II, «Della redenzione», egli dice:

E quando uscii dalla mia solitudine e passai la prima volta su questo ponte: non credetti ai miei occhi e guardai e poi guardai ancora, e infine dissi: «Questo è un orecchio! Un orecchio grande come un uomo!» Guardai ancora meglio: ed effettivamente sotto l'orecchio si muoveva ancora qualcosa, che era piccolo, misero e gracile da far pietà. E in verità, l'enorme orecchio poggiava su un piccolo stelo sottile – ma lo stelo era un uomo!

Probabilmente qui si allude a Wagner e alla sua unilateralità di musicista, e in tal caso però non è né giusto né rispettoso quanto si dice circa l'ometto piccolo, misero e gracile, perché Wagner, oltre a essere un grande musicista, era un uomo sì piccolo e forse gracile, ma, più o meno buono o cattivo che fosse, aveva grande intelligenza e carattere ed ebbe – c'è bisogno di dirlo? – una vita piena, virile e feconda. Quindi, per rispetto a Nietzsche, non estenderemo a lui il paragone se non per la parte che concerne l'unilateralità. Cioè anche di lui si può dire: «Questo è un cervello! Un cervello grande come un uomo!». Poiché dall'uso di quest'organo gli veniva il massimo bene, egli può essere paragonato, in primo luogo, al suo ex-amico e sodale, ma anche,



scendendo di molto, a un crapulone, a un libertino e a chiunque altro abbia elevato un organo a signore della sua vita, come quegli

uomini a cui manca tutto, salvo che hanno troppo di una cosa – uomini che non sono altro che un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande – questi io li chiamo storpi alla rovescia (*ibidem*).

In *Aurora* c'è un aforisma che, in questo senso, gli si attaglia particolarmente: è il 327. Il Don Giovanni della conoscenza, di cui si parla in esso, è certamente lui, Nietzsche, e anche se il suo destino nell'aforisma è fatto favola, esso, se spogliato degli elementi favolistici, non è lontano da quello di Nietzsche. È confermato del resto dal già citato aforisma 396.

La scelta dell'unilateralità espone comunque a contraccolpi. Nietzsche ne sperimenta uno fortissimo quando, dopo aver incontrato in viaggio un ecclesiastico che gli ha parlato (bene) di Wagner, rivive nel modo più doloroso la perdita dell'amico. Il 20 agosto così scrive a Peter Gast:

... se viene a mancarmi la simpatia, soffro terribilmente; e p. es. niente può compensare per me il fatto di aver perduto negli ultimi anni la simpatia di Wagner. Quante volte sogno di lui, e sempre mi appare come era quando stavamo insieme in tutta confidenza! Tra noi non è stata mai pronunciata una parola cattiva, nemmeno nei miei sogni, e invece moltissime parole incoraggianti e allegre, e forse con nessuno ho mai riso tanto come con lui. Tutto questo ora è passato – e a che giova aver *ragione contro* di lui in tante cose? Come se con ciò si potesse cancellare dalla memoria questa simpatia perduta! – E qualcosa di simile l'avevo provato già prima, e probabilmente mi accadrà ancora. Sono i sacrifici più duri che mi hanno richiesti il mio modo di vivere e di pensare – ancora oggi, dopo un'ora di simpatica conversazione con persone assolutamente sconosciute, tutta la mia filosofia vacilla, mi sembra una tale follia voler avere ragione a prezzo dell'amore.

Non solo vacilla, ma gliene passa la voglia, come confessa allo stesso Gast il 20 ottobre: «Dopo quella lettera di agosto [...] non ho più intinto la penna nel calamaio: tanto disgustoso era il mio stato e tanta è la pazienza che tuttora richiede». Si può naturalmente dire che la storia con Wagner *doveva* finire, e noi siamo d'accordo su ciò, ma Nietzsche stesso parla al plurale, dei «sacrifici più duri» che comporta la scelta fatta non solo con Wagner ma per così dire *erga omnes*. Da essa segue la condanna «a tornare a fare l'eremita e a passeggiare come tale dieci ore al giorno, a bere acquette terribili e ad attenderne l'effetto», come, il 18 luglio, aveva scritto a Peter Gast. Poteva Nietzsche fare diversamente? Aveva ormai imboccato una strada senza ritorno. L'avrebbe percorsa fino in fondo, con tutti gli incerti che essa comportava. Di cui il più grave è però appunto questo, che l'eccesso di solitudine e concentrazione, il distacco dall'umanità comune, la «plebaglia», che per varie cose lo disgustava (non voleva «bere dalle cisterne di tutti»), coi sacrifici che

comportava ma anche e soprattutto con la voluttà della *Selbstherrlichkeit*, cioè della sovranità nel vuoto, gli insidiava costantemente i frutti che crescevano sul suo albero (cfr. af. 493), gli causava cioè uno sbilanciamento che si traduceva, come abbiamo visto, in radicalità, squilibrio, virtuosismo, sofisma, sottigliezza, artificio.

## IL CONTESTO BIOGRAFICO

All'inizio di gennaio 1880, in risposta agli auguri fattigli per il nuovo anno dal medico amico Otto Eiser, Nietzsche scrive tra l'altro:

La mia esistenza è un *peso terribile*. Me lo sarei scrollato di dosso già da un pezzo se, proprio in questo stato di sofferenza e di quasi completa rinuncia, non avessi fatto le prove e gli esperimenti più istruttivi in campo intellettual-morale – questa gioiosità assetata di conoscenza mi porta ad altezze dove trionfo di ogni martirio e di ogni disperazione. Nel complesso sono più felice di quanto sia mai stato nella mia vita. Eppure! Dolori continui, per molte ore al giorno una sensazione di semiparalisi moko simile a quella del mal di mare, che mi rende difficile il parlare; in alternanza accessi furiosi (l'ultimo mi ha fatto vomitare per tre giorni e tre notti, ho invocato la morte). Non poter leggere! Rarissimamente scrivere! Nessun commercio con gli uomini! Non poter ascoltare musica! Star solo e passeggiare, aria di montagna e dieta a base di latte e uova. Tutti i rimedi per via interna si sono dimostrati inutili, nulla mi giova più. Il freddo mi fa molto male.

Nelle prossime settimane voglio andare nel sud, per cominciare una vita fatta di passeggiate.

Il mio *conforto* sono i miei pensieri e le mie prospettive. Di quando in quando, cammin facendo, scarabocchio qualcosa su un foglio, non scrivo nulla a tavolino, gli amici decifrano poi gli scarabocchi.

[...]

Sono svenuto già alcune volte, rimanendo a lungo privo di conoscenza. La primavera scorsa a Basilea mi avevano dato per spacciato.

Dall'ultima visita oculistica la vista si è ancora sensibilmente indebolita.

Ultimamente Nietzsche aveva ricevuto in regalo da Peter Gast i *Mémoires* di M.me de Rémusat, un libro che apprezzò molto. A Gast egli aveva regalato, su espressa indicazione dell'amico (quando aveva saputo che Nietzsche voleva fargli un regalo), *L'estate di San Martino* di Adalbert Stifter, menzionato nell'aforisma 109 del *Viandante* come uno dei migliori esempi di prosa tedesca. In quest'ultimo periodo la madre gli aveva letto ad alta voce opere di Gogol, Lermontov, Bret Harte, E. A. Poe, Mark Twain. Di quest'ultimo, Nietzsche aveva regalato a Overbeck *Le avventure di Tom Sawyer*. Aveva anche molto

apprezzato *Personaggi del XVIII secolo*, contenente traduzioni da Sainte-Beuve e Fontenelle a cura di Ida Overbeck. Egli stesso aveva favorito la pubblicazione di questo libro presso Schmeitzner. Il 14 o 15 gennaio ricevette la visita di Paul Ree, che si trattenne a Naumburg fino al 20 gennaio. Fu per lui un notevole aiuto, sia per la salute sia per il morale, come poi scrisse a Overbeck. Il 10 febbraio, comunque, diede attuazione al suo progetto di trasferirsi al sud mettendosi in viaggio per Riva sul Garda. L'11 era a Bolzano, dove fu costretto a fermarsi per due giorni perché non stava bene. Il 13 è a Riva.

È stato notato che Nietzsche si è generalmente mosso in uno spazio climatico e culturale compreso tra le vallate alpine più meridionali (Tirolo, Engadina) e la zona prealpina meridionale, fino alla Riviera a occidente e all'Adriatico (Venezia) a oriente. Le componenti dominanti di quest'ambito sono i monti e il mare, e da una frase che si trova negli appunti di quegli anni: «Non voglio più conoscere senza pericolo: sempre il perfido mare o l'alta montagna impietosa circonda l'indagatore», si è arguito che dunque a questo scopo egli scegliesse le sue residenze. Ciò può essere stato in qualche modo anche vero, ma a noi sembra, in base a tutto quel che Nietzsche dice al riguardo, che nel muoversi le sue preoccupazioni fossero soprattutto di ordine climatico: egli cercava i posti dove potesse star bene e lavorare bene. Infatti aveva incluso tra le sue mete possibili altri luoghi che non sono compresi nel suddetto «spazio vitale precisamente delimitato», come lo chiama Janz, cioè il Messico e Tunisi, per non parlare del suo viaggio progettato a Napoli, di quello fatto in Sicilia e di quelli progettati con Rée e Lou Salomé a Vienna e a Parigi.

Il 16 febbraio avverte Gast, a Venezia, che è a Riva. Il 13 marzo, dice, andrà a Venezia. Non vuole intanto raggiungerlo a Riva? Gast arriva il 23 febbraio. Provvidenzialmente, bisogna dire, perché, come Nietzsche comunica alla sorella, «non posso scrivere, gli occhi non ne vogliono sapere», e Gast può scrivere e leggere per lui. All'inizio aveva comunicato: «La natura mi ridà serenità», poi: «Tempo generalmente buono, belle passeggiate. Vasti oliveti, e anche un verde bosco di querce, aria molto mite». Dunque uno pensa che a Riva non debba essere andata troppo male, non fosse per le «quattro brutte giornate» di cui parla il 9 marzo alla sorella. Ma queste brutte giornate si allargano poi in «tre settimane» nella lettera a Overbeck del 12 marzo («le mie condizioni di salute in queste tre settimane sono regredite, e il dolore mi tormenta continuamente»), e tre settimane sono troppe per un buon soggiorno.

A Venezia Nietzsche soggiorna dal 13 marzo al 29 giugno. Alloggia dapprima in una pensione (Casa Fumagalli) vicino al teatro La Fenice, poi, il 27 marzo, si sposta alle Fondamenta Nuove, in un'alta stanza del Palazzo Berlendis, di stile barocco, con vista su Murano, Torcello e San Michele, l'«isola dei morti» che canterà nello *Zarathustra*. Così ne parla alla madre nella lettera

del 27 marzo:

Oggi vado a stare nel nuovo alloggio; è in posizione tale che io posso fare una lunga passeggiata (20 minuti circa) all'ombra, lungo la riva, e dalla finestra la vista spazia liberamente sul mare (in città per me era troppo soffocante). La mia stanza misura 22 piedi in altezza, 22 in larghezza e 23 in lunghezza, e ha del bel marmo; vi si accede per una scala sontuosa, e tuttavia è incredibilmente spoglia. È una mia scoperta. [...] Visitato il Lido per i bagni d'estate: bene!

Lo dice anche nella stessa data a Overbeck, vantando di Venezia «il bellissimo lastricato e ombra come in un bosco, e però senza un granello di polvere. Tempo luminoso». Alla madre racconta ancora, il 2 aprile, che a Venezia sta meglio che a Riva e che pensa di rimanerci tutta l'estate. «Kòselitz legge per me ad alta voce, viene alle due e un quarto e la sera alle sette e mezzo, ogni volta per un'ora, un'ora e mezza. I soffitti alti e la quiete mi facilitano il sonno, e poi l'aria di mare mi arriva direttamente, non guastata da Venezia». Legge il *Nachsommer* di Stifter. A Venezia Nietzsche pensa molto a Byron, di cui si sente in qualche modo il successore. Secondo Andler, «Wagner fu presente a Venezia per qualche settimana durante la primavera». Si domanda: «Nietzsche lo sapeva? Egli ha mantenuto su ciò il più profondo silenzio»<sup>1</sup>. Invece Janz scrive che Wagner fu a Venezia in ottobre, quando Nietzsche non c'era più<sup>2</sup>. Per affrancarsi dalla musica di Wagner Nietzsche avrebbe l'anno dopo scoperto Bizet. Per il momento però si curava con Chopin, che si faceva suonare abbondantemente da Gast.

Gast era felice di essersi riunito con Nietzsche dopo quasi due anni di separazione: fu il primo a capirlo e a considerarlo per quel che era veramente, cioè un grande. Ma le incombenze che gli venivano da una tale vicinanza non facilitavano la sua vita. Così egli scrive alla «fidanzata» del tempo, un'Austriaca di nome Cäcilie Gusselbauer:

Nietzsche, per esempio, non è un freddo studioso, bensì uno degli uomini più cordiali [...] soltanto [...] lo è con saggezza, e ha coltivato la ragione nel modo più completo<sup>3</sup>. Al di là di ogni dichiarata ostilità che per lui nutro, anzi quasi sono tenuto a nutrire nell'interesse dei miei lavori quando do uno sguardo alla mia giornata, io so per certo che debbo essergli grato e non posso imputargli nulla, dato che non è a conoscenza delle mie angustie ed è quasi autorizzato a supporre che la mia vita sia idillica come la sua.

Dall'inizio di maggio fino alla fine di giugno Nietzsche detta a Gast gli aforismi dell'*Ombra di Venezia* che, insieme con le annotazioni iniziate già a Riva, porteranno ad *Aurora*. Fu un periodo di intense letture. In preda a quella che Janz chiama una specie di fame patologica, Nietzsche legge romanzi di Balzac, George Sand e Stendhal. Di quest'ultimo lo colpisce la frase: «I viaggi hanno insegnato la vera filosofia (quella di volgere tutto in scherzo) agli

animali più deboli di questa terra»: una frase che forse gli dà una prima spinta verso quella che diventerà *La gaia scienza*. Legge anche: *I dati dell'etica* di H. Spencer, il *Manuale di morale* di J.-J. Baumann, il *Trattato di morale mistica* di Martensen, scritti di J.S. Mill; *La nascita della civiltà* di J. Lubbock, *La filosofia della tragedia di Schopenhauer* di A. Siebenlist. Studia in particolare il cristianesimo. Rilegge la *Cristianità della nostra teologia* di Overbeck, si fa prestare da lui *l'Antropologia di Paolo* di H. Lüdemann e *Il cristianesimo di Giustino il martire* di Moritz von Engelhardt. «Nel frattempo ho tanto pensato sulla moralità cristiana, che sono addirittura affamato di materiale per le mie ipotesi», scrive a Overbeck il 7 luglio. Poi si concentrerà su scritti filosofici di carattere meccanicistico-materialistico.

A Venezia, dunque, Nietzsche si trovò meglio che a Riva. Quando però cominciò il caldo e lo scirocco, le cose cambiarono. L'11 aprile lamenta con i familiari il cambiamento del tempo, il 21 la sua incostanza e l'arrivo delle zanzare, il 28, con Overbeck, lo «scirocco sempre» e, il 15 giugno, «Urge la partenza, fa molto caldo». Decide di trasferirsi nel nord, a Marienbad nella Selva Boema. Parte il 29 giugno 1880. Fece tentativi infelici con più luoghi: Carniola, Carinzia, Tiralo, finché non arrivò a Marienbad. Prese alloggio all'Eremitage. Però qui: pioggia, pioggia e sporcizia, tutto caro, non gusta un boccone e i boschi non sono abbastanza fitti. «Più di quattro settimane qui non resisterò», scrive a Gast il 5 luglio. Poi invece ci resterà due mesi, fino all'inizio di settembre. Insomma ha nostalgia di Venezia e raccomanda a Gast di non affrettarsi a lasciarla. Rispetto ad essa, gli sembra di essere capitato in un mondo inferiore. Per soprammercato il suo soggiorno all'Eremitage è funestato dall'arrivo, una notte, della polizia, che circonda l'albergo e, dopo aver dissotterrato una macchina per stampare banconote false, arresta il padrone. Nietzsche sente anche qualcuno gemere angosciato nella camera accanto. Legge la novella di Mérimée *Il vaso etrusco*, in cui sarebbe tratteggiato H. Beyle. A Gast il 18 luglio: Per finire una riflessione: «si cessa di amare veramente se stessi quando si cessa di esercitarsi nell'amore degli altri». Gli domanda se ha saputo dell'incendio della casa di Mommsen e del bruciamento dei suoi scritti,

forse i più poderosi studi preliminari compiuti da uno studioso oggi vivente. Pare che si sia lanciato più volte tra le fiamme e che alla fine abbiano dovuto trattenerlo con la forza, quando era ormai coperto di ustioni. Imprese come quella di Mommsen non possono che essere rarissime, perché raramente si trovano insieme una memoria prodigiosa e un corrispondente acume nel valutare e ordinare una simile mole di materiale [...], anzi le due cose di solito si contrastano. Quando ho sentito questa storia sono rimasto sconvolto e tuttora, quando ci ripenso, provo una sofferenza fisica.

Ciò nonostante che Mommsen non gli fosse simpatico. Ancora a Gast il 20

agosto:

Sicuramente qui, dal tempo di Goethe, non si era più *pensato* tanto, e neppure Goethe si sarà fatte passare per la testa cose altrettanto primordiali – ho di gran lunga superato me stesso. Una volta, nel bosco, un signore che mi è passato accanto mi ha fissato con grande intensità: in quell'istante ho sentito che il mio viso doveva essere raggiante di felicità e che già da due ore io giravo in tale stato. Vivo in incognito, come il più modesto degli ospiti, nella lista dei forestieri sono segnato come «Signor Nietzsche, insegnante». Qui ci sono molti Polacchi e questi – stranamente – mi prendono tutti per un Polacco, mi salutano incontrandomi in polacco e – non vogliono credermi quando mi faccio conoscere per Svizzero. «La razza è polacca, ma il cuore, Dio sa da che parte se n'è andato»: con queste parole uno si è accomiato da me, molto rattristato.

A inizio settembre Nietzsche arriva a Naumburg. Vi trascorre cinque settimane in completa inerzia, senza dare un segno di vita. Riparte da Naumburg l'8 ottobre diretto a Heidelberg. Il 14 ottobre scrive da Stresa a madre e sorella: «A Francoforte è cominciato il vomito, a Heidelberg mi sono messo a letto. A metà del Gottardo è ritornato l'attacco e sono stato tre giorni malato a Locarno». A Stresa si rimette ad *Aurora*. A Gast il 7 novembre: «in vita mia non ho mai sentito un cantante che non abbia deturpato con la sua voce una buona musica». Dimentica il proprio compleanno, che gli viene rammentato dalle lettere affettuose di familiari e amici. Fra questi, con sua sorpresa e gioia, c'è il suo vecchio compagno di scuola Gustav Krug, a cui risponde poi con una bella lettera. Contrariamente alla sua intenzione annunciata, di rimanere a Stresa fino al 13 novembre per proseguire poi per Napoli, l'8 novembre arriva a Genova, dove resterà fino al 1° maggio del 1881. L'inizio fu catastrofico, ma poi, una volta sistematosi, Nietzsche godette molto di questo soggiorno genovese. A Gast il 24 novembre:

ogni giorno per tre volte qui mi è traboccato il cuore, di fronte a questa vastità che chiama alle lontananze e al cospetto di così imponente operosità. Qui ho la calca e il silenzio e sentieri sulle alture, e una cosa che è più bella di come l'ho sognata, il camposanto.

Come a Venezia, anche a Genova ammira «il selciato stupendo». L'8 gennaio 1881, a madre e sorella:

Le cime dei monti costieri più lontani sono innestate. Per tre o quattro giorni il tempo è stato piovoso (un tempo da novembre). Quando c'è il sole me ne vado sempre su uno scoglio solitario sul mare e là resto in silenzio sdraiato all'aria aperta sotto il mio parasole, come una lucertola; più volte questo mi è stato di sollievo per la testa. Mare e cielo terso! Quanto mi sono tormentato in passato! Ogni giorno mi lavo tutto e in particolare tutta la testa, e poi mi strofino forte.

Questa immagine della lucertola, la ripete agli amici. Gli piaceva a tal

punto che poi è diventata la similitudine del libro che riposa al sole, rotondo e felice, come un animale marino che si bea tra gli scogli (cfr. *Introduzione*, p. 2). Il 25 gennaio manda il manoscritto di *Aurora* a Gast e gli scrive:

Caro amico, ora faccio salpare la mia navicella genovese alla Sua volta! [...] sono contento di non aver più nulla a che fare col manoscritto. – Ora posso dire di nuovo: «Amico, rimetto il mio spirito nelle Sue mani!», anzi meglio: «Rimetto il mio *spirito* nelle Sue mani». Scrivo troppo male e vedo tutto storto. Se Lei non indovina il mio pensiero, allora non si riuscirà a decifrare il manoscritto».

Dopo aver messo in bella il manoscritto, Gast scrive alla «fidanzata» Cäcilie Gusselbauer:

A forza di lavorare al manoscritto di Nietzsche la settimana scorsa e alle mie cose per tutto l'inverno, sono diventato quasi cieco. Tu metti per iscritto ti prego, cara Cäcilie, in una settimana un libro di più di duecento pagine di stampa, estraendolo da un manoscritto quasi illeggibile di un uomo quasi cieco – e sappimi dire dopo se non ti fa male la testa<sup>4</sup>.

Il 9 febbraio, quando il manoscritto ricopiato gli era ritornato, Nietzsche ringrazia Gast:

Ah, che sorpresa è stata! Vedere la bellezza e la virile grazia di questo [Suo] manoscritto [...] Mi sembra un libro ricco di contenuto, ma *impegnativo*. Nelle ore mattutine di questo febbraio meraviglioso ho scritto anche un'appendice, affinché tutto risulti assolutamente *inequivocabile*. [...] Posso spedirLe quest'appendice? Voglio anche cambiare il titolo; è un'idea che mi ha fatto venire Lei scegliendo come *motto* quel verso, annotato per caso, dell'inno a Varuna: perché non intitolare il libro «*Un'aurora* – Pensieri sui pregiudizi morali ecc.».

Ma l'appendice cresce. Nietzsche vi aggiunge circa novanta aforismi dall'Ombra di Venezia. E il 12 febbraio, a Gast:

Povero e caro amico, mi perdoni! Il manoscritto dell'appendice è cresciuto più di quanto sarebbe lecito per un riguardo verso di Lei!

Il 22 febbraio, ritorna sul titolo:

Il titolo! Il secondo, «Un'aurora» è di un grado troppo esaltato, orientaleggiante e meno di buon gusto, ma *in compenso*, rispetto all'altro titolo [*Il vomere*], questo ha il *vantaggio* di *far presagire* nel libro un'atmosfera *più gioiosa*, lo si legge in una diversa disposizione; giova al libro, che, senza un po' di prospettiva sul domani, sarebbe *fin troppo cupo*!

Ma infine, il 20 marzo:

Qualsiasi titolo deve essere anzitutto *citabile*: dunque dobbiamo cambiare! Non «Un'aurora», ma semplicemente: *Aurora*. Così suonerà anche meno pretenzioso.

In questa stessa lettera a Gast riferisce:

... l'autore *dell'Era di Bismarck* mi ha definito «il Montaigne, il Pascal e il Diderot tedesco». Tutto in una volta! Quanta poca finezza in una simile lode, insomma: quanto poca lode!

L'osservazione di Nietzsche conferma il detto che i paragoni sono odiosi: ognuno, specie chi ha meriti, vuol essere unico e solo ad essere quello che è, ed essere riconosciuto per quello, a differenza di tutti gli altri. Ma il giudizio di Bruno Bauer, il più bello e giusto che sia mai stato dato su Nietzsche, vuol essere un giudizio forte, vuole impressionare, non mira alla precisione. Quindi l'osservazione di Nietzsche, mirata sulla precisione, è una critica *à coté*. È un vero peccato, se essa ha distratto l'attenzione dal giudizio stesso, se per essa o anche per essa gli innumerevoli interpreti non vi si sono attenuti, precipitando l'uno dopo l'altro in interpretazioni aberranti, sempre più lontane dall'originale.

I primi fogli di stampa arrivano a maggio. Il 17 giugno Nietzsche si congratula con Gast «per il compimento del nostro odioso lavoro di correzione». L'8 luglio 1881 annuncia da Sils Maria a Overbeck l'uscita del libro. Subito esso non ebbe risonanza al di fuori della cerchia degli amici. Burckhardt, al cui riconoscimento Nietzsche ambiva di più, entro tale cerchia, rispose all'invio del libro con una lettera che Nietzsche definisce «flebile e timida». Overbeck, Gast e Rée ne furono invece entusiasti. Overbeck scrive: «Il tuo libro ispira un supremo coraggio di vivere, perché è radicalmente e sinceramente penetrato dall'idea che la verità non ha affatto il compito di consolare, e perché distrugge ogni velleità alla Sancho Panza con cui di solito ci si avvicina alla scienza». Solo nel 1888 il poeta Cari Spitteler esprime la sua ammirazione per *Aurora*, secondo lui superiore a *Umano, troppo umano*: «La ricchezza di idee di *Aurora* è superiore a qualsiasi descrizione [...] In questo libro si agita un'enorme energia spirituale».

1. All'inizio Nietzsche e Peter Gast discussero se il titolo dovesse essere «Un'aurora» o semplicemente «Aurora». Poi Nietzsche optò per «Aurora», perché, come scrisse a Gast il 20 marzo 1881, «ogni titolo dev'essere soprattutto *citabile*: quindi dobbiamo cambiare! Non 'Un'aurora' bensì semplicemente 'Aurora'. Così esso anche non è tanto pretenzioso». In italiano comunque «Aurora» suona indeterminato e forse sarebbe stato meglio intitolare «L'aurora».

2. Curt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, II, Bari, 1981, p. 41.

3. *Ibidem*, p. 42.

4. *Aurora*, Adelphi 1978, p. XI.

5. FP 34[253] aprile-giugno 1885.

6. B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, 1923, p. 187.

7. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., p. 57.

8. *Ibidem*, p. 54.

9. *Ibidem*, p. 55.



10. Rüdiger Safranski, *Nietzsche*, Longanesi, Milano, 2001, p. 188.
11. Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. II, Gallimard, Paris, 1958, p. 389.
12. *Vita di Nietzsche*, cit, III, p. 15.
1. Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, II, Paris 1958, Gallimard, p. 382.
2. Curt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, II, Bari 1981, p. 38.
3. Una delle intuizioni importanti di Gast, che ancor oggi non si può dire sia acquisita. Ma Nietzsche ha fatto proprio questo, in ciò ottimo seguace di Schopenhauer, ha coltivato la ragione al massimo, che proprio per questo sfocia nell'irrazionale (come in Schopenhauer nella metafisica).
4. *Chronik zu Nietzsches Leben*, KSA 15, De Gruyter 1988, p. 115 sg.
5. Si è discusso sul significato di questo titolo. Ma esso si trova alla fine dell'aforisma 202, un aforisma che, insieme col 449, è tutto un manifesto della positività di Nietzsche, nel «discorso generoso e mite» che Nietzsche cita: «se vuoi coltivare la terra, coltivala con l'aratro: allora godranno di te l'uccello e il lupo che verranno dietro al tuo aratro, – *godranno di te tutte le creature*».

AURORA  
PENSIERI SUI PREGIUDIZI MORALI

*Ci sono tante aurore che devono ancora risplendere*  
Rigveda

## PREFAZIONE

### 1

In questo libro si trova all'opera un essere «sotterraneo», un essere che perfora, scava, scalza. Si vede, sempreché si abbiano occhi per un tale lavoro in profondità, – come egli venga avanti lentamente, con circospezione, con dolce inesorabilità, senza tradire troppo la pena che comporta ogni lunga privazione di aria e di luce, lo si potrebbe addirittura dire contento del suo oscuro lavoro. Non sembra che sia guidato da una fede, risarcito da una consolazione? Che forse voglia avere la sua propria lunga tenebra, la sua incomprendibilità, occultezza, enigmaticità, perché sa ciò che anche avrà: il suo proprio mattino, il suo proprio riscatto, la sua propria *aurora*?... Certo, ritornerà: non gli chiedete che cosa cerca là sotto, ve lo dirà lui stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, non appena sarà «ridiventato uomo». Si disimpara radicalmente il silenzio quando si è stati, come lui, così a lungo talpa, così a lungo soli.

### 2

In realtà, miei amici pazienti, ve lo voglio dire, quel che cercavo là sotto: qui, in questa prefazione tardiva, che sarebbe potuta facilmente diventare un necrologio, un'orazione funebre. Giacché sono ritornato e – me la sono cavata. Non crediate, no, che voglia spingervi alla stessa pazzia! O anche soltanto alla stessa solitudine! Giacché chi va per tali vie proprie non incontra nessuno: questo comportano le «vie proprie». Lì non viene nessuno ad aiutarlo; con tutto quello che gli capita di pericolo, casualità, malvagità e maltempo, deve sbrigarsela da solo. Egli ha appunto la sua via *per sé* – e, come è naturale, la sua amarezza e il suo occasionale fastidio per questo «per sé»: del quale per esempio fa parte il sapere che anche i suoi amici non possono indovinare dove egli stia, dove egli vada, sicché a volte si domandano: «ma come, va ancora? ha ancora – una via?». Allora io intrapresi qualcosa che non può essere affare di tutti; scesi in profondità, perforai il fondo, cominciai a scrutare e a sgretolare un'antica *fiducia*, sulla quale, da un paio di millenni, noi filosofi siamo soliti costruire come sulla base più sicura – sempre di nuovo, sebbene ogni edificio sia finora crollato: cominciai a minare la nostra *fiducia nella morale*. Ma voi

non mi capite?

Su bene e male si è finora riflettuto nel modo peggiore: questa fu sempre una cosa troppo pericolosa. La coscienza, la buona reputazione, l'inferno, in certe circostanze finanche la polizia, non permettevano e non permettono nessuna spregiudicatezza. In presenza della morale, come di fronte ad ogni autorità, non si *deve* appunto pensare, né tampoco parlare: qui si – *obbediscel* Da che mondo è monco, nessuna autorità è stata mai disposta a farsi prendere come oggetto di critica; e addirittura criticare la morale, prendere la morale come problema, come problematica: ma come, non era ciò – non è ciò – immorale? – Ma la morale non comanda soltanto su ogni specie di deterrenti per tener lontano da sé mani critiche e strumenti di tortura; la sua sicurezza sta ancor più in una certa arte di incantare, dellaquale essa si intende, – essa sa «entusiasmare». Spesso con un unico sguardo riesce a paralizzare la volontà critica, perfino ad attrarla dalla propria parte, anzi ci sono casi in cui riesce a farla rivolgere contro se stessa, sicché quella poi, come lo scorpione, conficca il pungiglione nel suo proprio corpo. Fin dai tempi antichi la morale s'intende appunto di ogni diavoleria dell'arte della persuasione; non c'è oratore, ancor oggi, che non ne chieda l'aiuto (si stiano a sentire, per esempio, gli stessi nostri anarchici: come parlano moralmente per persuadere! Alla fine arrivano a chiamare se stessi «i buoni e giusti»). Da tempo memorabile, da quando sulla terra si è parlato e si è persuaso, la morale si è appunto dimostrata la più grande maestra di seduzione – e, per quanto riguarda noi filosofi, la vera e propria *Circe dei filosofi*. Da che cosa dipende mai che da Platone in poi tutti i filosofici architetti d'Europa abbiano costruito invano? Che minaccia di crollare o giace già in macerie tutto quello che essi stessi consideravano onestamente e seriamente *aere perennius*? Oh, com'è sbagliata la risposta che ancor oggi si tiene pronta per questa domanda: «perché daloro tutti fu trascurato il presupposto, la verifica del fondamento, una critica di tutta quanta la ragione» – quella fatale risposta di Kant che veramente, con questo, non ha attratto noi filosofi moderni su un terreno più solido e meno ingannevole! (e domandando posticipatamente, non era alquanto strano pretendere che uno strumento criticasse la sua propria eccellenza e validità? che l'intelletto stesso «riconoscesse» il suo valore, la sua forza e i suoi limiti? non era ciò addirittura un po' insensato?). La risposta giusta sarebbe stata invece che tutti i filosofi hanno costruito sotto la seduzione della morale, anche Kant, che il loro intento mirava apparentemente alla certezza, alla «verità», ma in realtà a «*maestose costruzioni etiche*», per servirci ancora una volta del

linguaggio innocente di Kant, che fa consistere il proprio compito e lavoro, «non così brillante, ma neanche senza merito», nello spianare e consolidare il terreno per quelle maestose costruzioni etiche (*Critica della ragione pura*, II, p. 257)<sup>1</sup>. Ahimè, non c'è riuscito, al contrario! – come oggi si deve dire. Con una tale mira esaltata, Kant era un vero figlio del suo secolo, che più di ogni altro si può dire il secolo dell'esaltazione, quale è rimasto, per fortuna, anche per quanto riguarda i suoi lati più validi (per esempio per quella buona dose di sensualismo che recepì nella sua gnoseologia). Anche lui era stato morso da quella tarantola morale che era Rousseau, anche in fondo alla sua anima si annidava l'idea del fanatismo morale, della quale si sentiva e si professava esecutore un altro discepolo di Rousseau, cioè Robespierre: «*de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu*» (discorso del 7 giugno 1794). D'altra parte, con un tale fanatismo alla francese nel cuore, non si poteva procedere meno alla francese, in modo più profondo, più radicale, più tedesco – se la parola «tedesco» in questo senso è ancor oggi permessa – di come ha fatto Kant. Per creare spazio al suo «regno morale» si vide costretto a postulare un mondo indimostrabile, un «aldilà» logico – e proprio per questo ebbe bisogno della sua critica della ragione pura! Detto altrimenti: *non ne avrebbe avuto bisogno*, se per lui una cosa non fosse stata più importante di tutto: rendere inattaccabile, meglio ancora inattaccabile per la ragione, il «regno morale» – egli sentiva appunto con troppa forza l'attaccabilità di un ordine morale delle cose da parte della ragione! Giacché di fronte alla natura e alla storia, di fronte alla radicale *immoralità* della natura e della storia, Kant era, come ogni buon Tedesco fin dai tempi antichi, pessimista; credeva alla morale non perché essa fosse dimostrata da natura e storia, bensì nonostante che fosse costantemente contraddetta da natura e storia. Forse, per capire questo «nonostante che», si può rammentare qualcosa di simile in Lutero, quell'altro grande pessimista, che una volta, con tutta la sua temerarietà luterana, così erudì gli amici: «se si potesse afferrare con la ragione come possa essere misericordioso e giusto quel Dio che manifesta tanta collera e cattiveria, a che servirebbe allora la *fede*?». Niente cioè, da tempo immemorabile, ha fatto un'impressione più profonda sull'anima tedesca, niente l'ha «tentata» più di questa pericolosissima tra tutte le conclusioni, che per ogni vero Latino è un peccato contro l'intelletto: *credo quia absurdum est* – con essa la logica tedesca fa il suo primo ingresso nella storia del dogma cristiano; ma ancor oggi, un millennio dopo, noi Tedeschi di oggi, Tedeschi tardi in ogni senso – fiutiamo qualcosa di vero, una *possibilità* di verità dietro il famoso principio di realdialettica con cui Hegel, ai suoi tempi, fece trionfare lo spirito tedesco sull'Europa – «è la contraddizione che muove il mondo, tutte le cose sono in se stesse contraddittorie» – noi siamo appunto pessimisti, fin nella logica.

Ma i giudizi *logici* di valore non sono i più basilari e radicali ai quali può scendere il coraggio del nostro sospetto: la fiducia nella ragione, con cui la validità di questi giudizi sta e cade, è, in quanto fiducia, un fenomeno *morale*... Forse il pessimismo tedesco deve ancora fare il suo ultimo passo? Forse deve ancora una volta porre l'uno accanto all'altro, in maniera terribile, il suo *credo* e il suo *absurdum*? E se *questo* libro è pessimistico fin nella morale, fin oltre la fiducia nella morale – non sarebbe esso proprio per ciò un libro tedesco? Giacché rappresenta in realtà una contraddizione e non se ne spaventa. In esso viene data la disdetta alla morale – ma perché? *Per moralità*! O come dobbiamo chiamare ciò che si svolge in esso, in *noi*? Per il nostro gusto, infatti, preferiremmo parole più modeste. Ma non c'è alcun dubbio: anche a noi parla ancora un «tu devi», anche noi obbediamo ancora a una severa legge sopra di noi – e questa è l'ultima morale che si fa udire ancora anche da noi, che anche noi riusciamo ancora a *vivere*: in ciò, semmai in qualcosa, anche noi siamo ancora *uomini di coscienza*, cioè nel non voler tornare indietro a ciò che per noi è superato e marcio, a qualcosa di «non fededegno», che si chiami Dio, virtù, verità, giustizia o amore del prossimo; nel non permetterci ponti di menzogna verso vecchi ideali; nell'essere nemici giurati di tutto ciò che in noi vorrebbe mediare e mescolare, nemici di ogni forma attuale di fede e cristianità; nemici del mezzo-e-mezzo di ogni romanticismo e cattivo patriottismo, nemici anche della smania di godimento degli artisti, dell'incoscienza degli artisti, che vorrebbero persuaderci a adorare là dove non crediamo più – giacché noi siamo artisti; nemici, insomma, di tutto il *femminismo* europeo (o idealismo<sup>2</sup>, se lo si sente più volentieri), che eternamente «trae su»<sup>3</sup> ed eternamente, proprio per ciò, «trascina in basso»; – soltanto come uomini di *questa* coscienza noi ci sentiamo ancora affratellati con la tedesca probità e pietà di millenni, anche se come i loro ultimi e più problematici discendenti, noi immoralisti, noi senzadio di oggi, anzi addirittura, in certo senso, come i loro eredi, come esecutori della loro più intima volontà, una volontà pessimistica, come s'è detto, che non ha paura di negare se stessa, perché nega con *piacere*! In noi si compie, se proprio volete una formula, *l'autosoppressione della morale*!

Ma alla fine: perché dovremmo dire così forte e con tale fervore ciò che siamo, ciò che vogliamo e non vogliamo? Guardiamolo più freddamente, più da lontano, più accortamente, più dall'alto, diciamolo come può essere detto tra noi, a voce così bassa che la gente non lo senta, che la gente non *ci* senta!

Soprattutto diciamolo *lentamente*... Questa prefazione viene tardi, ma non troppo tardi, che cosa sono in fondo cinque, sei anni? Un tale libro, un tale problema non hanno fretta; inoltre siamo entrambi amanti del *lento*<sup>4</sup>, io altrettanto che il mio libro. Non si è stati invano filologi, forse lo si è ancora, e ciò vuol dire maestri del leggere lento; si finisce con lo scrivere, anche, lentamente. Adesso non solo fa parte delle mie abitudini, ma anche del mio gusto – un gusto malizioso forse? – di non scrivere più niente che non riduca alla disperazione ogni sorta di persone che «hanno fretta». La filologia, infatti, è quell'arte veneranda che esige dal suo cultore soprattutto una cosa: starsene in disparte, prendere tempo, diventare silenzioso, diventare lento – come un'arte e una perizia da orafi della *parola*, che deve fare esclusivamente un lavoro preciso e accurato e non raggiunge niente se non lo raggiunge col tempo *lento*. Ma proprio per questo essa è oggi più necessaria che mai, proprio per questo ci attira e ci incanta fortemente, in mezzo a un'epoca di «lavoro», voglio dire: della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuole «sbrigare» immediatamente tutto, anche ogni libro antico e nuovo. Quest'arte non sbrigherà facilmente nessuna cosa, essa insegna a leggere *bene*, cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi in avanti e all'indietro, con secondi fini, con porte lasciate aperte, con dita e occhi delicati... Miei amici pazienti, questo libro si augura solo lettori e filologi perfetti: *imparate* a leggermi bene!

*Ruta (Genova). Nell'autunno dell'anno 1886*

1. Nietzsche cita dall'edizione Rosenkranz del 1838. Cfr. *Academie Ausgabe*, III, p. 249. Trad. ital. di G. Colli, Torino 1957, p. 379.

2. In senso generico e non filosofico.

3. Allusione al finale del *Faust*, IL «l'eterno femminino ci trae in alto».

4. In italiano nel testo.



## LIBRO PRIMO

### 1

*Razionalità posteriore.* Tutte le cose che vivono a lungo, a poco a poco si impregnano tanto di ragione da far apparire improbabile la loro provenienza dall'irrazionale. Non suona quasi, ogni storia precisa di una nascita, paradossale e sacrilega per il sentimento? Il bravo storico, non contraddice in fondo continuamente?

### 2

*Pregiudizio dei dotti.* È un giudizio giusto dei dotti che in tutti i tempi gli uomini abbiano creduto di *sapere* che cosa fosse buono e cattivo, lodevole e biasimevole. Ma è un pregiudizio dei dotti che *noi ora sappiamo* ciò meglio di qualunque altra epoca.

### 31

*Ogni cosa ha il suo tempo.* Quando l'uomo assegnava un sesso a tutte le cose, non pensava di giocare, ma di aver acquisito una conoscenza profonda. Molto tardi, e oggi forse non ancora del tutto, egli si è confessato l'enorme portata di questo errore. Allo stesso modo, l'uomo ha attribuito a tutto ciò che esiste una relazione con la morale e ha appeso sulle spalle del mondo un *significato etico*. Un giorno ciò avrà lo stesso valore, e non di più, di quel che ha già oggi il credere al genere maschile o femminile del sole.

### 4

*Contro la fantasticata disarmonia delle sfere.* Dobbiamo di nuovo

cancellare dal mondo la molta *falsa* grandiosità, perché essa è contro la giustizia, alla quale, al nostro cospetto, tutte le cose hanno diritto! E a tal fine è necessario non voler vedere il mondo più disarmonico di quel che è!

52

*Siate riconoscenti!* Il grande risultato che l'umanità ha ottenuto finora è che non abbiamo più bisogno di avere continuamente paura degli animali feroci, dei barbari, degli dèi e dei nostri sogni.

6

*Il prestigiatore e il suo opposto.* Ciò che è sorprendente nella scienza è l'opposto di ciò che è sorprendente nell'arte del prestigiatore. Questi infatti vuole convincerci a vedere una causalità molto semplice là dove in verità è in azione una causalità molto complicata. Per contro la scienza ci costringe a rinunciare a credere a causalità semplici proprio là dove tutto sembra così facilmente comprensibile e noi siamo vittime dell'apparenza. Le cose «più semplici» sono *molto complicate* – di ciò non ci si può meravigliare abbastanza!

7

*Apprendere un diverso senso spaziale.* Hanno contribuito alla felicità umana più le cose reali o le cose immaginate? Certo è che le *dimensioni dello spazio* tra la suprema felicità e la più fonda infelicità sono state stabilite solo con l'aiuto delle cose immaginate. Sotto l'influsso della scienza, *questo* tipo di senso spaziale viene per conseguenza sempre più rimpicciolito, così come abbiamo imparato, e ancora impariamo da essa, a sentire la terra come piccola, anzi il sistema solare come un punto.

8

*Trasfigurazione.* Coloro che soffrono senza saper che fare, coloro che sognano confusamente, coloro che sono rapiti in estasi ultraterrene – questi sono i *tre gradi* in cui Raffaello divide gli uomini. Ma noi non guardiamo più al mondo così – e neanche Raffaello adesso lo *potrebbe* più: vedrebbe coi suoi occhi una nuova trasfigurazione.

93

*Concetto dell'eticità dei costumi.* Rispetto al modo di vivere di interi millenni dell'umanità, noi uomini odierni viviamo in un tempo nient'affatto etico. La forza dei costumi è sorprendentemente indebolita e il sentimento dell'eticità è così assottigliato e spinto in alto, che lo si può altrettanto bene qualificare come volatilizzato. Perciò le idee fondamentali sull'origine della morale diventano per noi, nati tardi, pesanti, esse ci rimangono, se ciò nonostante le abbiamo trovate, attaccate alla lingua e non vogliono venir fuori: perché suonano grossolane! Così, per esempio, anche la *proposizione principale*: l'eticità non è nient'altro (dunque specialmente *niente più*) che l'obbedienza ai costumi, di qualunque specie questi siano. Ma i costumi sono il modo *tradizionale* di agire e valutare. Nelle cose in cui nessuna tradizione comanda, non c'è eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il cerchio dell'eticità. L'uomo libero infrange l'eticità, perché vuole dipendere in tutto da sé e non da una tradizione. In tutti gli stati originari dell'umanità «cattivo» significa altrettanto che «individuale», «libero», «arbitrario», «inconsueto», «imprevisto», «incalcolabile». Sempre misurando in base al criterio di tali stati: se un'azione viene compiuta *non* perché la tradizione lo comanda, ma per altri motivi (per esempio a causa dell'utilità personale), anzi perfino per gli stessi motivi che un tempo hanno fondato la tradizione, essa viene detta immorale e come tale viene sentita dal suo stesso autore, non essendo stata compiuta in obbedienza alla tradizione. Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si obbedisce non perché comandi ciò che è *utile*, ma perché *comanda*. In che cosa questo sentimento della tradizione si distingue dal sentimento della paura in genere? È la paura di un intelletto superiore che in questo caso comanda, di un potere incomprensibile, indeterminato, di qualcosa di più che personale – in questa paura c'è *superstizione*. In origine tutta l'educazione e la cura della salute, il matrimonio, l'arte medica, l'agricoltura, la guerra, il parlare e tacere, i rapporti reciproci e con gli dèi rientravano nella sfera dell'eticità; questa esigeva che si osservassero delle prescrizioni *senza* pensare *a sé* come individui. In origine dunque tutto era costume, e chi voleva elevarsi al di sopra di esso doveva diventare legislatore e stregone e una specie di semidio; cioè doveva *creare costumi* – una cosa spaventosa, pericolosissima! Chi è l'uomo più etico? *Anzitutto* colui che osserva più spesso la legge e dunque, come il brahmano, ne porta la coscienza dappertutto e in ogni più piccola frazione di tempo, sicché si inventa continuamente occasioni per adempiere la legge. *Poi* colui che la adempie anche nei casi più difficili. L'uomo più etico è colui che *sacrifica* di più al costume. Ma quali sono i più grandi sacrifici? A seconda di come si risponde a questa domanda, si dispiegano più morali differenti; ma la distinzione più importante rimane quella che separa la morale *dell'osservanza*

*più frequente da quella dell'adempimento più difficile.* Non ci si inganni sul motivo di quella morale che esige, come segno di eticità, l'adempimento più difficile del costume. Il superamento di sé non viene richiesto per le conseguenze utili che esso ha per l'individuo, ma affinché il costume, la tradizione appaia sovrana, nonostante ogni velleità contraria e vantaggio individuale; l'individuo deve sacrificarsi – questo impone l'eticità del costume. Per contro, quei moralisti che, come i seguitatori delle orme *socratiche*, istillano nel cuore dell'*individuo* la morale del dominio di sé e dell'astinenza come il suo vantaggio più autentico e come la chiave più personale della felicità, *costituiscono l'eccezione* – e se diversamente ci appare, è perché siamo stati educati sotto il loro influsso. Essi tutti vanno per una nuova strada con massima disapprovazione di tutti i rappresentanti dell'eticità dei costumi – si staccano dalla comunità, in quanto violatori dell'eticità, e sono, nel senso più profondo, cattivi. Similmente, a un Romano d'antico stampo appariva cattivo ogni *cristiano* che «per prima cosa mirasse alla propria beatitudine». Dovunque c'è una comunità e per conseguenza un'eticità dei costumi, vige anche l'idea che la punizione per la violazione del costume ricade soprattutto sulla comunità: quel castigo soprannaturale, la cui estrinsecazione e i cui limiti sono così difficili da capire e vengono scandagliati con così superstiziosa preoccupazione. La comunità può obbligare l'individuo a risarcire la comunità o il singolo del prossimo danno derivante dalla sua azione, può anche consumare sul singolo una specie di vendetta per il fatto che a causa sua, come pretesa conseguenza della sua azione, si siano adunati sulla comunità le nuvole e i fulmini della collera divina – ma essa sentirà la colpa del singolo soprattutto come colpa *propria* e ne sopporterà il castigo come castigo *proprio*: «i costumi sono rilassati, così suona il lamento nell'anima di tutti, se tali atti sono possibili». Ogni azione individuale, ogni modo di pensare individuale fa rabbrivire; non si può affatto calcolare quello che devono aver sofferto in tutto il corso della storia proprio gli spiriti più rari, più eletti, più originali, per il fatto di essere stati sempre considerati cattivi e pericolosi, anzi per il fatto di *essersi sentiti essi stessi tali*. Sotto il dominio dell'eticità dei costumi l'originalità di ogni specie si è fatta una cattiva coscienza; fino a questo momento il cielo dei migliori ne è offuscato ancor più di quanto dovrebbe esserlo.

*Movimento in controtendenza tra senso dell'eticità e senso della causalità.* Nella misura in cui cresce il senso della causalità, diminuisce l'estensione del regno dell'eticità. Ogni volta, infatti, se si sono capitati gli effetti necessari e si

riesce a pensarli separatamente da tutte le accidentalità, da ogni seguito occasionale (*post hoc*)<sup>5</sup>, si è nello stesso tempo distrutta una quantità di *causalità fantastiche* a cui si era fino allora creduto come a basi dei costumi – il mondo reale è molto più piccolo del mondo fantastico – e ogni volta è sparito dal mondo un pezzo di apprensione e costrizione, ogni volta anche un pezzo dell'autorità dei costumi: l'eticità ci ha in complesso rimesso. Chi per contro vuol farla aumentare, deve saper evitare che i risultati diventino *controllabili*.

11

*Morale popolare e medicina popolare.* Alla morale che vige in una comunità si lavora continuamente e da parte di tutti. I più aggiungono esempi su esempi dell'asserito *rapporto di causa ed effetto*, colpa e castigo, confermandone la fondatezza e accrescendone la credibilità; alcuni fanno nuove osservazioni su azioni e conseguenze traendone conclusioni e leggi; i meno trovano da ridire qua e là, facendo indebolire la credenza su questi punti. Ma sono tutti uguali tra loro nella forma del tutto rozza, *antiscientifica* della loro attività. Che si tratti di esempi, osservazioni o critiche; che si tratti della dimostrazione, della conferma, dell'espressione, della confutazione di una legge: è materiale senza valore e forma senza valore, come lo sono il materiale e la forma di ogni medicina popolare. La medicina popolare e la morale popolare fanno tutt'uno e non dovrebbero essere valutate più in modo tanto diverso, come ancora avviene: entrambe sono le pseudoscienze *più pericolose*.

12

*La conseguenza come ingrediente.* Una volta si credeva che il successo di un'azione non fosse una conseguenza, ma un libero ingrediente aggiunto – cioè da Dio. È concepibile una confusione maggiore? Ci si doveva premurare separatamente per l'azione e per il successo, con mezzi e pratiche completamente diversi.

13

*Per la nuova educazione del genere umano.* Cooperate, cooperate, voi soccorrevoli e bendisposti, a quest'opera unica: ad allontanare dal mondo l'idea del castigo, che l'ha tutto ricoperto! Non c'è erbaccia peggiore! Non solo lo si è riposto nelle conseguenze dei nostri modi d'agire – e com'è terribile e ripugnante alla ragione già questo, intendere causa ed effetto come causa e

castigo! – ma si è fatto di più, si è defraudata della sua innocenza tutta la pura casualità dell'accadere, con questa scellerata ermeneutica dell'idea del castigo! Sì, si è spinta questa follia fino al punto di far sentire l'esistenza stessa come castigo – è come se l'educazione del genere umano fosse stata finora guidata dalle farneticazioni di carcerieri e carnefici!

*Significato della pazzia nella storia della moralità.* Se, nonostante quella terribile pressione dell'«eticità dei costumi», sotto la quale hanno vissuto tutte le comunità umane, per molti millenni prima della nostra era, e ancora in essa, complessivamente, fino al giorno d'oggi (noi stessi abitiamo nel piccolo mondo delle eccezioni e per così dire nella zona cattiva); se, dico, ciò nonostante sono emerse sempre di nuovo idee, valutazioni, istinti nuovi ed eterodossi, ciò è avvenuto con un accompagnamento raccapricciante: quasi dappertutto è stata la pazzia che ha spianato la via al pensiero novello, che ha rotto l'incanto di una venerata consuetudine e superstizione. Lo capite voi, per quale ragione è dovuta essere la pazzia? qualcosa di così crudele e incalcolabile nella voce e nel gesto, come gli estri demoniaci del tempo e del mare, e perciò degno di una simile soggezione e osservanza? qualcosa che portava così visibilmente il segno della completa involontarietà, come le convulsioni e la schiuma dell'epilettico, che sembrò caratterizzare in tal modo il pazzo come maschera e megafono di una divinità? qualcosa che dava al portatore di un pensiero nuovo perfino venerazione e brivido davanti a se stesso, e non più rimorsi, e lo spingeva a divenire il profeta e il martire di quello? – Mentre oggi ci viene sempre di nuovo suggerito che al genio è dato, invece di un granello di sale, un granello di pazzia, a tutti gli uomini di prima era molto più vicino il pensiero che dovunque ci fosse pazzia ci fosse pure un granello di genio e saggezza – qualcosa di «divino», come ci si sussurrava; o piuttosto: come ci si esprimeva abbastanza robustamente. «Dalla pazzia sono venuti alla Grecia i più grandi beni», diceva Platone<sup>6</sup>, con tutta l'umanità antica. Facciamo ancora un passo: a tutti quegli uomini superiori che si sentivano irresistibilmente incitati a spezzare il giogo di una qualunque eticità e a proclamare nuove leggi, non restava nient'altro, *se non erano veramente pazzi*, che diventarlo o farsi passare per tali – e ciò vale per gli innovatori in tutti i campi, non solo in quello delle istituzioni sacerdotali e politiche; finanche gli innovatori del metro poetico dovevano accreditarsi per mezzo della pazzia (di ciò rimase ai poeti, fino in tempi molto più miti, una certa convenzione della pazzia, alla quale per esempio si richiamò Solone quando spronò gli Ateniesi alla riconquista di Salamina)<sup>7</sup>. «Come ci si fa pazzi quando non lo si è e non si osa sembrarlo?»:

questo orribile ordine di pensieri hanno seguito quasi tutti gli uomini significativi della civiltà più antica, e su ciò subito si propagò una dottrina segreta di artifici e consigli dietetici, oltre al sentimento dell'innocenza, anzi della santità di un tale pensiero e proponimento. Le ricette per diventare stregone presso gli Indiani, santo presso i cristiani del medioevo, *angekok* presso i Groenlandesi, *paje* presso i Brasiliani, sono in sostanza le stesse: digiuni insensati, continua astinenza sessuale, andarsene nel deserto o salire su una montagna o su una colonna, oppure «stabilirsi in un annoso pascolo che guardi su un lago» e non pensare assolutamente a niente se non a ciò che può comportare un rapimento o disordine spirituale. Chi osa gettare uno sguardo nella selva selvaggia dei più amari e più inutili tormenti, in cui probabilmente proprio gli uomini più feraci di tutti i tempi hanno languito? Chi osa ascoltare i sospiri di quegli uomini solitari e stravolti: «Oh, datemi la pazzia, voi celesti! la pazzia, affinché io creda infine in me stesso! Datemi deliri e convulsioni, luci e tenebre improvvise, spaventatemi col gelo e l'arsura, quali nessun mortale ha ancora mai provati, con frastuono e figure vaganti, lasciatemi urlare e guaire e strisciare come una bestia, purché io trovi la fede in me stesso! Il dubbio mi divora, io ho ucciso la legge, la legge mi angoscia come un cadavere angoscia un vivente; se io non sono *dippiù* della legge, allora sono il più abietto degli uomini. Lo spirito nuovo che è in me, da dove viene se non viene da voi? Provatemi che sono vostro; solo la pazzia me lo prova». E fin troppo spesso questo fervore raggiungeva fin troppo bene il suo scopo. In quel tempo in cui il cristianesimo dimostrava nel modo più ricco la sua prolificità di santi e anacoreti, ritenendo in tal modo di dimostrare se stesso, c'erano a Gerusalemme grandi manicomi per santi andati a male, per quelli che avevano profuso in ciò il loro ultimo grano di sale.

## 15

*I mezzi di consolazione più antichi.* Primo grado: l'uomo vede in ogni malessere e avversità qualcosa per cui deve far soffrire qualcun altro – nel far ciò acquista coscienza del potere che ancora ha, e questo lo consola. Secondo grado: l'uomo vede in ogni malessere e avversità un castigo, ossia l'espiazione della colpa e il mezzo per *liberarsi* dall'incantesimo maligno di un torto reale o presunto. Se scorge questo *vantaggio* che accompagna la sventura, non crede più di dover far soffrire un altro per essa – rinuncia a questa specie di soddisfazione, perché adesso ne ha un'altra.

## 16

*Primo principio della civiltà.* Presso i popoli rozzi c'è un genere di costumi il cui obiettivo sembra essere proprio il costume: statuizioni minuziose e in fondo superflue (come per esempio quelle in uso tra i Camciadali di non raschiare mai la neve dalle scarpe con il coltello, di non infilzare mai un carbone con il coltello, di non mettere mai un ferro nel fuoco – altrimenti la morte si abatterà su chi disattende queste regole), che però mantengono continuamente nella coscienza la continua vicinanza del costume, l'ininterrotta costrizione a praticare il costume: a rafforzamento del grande principio con cui comincia la civiltà: ogni costume è meglio che nessun costume.

17

*La natura buona e la cattiva.* In un primo tempo gli uomini trasposero se stessi nella natura: vedevano dappertutto se stessi e i loro simili, ossia i loro sentimenti cattivi e bizzarri, per così dire nascosti sotto nuvole, temporali, predatori, alberi e piante: allora inventarono la «natura cattiva». Poi venne un tempo in cui tornarono a distaccarsi dalla natura, il tempo di Rousseau: si era così sazi gli uni degli altri che si voleva assolutamente avere un angolo di mondo dove non penetrasse l'uomo col suo tormento: si inventò la «natura buona».

18

*La morale della sofferenza volontaria.* Qual è il godimento più grande per gli uomini in stato di guerra di quella piccola comunità costantemente minacciata, in cui vige l'eticità più stretta? e quindi per le anime energiche, vendicative, astiose, perfide, sospettose, pronte alle cose più terribili e indurite dalla privazione e dall'eticità? Il godimento della *crudeltà*: così come, in queste situazioni, è anche ascrivito a *virtù* di una tale anima l'essere nella crudeltà inventiva e insaziabile. All'agire del crudele si abbevera la comunità e per una volta si scrolla di dosso la tetraggine della continua paura e prudenza. La crudeltà appartiene alla più antica gioia festiva dell'umanità. Conseguentemente si immagina che anche gli *dèi* siano ristorati e festosamente disposti se si offre loro lo spettacolo della crudeltà – e così si insinua nel mondo l'idea che la *sofferenza volontaria*, il martirio liberamente scelto abbiano un buon senso e valore. A poco a poco il costume forma nella comunità una prassi conforme a questa idea: da ora in poi si diventa più diffidenti per ogni benessere esuberante e più fiduciosi per tutte le situazioni difficili e dolorose; ci si dice che ben potrebbero gli *dèi* guardare a noi con



sfavore a causa della felicità e con misericordia a causa della nostra sofferenza – non magari con compassione! giacché la compassione è considerata spregevole e indegna di un'anima forte e terribile – sì invece con misericordia, perché la nostra sofferenza li diverte e li mette di buon umore; il crudele, infatti, gode il massimo vellicamento del sentimento di potenza. Così entra a far parte del concetto dell'«uomo più etico» della comunità la virtù del frequente soffrire, del privarsi, del vivere una vita dura, della crudele macerazione – *non già*, per dirlo sempre di nuovo, come mezzo di disciplina, di dominio di sé, di aspirazione alla felicità personale – bensì come una virtù che mette la comunità in buon odore presso gli dèi malvagi e si innalza verso di loro come il fumo dall'altare di un continuo sacrificio espiatorio. Tutti quei capi spirituali dei popoli che riuscirono a smuovere qualcosa nella melma pigra e feconda dei loro costumi, ebbero bisogno, oltre che della pazzia, anche del martirio volontario per trovare fede – e soprattutto e in primo luogo, come sempre, la fede in se stessi! Quanto più il loro spirito s'incamminava precisamente su vie nuove ed era perciò lacerato da rimorsi e paure, tanto più crudelmente essi infierivano contro la propria carne, i propri desideri e la propria salute – come per offrire alla divinità un risarcimento di piacere per il caso che fossero amareggiati a causa dei costumi trascurati e osteggiati e dei nuovi fini perseguiti. Non si creda troppo presto che noi ci siamo adesso pienamente liberati da una tale logica del sentimento! Le anime più eroiche si interrogano al riguardo tra sé e sé. Da tempo immemorabile, ogni più piccolo passo fatto nel campo del libero pensiero, della formazione personale della vita, è stato conquistato a prezzo di martiri spirituali e corporali; non solo l'andare avanti, no! Anzitutto l'andare, il movimento, la trasformazione, hanno avuto bisogno dei loro innumerevoli martiri, attraverso i lunghi millenni impiegati per cercare un sentiero e gettare delle fondamenta, ai quali certo non si pensa quando, come al solito, si parla di «storia universale», questa ridicola frazioncella dell'esistenza umana; e perfino in questa cosiddetta storia universale, che è in fondo un chiasso intorno alle ultime novità, non c'è veramente nessun tema più importante dell'antichissima tragedia dei martiri *che vollero smuovere la palude*, Niente è stato pagato a più caro prezzo di quel poco di ragione umana e di sentimento della libertà che fa oggi il nostro orgoglio. Ma è per quest'orgoglio che ci diventa oggi quasi impossibile sentirci d'accordo con quegli enormi periodi di tempo dell'«eticità dei costumi» che precedono la «storia universale» come la *vera e decisiva storia principale che ha determinato il carattere dell'umanità*: quando il soffrire era considerato virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù, mentre il benessere era considerato pericolo, la sete di sapere pericolo, la pace pericolo, la compassione pericolo, l'essere

compassionati oltraggio, il lavoro oltraggio, la pazzia divinità, il cambiamento un'offesa all'eticità, gravida di infauste conseguenze! Voi credete che tutto ciò sia cambiato e che per questo l'umanità abbia mutato il suo carattere? Oh, voi conoscitori degli uomini, imparate a conoscervi meglio!

19

*Eticità e istupidimento.* Il costume rappresenta le esperienze degli uomini del passato su quello che si presumeva fosse l'utile e il dannoso – ma *il sentimento del costume* (eticità) non si riferisce a quelle esperienze in quanto tali, bensì all'antichità, santità e indiscutibilità del costume. E con ciò questo sentimento si oppone a che si facciano nuove esperienze e a che i costumi vengano corretti, cioè l'eticità si oppone alla nascita di nuovi e migliori costumi: essa istupidisce.

20<sup>8</sup>

*Liberi attori e liberi pensatori.* I liberi attori sono in svantaggio rispetto ai liberi pensatori, perché gli uomini soffrono più visibilmente per le conseguenze delle azioni che per quelle dei pensieri. Ma se si riflette che sia questi sia quelli cercano la loro soddisfazione, e che questa è data ai liberi pensatori già dall'escogitazione ed espressione di cose proibite, allora, dal punto di vista dei motivi, non c'è differenza; e per quanto riguarda le conseguenze, la bilancia pende addirittura contro il libero pensatore, sempreché non si giudichi in base alla prima e più grossolana apparenza – vale a dire non come giudicano tutti. Bisogna ritirare una grossa parte della denigrazione di cui sono stati gratificati dagli uomini tutti coloro che hanno infranto con l'*azione* il potere di una costumanza – in generale essi vengono detti delinquenti. Chiunque abbia rovesciato la legge etica vigente è stato finora considerato sempre e in primo luogo un *malvagio*; ma quando in seguito si è visto che non la si poteva ripristinare e ci si è rassegnati, allora a poco a poco il predicato è cambiato. La storia tratta quasi esclusivamente di questi *malvagi* che in seguito sono stati chiamati buoni!

21

«*Adempimento della legge*». Nel caso in cui il seguire una norma morale dà un risultato diverso da quello che si era prospettato e aspettato, e chi ha agito eticamente non trova la felicità promessa ma è colpito, contro l'aspettativa, dall'infelicità e dalla miseria, all'uomo coscienzioso e apprensivo rimane

sempre la scappatoia: «nell'*esecuzione* si è sbagliato qualcosa». Nel peggiore dei casi un'umanità profondamente sofferente e conculcata decreterà addirittura: «è impossibile attuare bene la norma, noi siamo in tutto e per tutto deboli e peccatori e in fondo in fondo incapaci di moralità, quindi non abbiamo neanche diritto alla felicità e alla riuscita. Le norme e le promesse morali sono date per esseri migliori di quel che siamo noi».

22

*Opere e fede.* I maestri protestanti continuano ancor sempre a propagare quell'errore fondamentale di ritenere che solo la fede conti e che dalla fede debbano necessariamente seguire le opere. Questo non è assolutamente vero, ma suona così seducente che ha già stregato ben altre intelligenze che quella di Lutero (cioè quelle di Socrate e di Platone), nonostante che l'evidenza di tutte le esperienze di tutti i giorni parli in senso contrario. Il sapere o la fede più sicuri non possono dare la forza di agire, né l'abilità nell'agire, non possono sostituire l'esercizio di quel sottile meccanismo multiplo che deve esserci stato prima affinché qualcosa si trasformi da idea in azione. Soprattutto e anzitutto le opere! Cioè esercizio, esercizio, esercizio! La «fede» che è a ciò necessaria non mancherà di arrivare – siatene certi!

23

*In che cosa siamo più sottili.* Per il fatto che per molte migliaia di anni si è pensato che anche le cose (natura, strumenti, beni d'ogni sorta) fossero viventi e animate, con la forza di nuocere e di sottrarsi agli intenti umani, il senso di impotenza tra gli uomini è stato molto più grande e molto più frequente di quel che sarebbe dovuto essere; si sentiva infatti la necessità di assicurarsi delle cose allo stesso modo che delle persone e degli animali, con la violenza, la costrizione, le lusinghe, i patti, i sacrifici – e questa è l'origine della maggior parte delle usanze superstiziose, cioè di una parte notevole, *forse predominante* e ciononostante sprecata e inutile, di ogni attività finora esercitata dagli uomini! Ma poiché il senso di impotenza e di paura è stato così fortemente e così a lungo quasi continuamente stimolato, il *senso della potenza* si è sviluppato con una tale *sottigliezza*, che ora l'uomo può registrarlo con la bilancia di precisione più sensibile. Esso è diventato la sua tendenza più forte; i mezzi che si scoprirono per procurarsi questo sentimento sono quasi la storia della civiltà.

*La dimostrazione di una prescrizione.* In generale la bontà o non bontà di una prescrizione, per esempio quella per cuocere il pane, viene dimostrata col fatto che il risultato da essa promesso si verifichi o non si verifichi, sempre presupponendo che sia eseguita puntualmente. Diversamente stanno ora le cose con le prescrizioni morali: qui infatti proprio i risultati non possono essere valutati, o sono opinabili e indeterminati. Queste prescrizioni riposano su ipotesi che non hanno il minimo valore scientifico e di cui sia la dimostrazione sia la confutazione in base ai risultati sono in fondo ugualmente impossibili. Ma una volta, nell'originaria rudimentalità di ogni scienza e per le esigue pretese che si accampavano per ritenere *dimostrata* una cosa – una volta la bontà o non bontà di una prescrizione del costume veniva stabilita così come viene stabilita oggi quella di ogni altra prescrizione: rinviando all'esito. Se tra gli indigeni dell'America russa vige la prescrizione di non gettare nel fuoco e non dare ai cani ossi di animali – essa viene dimostrata così: «Fallo e non avrai fortuna a caccia». Ora però, in un certo senso, quasi sempre «non si ha fortuna a caccia»; per questa via non è facile *confutare* la bontà della prescrizione, specialmente quando una comunità e non un individuo è considerata la portatrice del castigo; interverrà invece sempre una circostanza che sembrerà dimostrare la prescrizione.

*Costume e bellezza.* Non si taccia, a favore del costume, che in chiunque vi si sottomette appieno e di tutto cuore e fin dal principio, gli organi di offesa e di difesa – quelli corporei e quelli spirituali – si atrofizzano, vale a dire costui diventa sempre più bello! È infatti l'esercizio di questi organi e della mentalità ad essi corrispondente che mantiene brutti e rende più brutti. Perciò il babbuino vecchio è più brutto di quello più giovane, e il giovane babbuino femmina è il più simile all'essere umano: dunque il più bello. – Da ciò si tragga la conclusione circa l'origine della bellezza delle donne!

*Gli animali e la morale.* I comportamenti che sono di prammatica nella società raffinata: l'evitare accuratamente il ridicolo, ciò che dà nell'occhio, la pretenziosità, il mettere in sordina le proprie virtù altrettanto che le bramosie più scalpitanti, l'agguagliarsi agli altri, l'allinearsi, lo sminuirsi – tutto questo, in quanto costituisce la morale sociale, si può trovare grosso modo dappertutto, fin nei gradi più bassi del mondo animale – e solo a questo livello scorgiamo l'intenzione riposta di tutto questo amabile darsi da fare: si vuole

sfuggire ai propri inseguitori ed essere favoriti nella ricerca della preda. Perciò gli animali imparano a dominarsi e a dissimularsi, sicché alcuni, per esempio, adattano i loro colori al colore dell'ambiente (grazie alla cosiddetta «funzione cromatica»), si fingono morti o assumono le forme e i colori di un altro animale o della sabbia, delle foglie, dei licheni, delle spugne (ciò che gli scienziati inglesi chiamano *mimicry*). Così l'individuo si nasconde sotto la generalità del concetto di «uomo» o nell'anonimato della società o si adatta a principi, classi, partiti, opinioni del tempo o dell'ambiente; e per tutte le nostre sottili maniere di fingerci felici, riconoscenti, potenti, innamorati, si troverà facilmente una similitudine con gli animali. Anche quel senso della verità, che è in fondo il senso della sicurezza, l'uomo l'ha in comune con l'animale: non ci si vuol fare ingannare, non ci si vuol far fuorviare da se stessi, si ascoltano con diffidenza le parole suadenti delle proprie passioni, ci si reprime e si rimane sul chi vive contro se stessi; tutto questo l'animale lo capisce al pari dell'uomo, anche nell'animale il dominio di sé si sviluppa dal senso del reale (dall'accortezza). Allo stesso modo esso osserva gli effetti che esercita sugli altri e impara da lì a guardare indietro a se stesso, a prendersi «oggettivamente», ha il suo grado di conoscenza di sé. L'animale giudica i movimenti dei suoi avversari e amici, impara a memoria le loro peculiarità e si regola in base ad esse; nei confronti degli individui di una determinata specie rinuncia una volta per tutte alla lotta e parimenti indovina nell'avvicinarsi di varie specie di animali l'intenzione pacifica e di accordo. Gli inizi della giustizia, altrettanto che quelli dell'accortezza, della moderazione e del valore – insomma tutto quello che noi chiamiamo coi nomi delle *virtù socratiche* – sono animali: una conseguenza di quegli istinti che insegnano a cercare il nutrimento e a sfuggire ai nemici. Se ora consideriamo che anche l'uomo più elevato si è innalzato e affinato appunto solo nel tipo del suo nutrimento e nel concetto di tutto quanto gli è ostile, non sarà illegittimo definire animale l'intero fenomeno morale.

*Il valore del credere a passioni sovrumane.* L'istituzione del matrimonio mantiene ostinatamente in vita la credenza che l'amore, benché passione, sia tuttavia come tale capace di durare, anzi che l'amore duraturo, lungo tutta una vita, possa assurgere a regola. Grazie a questo persistere di una nobile credenza, nonostante che essa venga molto spesso e quasi regolarmente confutata e sia pertanto una *pia fraus*, detta istituzione ha conferito all'amore una superiore nobiltà. Tutte le istituzioni che hanno accordato a una passione *fede nella sua durata* e responsabilità della durata, contro l'essenza della

passione, le hanno conferito un nuovo rango; e ormai colui che viene preso da una tale passione non si crede più, come una volta, da essa abbassato o minacciato, bensì innalzato davanti a sé e ai suoi simili. Si pensi alle istituzioni e ai costumi che hanno fatto, dell'infuocato abbandono di un momento, l'eterna fedeltà, della brama della collera, l'eterna vendetta, della disperazione, l'eterna afflizione, di una parola improvvisata e irripetibile, un obbligo eterno. Attraverso una tale trasformazione è entrata ogni volta nel mondo tantissima ipocrisia e menzogna; ogni volta, ma a questo prezzo, anche un nuovo *sovrumano* concetto che eleva l'uomo.

28

*Lo stato d'animo come argomento.* Qual è la causa della gioiosa risolutezza all'azione? Questo problema ha dato molto da fare agli uomini. La risposta più antica e ancor sempre attuale è: la causa è Dio, in tal modo egli ci fa capire che acconsente alla nostra volontà. Una volta, quando su un proponimento si interrogavano gli oracoli, si voleva riportarne appunto questa gioiosa risolutezza; e ognuno, quando più possibilità di azione erano aperte alla sua anima, rispondeva al suo dubbio così: «farò ciò che susciterà in me quel sentimento». Dunque non ci si decideva per la cosa più razionale, bensì per un proponimento l'immagine del quale rendeva l'anima gioiosa e speranzosa. Il buono stato d'animo veniva gettato sulla bilancia come argomento e pesava più della razionalità: per questo, che lo stato d'animo veniva interpretato superstiziosamente come l'influsso di un dio che promette riuscita e fa parlare per suo tramite la propria ragione come la suprema razionalità. Ora si rifletta sulle conseguenze di un tale pregiudizio, quando se ne servivano – e se ne servono! «Creare uno stato d'animo!» – uomini accorti e assetati di potere – con quello si possono sbaragliare tutti i ragionamenti e i ragionamenti contrari!

29

*I commedianti della virtù e del peccato.* Tra gli uomini dell'antichità che divennero famosi per la loro virtù c'era, a quanto sembra, una sterminata, innumerevole quantità di persone che *recitavano la commedia davanti a se stesse*; specialmente avranno fatto ciò appunto i Greci, commedianti nati, del tutto involontariamente, e l'avranno anche trovato un bene. Per di più ognuno con la sua virtù faceva a *gara* con la virtù di un altro o di tutti gli altri; come si sarebbe potuto non servirsi di tutte le arti per mettere in mostra la propria virtù, soprattutto davanti a se stessi, e già solo per esercitarsi? A che serviva

una virtù che non si potesse esibire o che non sapesse esibirsi? A questi commedianti della virtù il cristianesimo pose freno; in compenso inventò lo sfoggio e l'ostentazione repellente del peccato, portò nel mondo la *falsa* peccaminosità (ancora al giorno d'oggi essa è considerata «di buon tono» fra i cristiani).

30

*La raffinata crudeltà come virtù.* Ecco una moralità che riposa interamente sull'istinto della distinzione – non pensatene troppo bene! Che istinto è mai questo, veramente, e qual è il suo fine recondito? Si vuol fare in modo che la nostra vista *faccia male* all'altro e susciti la sua invidia, il senso dell'impotenza e del suo abbassamento; gli si vuol far assaporare l'amarezza del suo fato stillandogli sulla lingua una goccia del *nostro* miele e guardandolo, in tale pretesa benedizione, fisso negli occhi e con gioia maligna. Questo qui si è fatto umile e ora perfetto nella sua umiltà – cercate coloro a cui egli da tempo voleva con ciò infliggere una tortura! Li troverete senz'altro! Quello lì mostra pietà per gli animali e viene perciò ammirato – ma ci sono certe persone sulle quali egli ha voluto proprio con ciò sfogare la sua crudeltà. Ecco lì un grande artista: il presentimento della voluttà per l'invidia dei rivali superati non ha lasciato dormire la sua energia, finché egli non è diventato grande – con quanti amari momenti di altre anime si è fatto pagare questo suo diventar grande! La castità della monaca: con quali occhi carichi di rimprovero guarda in faccia le donne che vivono diversamente! Quanto piacere di vendetta è in questi occhi! Il tema è breve, le variazioni su di esso potrebbero essere innumerevoli, ma difficilmente noiose – è infatti ancor sempre una novità fin troppo paradossale, e che fa quasi male, che una moralità della distinzione sia in ultima istanza il piacere di una raffinata crudeltà. In ultima istanza – ciò significa qui: ogni volta nella prima generazione. Giacché, se è vero che si *eredita* l'abitudine a un qualche distinto fare, è anche vero che non si eredita con essa il suo fine recondito (si ereditano solo sentimenti, non già pensieri); e sempreché tale fine non gli venga risospinto dietro dall'educazione, già nella seconda generazione non c'è più con esso il piacere della crudeltà, bensì solo il piacere dell'abitudine come tale. Ma *questo* piacere è il primo gradino del «bene».

31

*L'orgoglio dello spinto.* L'orgoglio dell'uomo, che non ne vuol sapere della teoria della discendenza dagli animali e frappone tra natura e uomo il grande

fossato – questo orgoglio ha il suo fondamento in un *pregiudizio* circa quello che è lo spirito; e questo pregiudizio è relativamente *giovarne*. Nella grande preistoria dell'umanità si presumeva che lo spirito fosse dappertutto e non si pensava a rendergli onore come prerogativa dell'uomo. Poiché, al contrario, si era fatto di tutto ciò che era spirito (oltre a tutti gli istinti, le cattiverie, le inclinazioni) un bene comune e quindi qualcosa di comune, non ci si vergognava di discendere dagli animali o dagli alberi (le stirpi *aristocratiche* si ritenevano onorate da tali favole) e si vedeva nello spirito ciò che ci unisce alla natura, non ciò che ce ne separa. Così ci si educava alla modestia – e ancora una volta in conseguenza di un *pregiudizio*.

### 32

*L'impedimento.* Soffrire moralmente, e poi sentirsi dire che alla base di questa sofferenza c'è un *errore*, fa indignare. C'è infatti una consolazione unica nell'affermare, con la propria sofferenza, un «mondo di verità più profondo» di ogni altro mondo, e si preferisce di gran lunga soffrire sentendosi allora innalzato sulla realtà (per la coscienza di avvicinarsi in tal modo a quel «più profondo mondo della verità»), che non avere questa sofferenza e però neppure questo sentimento del sublime. Quindi sono l'orgoglio e la maniera abituale di soddisfarlo che si oppongono al nuovo *modo di intendere* la morale. Quale forza si dovrà allora impiegare per eliminare questo impedimento? Più orgoglio? Un nuovo orgoglio?

### 33<sup>11</sup>

*Il disprezzo delle cause, delle conseguenze e della realtà.* Quelle malaugurate evenienze che colpiscono una comunità, temporali improvvisi o carestie o pestilenze, suscitano in tutti i suoi membri il sospetto che siano state commesse trasgressioni contro i costumi o che debbano essere inventate nuove usanze per placare un nuovo potere e malestro demoniaco. Questa specie di sospetto e di riflessione evita quindi proprio la ricerca delle vere cause naturali, prendendo come presupposto la causa demoniaca. Ecco una delle fonti della stortura ereditaria dell'intelletto umano; e l'altra fonte vi sgorga accanto, in quanto, anche questa volta per principio, si è accordata alle vere *conseguenze* naturali di un'azione molto meno attenzione che a quelle soprannaturali (i cosiddetti castighi e favori della divinità). Sono per esempio prescritti determinati bagni per determinati tempi: si fa il bagno non per lavarsi ma perché è prescritto. Non si impara a fuggire le conseguenze reali della sporcizia, ma il presunto sfavore degli dèi per il fatto che si è saltato un bagno.



Sotto la pressione di una paura superstiziosa, si sospetta che questo ripulirsi della sporcizia debba essere qualcosa di molto, molto più importante, vi si introducono secondi e terzi significati, ci si guasta il senso e il piacere del reale e alla fine si ritiene che questo abbia ancora valore solo *in quanto possa essere simbolo*. Così l'uomo, in preda all'eticità dei costumi, disprezza in primo luogo le cause, in secondo luogo le conseguenze e in terzo luogo la realtà, *congiungendo* tutti i suoi sentimenti superiori (di venerazione, di sublimità, di orgoglio, di gratitudine, d'amore) *a un mondo immaginario*: il cosiddetto mondo superiore. E ancor oggi ne vediamo la conseguenza: dove il sentimento di un uomo si *eleva*, lì è in gioco in qualche modo questo mondo immaginario. È triste, ma per il momento l'uomo di scienza è costretto a guardare con sospetto *tutti i sentimenti superiori*, tanto sono frammischiati al vaneggiamento e all'insensatezza. Non che debbano esserlo in sé o per sempre; ma certo di tutte le *purificazioni* graduali che sono iscritte nel futuro dell'umanità, una delle più graduali sarà la purificazione dei sentimenti superiori.

3412

*Sentimenti morali e concetti morali.* I sentimenti morali si trasmettono manifestamente così, che i bambini notano negli adulti forti inclinazioni e avversioni verso determinate azioni e, da scimmie nate, imitano tali inclinazioni e avversioni; nel prosieguo della vita, in cui si ritrovano pieni di questi affetti acquisiti e ben esercitati, ritengono una questione di decoro che ci sia un perché posticipato, una specie di motivazione per cui quelle inclinazioni e avversioni siano giustificate. Ma queste «motivazioni» non hanno a che fare né con l'origine né col grado del sentimento che vi si porta; semplicemente si soddisfa alla *regola* che in quanto esseri razionali si debbano avere delle ragioni per il proprio pro e contro, ragioni che possano essere esibite e accettate. In questo senso la storia dei sentimenti morali è del tutto diversa dalla storia dei concetti morali. I primi esercitano il loro potere *prima* dell'azione, i secondi specialmente *dopo* l'azione, di fronte alla necessità di pronunciarsi su di essa.

35

*I sentimenti e la loro derivazione dai giudizi.* «Fidati del tuo sentimento!» – Ma i sentimenti non sono niente di ultimo, di originario, dietro i sentimenti ci sono giudizi e valutazioni, che ci sono tramandati nella forma di sentimenti (inclinazioni, avversioni). L'ispirazione che viene dal sentimento è la nipote di

un giudizio – e spesso di un giudizio falso! – e in ogni caso non del tuo proprio! Fidarsi del proprio sentimento – ciò vuol dire obbedire al proprio nonno e alla propria nonna e ai loro progenitori più che agli dèi che sono in *noi*: alla nostra ragione e alla nostra esperienza.

36

*Una pazzia della pietas con secondi fini.* Ma come, gli inventori delle civiltà dei primordi, i più antichi fabbricanti di strumenti e di cordelle metriche, di carri, di navi e di case, i primi osservatori delle leggi celesti e delle regole della tavola pitagorica – sarebbero qualcosa di incomparabilmente diverso e superiore rispetto agli inventori e osservatori dei nostri tempi? I primi passi avrebbero un valore che tutti i nostri viaggi e circumnavigazioni nel regno delle scoperte non possono pareggiare? Così suona il pregiudizio, così si argomenta per gettare disprezzo sullo spirito attuale. E tuttavia è palmare che allora il caso fu il più grande di tutti gli scopritori e osservatori e il benevolo ispiratore di quegli antichi ingegnosi, e che nella scoperta più insignificante che si fa adesso si consuma più spirito, disciplina e fantasia di quanto ce ne sia stata prima per interi periodi di tempo.

37

*False conclusioni tratte dall'utilità.* Quando si è dimostrata la massima utilità di una cosa non si è fatto ancora, con ciò, nessun passo verso la spiegazione della sua origine; vale a dire, per mezzo dell'utilità non si potrà mai rendere comprensibile la necessità dell'esistenza. Ma proprio il giudizio contrario ha dominato finora – e fin nei campi delle scienze più rigorose. Non si è spacciata perfino nell'astronomia la (pretesa) utilità nella disposizione dei satelliti (compensare in altro modo la luce indebolita dalla maggiore distanza, affinché la luce non mancasse agli abitanti degli astri) per lo scopo finale della loro disposizione e per la spiegazione della loro nascita? Ci si ricorderà al riguardo delle conclusioni di Colombo: la terra è fatta per l'uomo, dunque, se ci sono terre, esse devono essere abitate. «È verosimile che il sole brilli sul nulla e che le veglie notturne delle stelle vengano sprecate su mari senza strade e terre senza uomini?».

38<sup>13</sup>

*Gli istinti trasformati dai giudizi morali.* Lo stesso istinto si sviluppa in un sentimento penoso di *viltà*, sotto l'impressione del biasimo che il costume fa

pesare su questo istinto, oppure in un piacevole sentimento di *umiltà*, qualora un costume come quello cristiano l'abbia preso a cuore e lo abbia dichiarato *buono*. Ciò significa che gli si appiccica o una buona o una cattiva coscienza! In sé esso, come *ogni istinto*, non ha né ciò né in genere un carattere e un nome morale, e non è neppure accompagnato da una determinata sensazione di piacere o dispiacere; acquista tutto ciò, come sua seconda natura, solo quando entra in relazione con istinti già battezzati come buoni o cattivi, o quando viene notato come qualità di esseri che sono già stati moralmente catalogati e giudicati dal popolo. Così, i Greci più antichi pensavano dell'invidia diversamente da noi; Esiodo la annovera tra gli effetti della *buona*, benefica eris<sup>14</sup>, e non c'era niente di urtante nell'attribuire agli dèi sentimenti o atteggiamenti di invidia: cosa comprensibile in uno stato di cose la cui anima era l'agone, e l'agone però era catalogato e giudicato come buono. Parimenti i Greci erano diversi da noi nel giudicare il valore della *speranza*: la si considerava cieca e insidiosa; Esiodo<sup>15</sup> ha accennato in una favola a quello che si può pensare di più forte su di essa, ed è qualcosa di così straniante che nessun nuovo esegeta l'ha capito – giacché va contro lo spirito moderno, che dal cristianesimo in poi ha imparato a credere alla speranza come a una virtù. Presso i Greci invece, a cui non sembrava del tutto precluso l'accesso alla conoscenza del futuro, e a cui l'interrogazione del futuro era fatta in casi innumerevoli dovere religioso, là dove noi ci accontentiamo della speranza, la speranza dovette bene, grazie a tutti gli oracoli e gli indovini, degradarsi alquanto e sprofondare nella cattiveria e pericolosità. Gli Ebrei consideravano la *collera* diversamente da noi e la dichiararono sacra; in compenso vedevano tra loro la fosca maestà dell'uomo, in alleanza con la quale quella si manifestava, a una altezza tale che un Europeo non riesce a immaginarsela; formarono il loro santo e collerico Jehovah a immagine dei loro santi e collerici profeti. Paragonati a loro, i grandi iracondi tra gli Europei sono quasi creature di seconda mano.

*Il pregiudizio del «puro spirito».* Dovunque ha dominato, la teoria della *pura spiritualità* ha distrutto, con le sue aberrazioni, l'energia nervosa. Essa insegnava a disprezzare, trascurare o tormentare il corpo e a tormentare e disprezzare l'uomo stesso per tutti i suoi istinti; creava anime ottenebrate, tese, oppresse – che per di più credevano di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse eliminare! «Deve annidarsi nel corpo! È ancora troppo *florido!*.» – così concludevano, mentre in realtà il corpo, coi suoi dolori, elevava proteste su proteste contro la sua continua irrisione. Una generale

sovreccitabilità nervosa fattasi cronica era infine la sorte di quei puri spiriti virtuosi: essi non conoscevano più il *piacere* se non nella forma dell'estasi e di altri prodromi della pazzia – e il loro sistema raggiunse l'acme quando prese l'estasi come fine supremo della vita e come criterio di *condanna* di ogni cosa terrena.

40

*L'almanaccare sulle usanze.* Innumerevoli prescrizioni del costume, ricavate fuggevolmente da qualche strano avvenimento isolato, diventavano ben presto incomprensibili; del loro intento ci si poteva così poco rendere conto con sicurezza come della pena che sarebbe seguita alla trasgressione; finanche sulla successione delle cerimonie sussistevano dubbi; ma mentre al riguardo si tirava a indovinare, l'oggetto di un tale almanaccare cresceva in valore, e proprio la parte più assurda di un'usanza trapassava alla fine nella più santa santità. Non si sottovaluti l'energia che l'umanità ha prodigata in ciò per millenni e meno che mai l'influsso di questo *almanaccare sulle usanze*! Ed eccoci arrivati all'enorme teatro di esercitazione dell'intelletto – perché non solo qui viene intessuta e ritessuta la trama delle religioni, ma anche si trova qui la veneranda, benché raccapricciante preistoria della scienza; qui è cresciuto il poeta, il pensatore, il medico, il legislatore! La paura dell'incomprensibile, che in maniera ambigua esigeva da noi delle cerimonie, trapassò a poco a poco nella fascinazione del difficilmente comprensibile, e dove non si riusciva a penetrare a fondo, si imparò a creare.

41

*Per la determinazione del valore della vita contemplativa.* Non dimentichiamo, come uomini della *vita contemplativa*<sup>16</sup>, che specie di sventure e maledizioni si sono abbattute sugli uomini della *vita attiva* in conseguenza delle svariate ripercussioni della contemplazione – insomma, che conto la *vita attiva* potrebbe da parte sua *presentarci*, se troppo superbamente ci vantassimo al suo cospetto dei benefici da noi apportati. *In primo luogo*: le cosiddette nature *religiose*, che prevalgono per numero tra i contemplativi e ne costituiscono quindi la *species* più comune, in tutti i tempi hanno fatto in modo da rendere difficile la vita agli uomini pratici e da fargliene perdere il gusto: offuscare il cielo, spegnere il sole, far cadere in sospetto la gioia, svilire le speranze, paralizzare la mano operosa – questo essi hanno saputo fare, così come hanno avuto d'altra parte, per i tempi e i sentimenti di miseria, consolazioni da somministrare, elemosine da distribuire, aiuti da offrire e

benedizioni da impartire. *In secondo luogo*: gli artisti, alquanto più rari dei religiosi, ma pur sempre una nutrita specie di uomini della *vita contemplativa*, sono stati come persone per lo più insopportabili, capricciosi, violenti, litigiosi: questi loro strascichi vanno detratti dagli effetti rasserenanti ed esaltanti delle loro opere. *In terzo luogo*: i filosofi, un genere di persone in cui si trovano riunite forze religiose e artistiche, ma in modo che accanto ad esse trovi posto anche una terza cosa, la dialettica, il piacere del dimostrare, sono stati autori di sventure alla maniera dei religiosi e degli artisti e per di più, con la loro propensione alla dialettica, hanno annoiato tanta gente; però il loro numero è stato sempre piccolissimo. *In quarto luogo*: i pensatori e gli operatori della scienza; raramente essi hanno cercato di esercitare qualche influsso, accontentandosi di scavarsi in silenzio le loro tane di talpe; così hanno causato poco fastidio e disagio, alleviando anzi spesso senza volerlo, come oggetto di burle e di risate, la vita agli uomini della *vita adiva*. Da ultimo la scienza è diventata qualcosa di molto utile per tutti; se ora, *a causa di questa utilità*, molti predestinati alla *vita activa* si aprono una via verso la scienza, col sudore della fronte e non senza rompicapi e imprecazioni, la schiera dei pensatori e degli operatori scientifici non ha colpa di tale inconveniente: è «sofferenza autogena».

*Origine della vita contemplativa.* Nelle epoche rozze, in cui dominano i giudizi pessimistici su uomo e mondo, l'individuo tende sempre, nel sentimento della pienezza della sua forza, ad agire in conformità di quei giudizi, dunque a tradurre l'idea in azione, con la caccia, la rapina, l'aggressione, la sevizia, l'assassinio, comprese quelle riproduzioni più pallide di queste azioni che soltanto vengono tollerate all'interno della comunità. Ma se la sua energia si rilassa, se egli si sente stanco o malato o malinconico o troppo sazio, e in conseguenza di ciò temporaneamente svuotato di desideri e appetiti, ecco che diventa un uomo relativamente migliore, vale a dire meno nocivo, e allora le sue idee pessimistiche non si scaricano che in parole e pensieri, per esempio sul valore dei suoi compagni o della sua donna o della sua vita o dei suoi dèi – i suoi giudizi saranno giudizi *cattivi*. In questo stato egli diventa pensatore o profeta, oppure continua a sviluppare la sua superstizione ed escogita nuove usanze, o schernisce i suoi nemici; ma qualunque cosa concepisca, tutti i prodotti <del suo spirito> sono destinati a rispecchiare il suo stato, quindi il crescere della paura e della stanchezza, il decrescere del suo apprezzamento dell'agire e del godere; il contenuto di questi prodotti deve corrispondere al contenuto di questi stati d'animo poetici,

meditativi, sacerdotali; in essi deve dominare il giudizio cattivo. In seguito si chiamarono poeti o pensatori o sacerdoti o stregoni tutti coloro che facevano stabilmente ciò che prima faceva l'individuo in quello stato, che dunque giudicavano male, vivevano malinconicamente e senza compiere azioni. Si sarebbero volentieri disprezzati e scacciati dalla comunità tali uomini, perché non agivano abbastanza; ma vi era in ciò un pericolo – essi avevano seguito la superstizione e le tracce delle forze divine, non si dubitava che comandassero su mezzi di potere sconosciuti. Questa è la reputazione in cui viveva *la generazione più antica delle nature contemplative* – disprezzate esattamente nella misura in cui non erano temute! In tale forma mascherata, in questa ambigua considerazione, con un cuore cattivo e spesso con una mente angosciata, la contemplazione è comparsa la prima volta sulla terra, insieme debole e terribile, segretamente disprezzata e pubblicamente subissata di superstizioso ossequio! Qui, come sempre, bisogna dire: *pudenda origo!*

43

*Quante forze devono oggi confluire nel pensatore.* Estraniarsi dall'intuizione sensibile, elevarsi all'astratto – questa è stata considerata una volta la vera *elevazione*; noi non possiamo più sentirlo esattamente allo stesso modo. La gozzoviglia con le più pallide immagini di parole e cose, il gioco con tali creature invisibili, inaudibili e impalpabili, erano considerati come un passaggio dal profondo disprezzo del mondo percepibile coi sensi, ammaliatore e malvagio, a una vita in un altro mondo, un mondo *superiore*. «Questi *abstracta* non ci ammaliano più, ma possono guidarci!» – e allora ci si slanciava come verso l'alto. Non il contenuto di questi giochi dell'intellettualità, ma essi stessi sono stati «la cosa superiore» nei primordi della scienza. Di qui l'ammirazione di Platone per la dialettica e la sua fede esaltata nella sua correlazione necessaria con l'uomo buono e affrancato dai sensi. Non solo le conoscenze, ma anche i mezzi della conoscenza in genere, gli stati e le operazioni che nell'uomo precedono il conoscere, sono stati scoperti uno alla volta e poco alla volta. E ogni volta sembrò che l'ultima operazione scoperta o il nuovo stato avvertito non fossero un mezzo per ogni conoscere, ma già contenuto, meta e somma di tutto il conoscibile. Il pensatore ha bisogno di fantasia, di slancio, di astrazione, di affrancamento dai sensi, di invenzione, di presentimento, di induzione, di dialettica, di deduzione, di critica, di materiale accumulato, di mentalità impersonale, di contemplazione e visione panoramica e non meno di giustizia e amore per tutto ciò che esiste – ma tutti questi mezzi hanno campeggiato un tempo *uno alla volta* nella storia della *vita contemplativa*, come fini ed ultimi fini, dando ai loro inventori

quella beatitudine che scende nell'anima al rifulgere di un *ultimo* fine.

*Origine e significato.* Perché mi viene sempre di nuovo questo pensiero e mi brilla con colori sempre più smaglianti? È il pensiero che *una volta* i ricercatori, quand'erano sulla via che porta all'origine, credevano sempre di trovare qualcosa di ciò che era di importanza inestimabile per ogni agire e giudicare; che anzi si *presupponeva* sempre che dall' *intelligenza dell'origine delle cose* dipendesse la *salvezza* degli uomini; che noi oggi invece, quanto più andiamo dietro all'origine, tanto meno vi partecipiamo coi nostri interessi; che anzi tutti i nostri giudizi di valore e gli «interessamenti» che abbiamo riposto nelle cose cominciano a perdere il loro senso quanto più risaliamo all'indietro e fino alle cose stesse. *Con l'intelligenza dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine*, mentre ciò che ci è *più vicino*, che è intorno a noi e dentro di noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigmi e ricchezze di significato che la passata umanità non si sognava neppure. Una volta i pensatori si aggiravano rabbiosamente come animali in cattività, sempre spiando le sbarre della loro gabbia e buttandovisi contro per spezzarle; e *beato* sembrava colui che credeva di vedere, attraverso uno spiraglio, qualcosa del difuori, dell'ai di là e della lontananza.

*Un esito tragico della conoscenza.* Di tutti i mezzi di elevazione, sono stati i sacrifici umani quelli che in tutti i tempi hanno più elevato e portato su l'uomo. E forse si potrebbe ancor sempre soppiantare ogni altra aspirazione con un unico immenso pensiero, sicché gli arridesse la vittoria sul più vittorioso – col pensiero dell'umanità sacrificatesi. Ma *a chi* dovrebbe essa sacrificarsi? Si può già giurare che, semmai si profilasse all'orizzonte la costellazione di questo pensiero, la conoscenza della verità rimarrebbe l'unica immensa meta a cui un tale sacrificio sarebbe commisurato, perché per essa nessun sacrificio è troppo grande. Intanto non è stata ancora mai sollevata la questione: fino a che punto sia possibile per l'umanità come un tutto fare dei passi per promuovere la conoscenza; e tanto meno la questione: quale istinto conoscitivo possa spingere l'umanità fino al punto di indurla a immolarsi, per morire con negli occhi la luce di una sapienza precorritrice. Forse, semmai si stabilirà una fratellanza con gli abitanti di altre stelle al fine della conoscenza, e per alcuni millenni ci si scambierà il proprio sapere di stella in stella, forse l'entusiasmo della conoscenza raggiungerà allora, come una marea, un tale

culmine!

46

*Dubbio mi dubbio.* «Che bel cuscino è il dubbio per una testa ben costruita!»<sup>19</sup> – queste parole di Montaigne hanno sempre irritato Pascal, perché nessuno desiderava con tanta forza un bel cuscino come lui. Che cosa gli mancava?

47

*Le parole ci sbarrano la strada!* Dovunque gli uomini dei primordi piazzavano una parola, lì credevano di aver fatto una scoperta. Come diversameme stavano le cose in verità! Avevano sfiorato un problema e, illudendosi di averlo *risolto*, avevano creato un impedimento alla sua soluzione. Adesso per ogni conoscenza bisogna inciampare in parole eternizzate, dure come pietre, e sarà più facile rompersi una gamba che rompere una parola.

48

«*Conosci te stesso*» è *tutta la scienza*. Soltanto dopo aver conosciuto tutte le cose l'uomo avrà conosciuto se stesso. Giacché le cose sono solo i limiti dell'uomo.

49

*Il nuovo sentimento fondamentale: la nostra definitiva caducità.* Una voka si cercava di arrivare alla magnificenza dell'uomo indicandone l'*origine* divina: questa è diventata oggi una via proibita, perché davanti alla sua porta sta la scimmia, oltre ad altri orribili animali, e digrigna i denti con sguardo intelligente, come se volesse dire: non oltre in questa direzione! Così ora si tenta nella direzione opposta: la via *verso la quale* l'umanità si dirige deve servire come prova della sua magnificenza e parentela con Dio. Ahimè, anche con ciò non si arriva a niente! Al termine di questa via sta l'urna funeraria dell'*ultimo* uomo e becchino (con la scritta «*nihil humani a me alienum puto*»)<sup>20</sup>. Per quanto in alto sia salita l'umanità nella sua evoluzione – ma forse alla fine si ritroverà addirittura più in basso che all'inizio! – per essa non c'è passaggio a un ordine superiore, non più di quanto la formica e il verme auricolare si elevino, alla fine del loro «cammino terreno», alla parentela con Dio e all'eternità. Il divenire si trascina dietro l'essere stato; perché dovrebbe



esserci un'eccezione a questo eterno spettacolo per una qualche piccola stella e inoltre per una speciucola su di essa? Basta con questi sentimentalismi!

50

*La fede nell'ebbrezza.* Gli uomini dei momenti sublimi ed estatici, che per contrasto e per il logoramento senza risparmio delle loro energie nervose si sentono di solito depressi e sconsolati, considerano quei momenti come il loro vero Ego, come «sé», e la depressione e lo sconforto come l'effetto del «fuori di sé»; perciò pensano al loro ambiente, al loro tempo e a tutto il loro mondo con sentimenti vendicativi. L'ebbrezza è per loro la vera vita, il loro vero Io; in tutte le altre cose vedono gli avversari e ostacolatori dell'ebbrezza, che questa sia poi di natura intellettuale, etica, religiosa o artistica. A questi ubriaconi infatuati l'umanità deve molte brutte cose, perché essi sono gli insaziabili seminatori della malerba della scontentezza di sé e del prossimo, del disprezzo dell'epoca e del mondo e specialmente della *stanchezza del mondo*. Forse tutto un inferno di criminali non potrebbe avere neanche lontanamente questo deprimente, sinistro influsso, che corrompe terra e aria, come quella piccola nobile comunità di scatenati, esaltati, mezzi matti, di geni che non ce la fanno a dominarsi e traggono da sé ogni possibile godimento soltanto quando si perdono completamente, mentre il delinquente dà molto spesso ancora una prova di eccellente autodomínio, abnegazione e avvedutezza, e tiene sveglie in coloro che lo temono queste stesse qualità. A causa sua il cielo sulla vita si fa forse minaccioso e cupo, ma l'aria rimane corroborante e pungente. In aggiunta a tutto ciò, quegli invasati piantano con tutte le loro forze la fede nell'ebbrezza come la vita nella vita: una fede spaventosa! Come i selvaggi vengono oggi rapidamente corrotti dall'«acqua di fuoco» e vanno in rovina, così l'umanità nel suo complesso è stata corrotta lentamente ma radicalmente dall'acqua di fuoco *spirituale* dei sentimenti inebrianti e da coloro che ne hanno mantenuto viva la brama: forse farà ancora a tempo a rovinarsene.

51

*Così come siamo ancora.* «Siamo indulgenti verso i grandi che hanno un occhio solo!» – ha detto Stuart Mill, come se fosse necessario sollecitare indulgenza dove si è abituati a tributare loro fede e quasi adorazione! Io dico: siamo indulgenti verso coloro, grandi e piccoli, che hanno due occhi – giacché più in là dell'indulgenza, *così come siamo*, non riusciremo ad andare!

*Dove sono i nuovi medici dell'anima?* Sono stati anzitutto i mezzi di consolazione, ciò da cui la vita ha ricevuto quel fondamentale carattere di dolore nel quale oggi si crede; la più grande malattia degli uomini è sorta dalla lotta condotta contro le loro malattie, e gli apparenti rimedi hanno prodotto a lungo andare qualcosa di peggio di ciò che con essi si doveva eliminare. Per ignoranza si considerarono i mezzi che agivano istantaneamente, che stordivano e inebriavano, le cosiddette consolazioni, come i veri rimedi, anzi non si notò neanche che questi alleviamenti immediati venivano spesso pagati con un generale e profondo aggravarsi della sofferenza, che i malati dovevano soffrire per i postumi dell'ebbrezza, più tardi per la privazione dell'ebbrezza e più tardi ancora per un opprimente senso generale di inquietudine, tremori nervosi e cattiva salute. Quando ci si ammalava fino a un certo grado, non si guariva più – e allora ci pensavano i medici dell'anima, quelli generalmente accreditati e adorati. Si dice di Schopenhauer, e a ragione, che egli è tornato infine, una buona volta, a prendere sul serio i dolori dell'umanità. Dov'è colui che prenda infine sul serio a sua volta gli antidoti per queste sofferenze e che metta alla gogna l'inaudita cirlataneria con cui, sotto i nomi più belli, l'umanità è stata finora solita trattare le sue malattie dell'anima?

53

*Abuso contro i coscienziosi.* Erano i coscienziosi e non i senza coscienza, che così terribilmente soffrivano sotto l'oppressione delle prediche di penitenza e dei terrori infernali, specialmente se erano nello stesso tempo uomini di fantasia. Dunque si è più offuscata la vita proprio a coloro che avrebbero avuto bisogno di serenità e di immagini leggiadre – non solo per ricrearsi e risanare se stessi, ma affinché l'umanità potesse rallegrarsi di loro e accogliere in sé un raggio della loro bellezza. Oh, quanta inutile crudeltà e bestiale martirio sono scaturiti da quelle religioni che hanno inventato il peccato! E dagli uomini che se ne sono serviti per godere al massimo della loro potenza!

54

*I pensieri sulla malattia!* Placare la fantasia del malato, affinché almeno non abbia a soffrire, come finora è avvenuto, *più* per i pensieri sulla sua malattia che per la malattia stessa – penso che ciò sia ben qualcosa! E non è poco! Capite voi adesso il nostro compito?

55

Le «vie». Le presunte «vie più brevi» hanno sempre messo l'umanità in grande pericolo. Sempre questa abbandona, al lieto annunzio del ritrovamento di una tale via più breve, la sua strada – e *va fuori strada*.

*L'apostata dello spirito libero.* Chi mai prova avversione per gli uomini pii di salda fede? Al contrario, non guardiamo noi ad essi con silenzioso rispetto e non ci ralleghiamo per loro, con il profondo rammarico che uomini così eccellenti non consentano con noi? Ma da dove viene quella profonda, improvvisa ripugnanza senza motivo per colui che prima *aveva* ogni libertà di spirito e alla fine è *diventato* «credente»? Se pensiamo a ciò, è come se avessimo visto qualcosa di schifoso, che dobbiamo subito cancellare dall'anima! Non volteremmo le spalle all'uomo più venerato, se ci venisse, a suo riguardo, il sospetto di una cosa simile? E non in verità per una condanna morale, ma per un improvviso schifo e ribrezzo? Da dove viene quest'asprezza di sentimento? Forse questo o quello vorrà farci credere che in fondo non siamo del tutto sicuri di noi stessi? che abbiamo piantato per tempo intorno a noi le siepi spinose del più acuminato disprezzo affinché nel momento decisivo, quando l'età ci avrà reso deboli e dimentichi, non possiamo passar sopra al nostro stesso disprezzo? Sinceramente: questa supposizione non coglie nel segno e chi la fa non sa niente di ciò che muove e determina lo spirito libero; non sa quanto poco disprezzabile in sé gli appaia il *mutare* le proprie opinioni! quanto egli onori anzi, nella *capacità* di mutare le proprie opinioni, una rara e alta distinzione, specialmente se essa si perpetua fin nel cuore della vecchiaia! E che la sua ambizione (e *non* la sua pusillanimità) giunge fino a cogliere i frutti proibiti dello *spernere se sperni* e dello *spernere se ipsum*, essendo ben lontana dall'averne paura come il vanesio e amante del comodo! Inoltre, la teoria dell'*innocenza di tutte le opinioni* è per lui altrettanto sicura della teoria dell'*innocenza di tutte le azioni*: come potrebbe, di fronte all'apostata della libertà di spirito, farsi giudice e carnefice? Invece la sua vista gli fa effetto, come la vista di un malato repellente fa effetto al medico: lo schifo fisico di fronte a qualcosa di spugnoso, rammollito, pullulante, purulento ha per un momento la meglio sulla ragione e la volontà di aiutare. Così la nostra buona volontà è sopraffatta dall'idea dell'enorme *disonestà* a cui deve essere soggiaciuto l'apostata dello spirito libero, all'idea di una degenerazione generale infiltratasi fin nell'ossatura del carattere.

*Altra paura, altra sicurezza.* Il cristianesimo aveva conferito alla vita una nuovissima e illimitata pericolosità, ma con essa aveva anche creato nuovissime sicurezze, godimenti, ricreazioni e valutazioni di tutte le cose. Questa pericolosità è negata dal nostro secolo, e con buona coscienza; e tuttavia questo trascina ancora con sé le vecchie abitudini della sicurezza cristiana, del godere, ricrearsi e valutare cristiano! E fin dentro le sue arti e filosofie più nobili! Come tutto ciò deve apparire infiacchito e logoro, come dimezzato e goffo, come arbitrario-fanatico e soprattutto: come insicuro, adesso che ne è andato perduto il terribile opposto, l'onnipresente paura del cristiano per la sua salute *eterna!*

58

*Il cristianesimo e le passioni.* Nel cristianesimo si può anche sentire una grande protesta popolare contro la filosofia. La ragione degli antichi sapienti aveva sconsigliato agli uomini le passioni; il cristianesimo vuole *restituirle* loro. A tal fine nega alla virtù, quale era concepita dai filosofi – come vittoria della ragione sulla passione – ogni valore morale, condanna in genere la razionalità e incita le passioni a manifestarsi in tutta la loro forza e magnificenza: come *amore* di Dio, *paura* di Dio, come *fede* fanatica in Dio, come ciechissima *speranza* in Dio.

5922

*L'errore come ristoro.* Si può dire quel che si vuole, ma il cristianesimo ha voluto liberare gli uomini dal fardello degli obblighi morali, ritenendo di mostrare loro una *via più breve verso la felicità*, esattamente così come alcuni filosofi si illusero di poter sbarazzarsi della faticosa e impegnativa dialettica e della raccolta di fatti rigorosamente provati rinviando a una «via regia verso la verità». È stato un errore tutt'e due le volte – ma anche un grande ristoro per gente affaticata e disperata nel deserto.

60

*Ogni spirito diventa infine visibile come corpo.* Il cristianesimo ha trasfuso in sé tutto quanto lo spirito di innumerevoli spasimanti della sottomissione, di tutti quei sottili e grossolani entusiasti dell'umiliazione e dell'adorazione, uscendo con ciò da una goffaggine contadina – quale per esempio ce la riporta con forza alla mente l'immagine più antica dell'apostolo Pietro – per diventare una religione *traboccante di spirito* e recante nel volto migliaia di pieghe, di

intenzioni riposte e di scappatoie; esso ha reso l'umanità dell'Europa più smaliziata e non solo teologicamente scaltrita. In questo spirito e in alleanza col potere, e molto spesso con la più profonda convinzione e sincera dedizione, ha *scolpito* forse le figure più fini della società che sono finora esistite: le figure dell'alto e altissimo clero cattolico, specialmente quando queste erano originate da una nobile schiatta e fin dappprincipio apportavano un'innata leggiadria dei gesti, occhi imperiosi e belle mani e piedi. Qui il volto umano raggiunge quella spiritualità che è generata dal costante flusso e riflusso delle due forme della felicità (il sentimento della potenza e il sentimento della rassegnazione), dopo che un modo di vivere ben meditato ha domato la bestia nell'uomo; qui un'attività consistente nel benedire, nel rimettere i peccati e nel rappresentare la divinità mantiene sveglio il sentimento di una missione sovrumana nell'anima, *anzi anche nel corpo*; qui regna quell'aristocratico disprezzo per la fragilità del corpo e per il benessere toccato in sorte che è proprio dei soldati nati; si ripone il proprio *orgoglio* nell'obbedire, ed è questo che contraddistingue i veri aristocratici; si ha nell'enorme impossibilità del proprio compito la propria giustificazione e la propria idealità. La possente bellezza e squisitezza dei principi della Chiesa ha sempre dimostrato per il popolo la *verità* della Chiesa; un temporaneo abbruttimento del clero (come ai tempi di Lutero) ebbe sempre per effetto di rendere credibile il contrario. E *questo* risultato di bellezza e finezza umana nell'armonia di figura, spirito e compito verrebbe, con la fine delle religioni, anch'esso seppellito? E senza che si possa giungere, e nemmeno pensare, a qualcosa di più elevato?

*Un sacrificio che bisogna fare.* Questi uomini seri, bravi, retti, di profondo sentire, che ancor oggi sono cristiani di cuore: essi devono a se stessi di vivere una volta per prova, per un congruo periodo, senza cristianesimo; devono alla loro *fede* di trascorrere una volta, in questo modo, un soggiorno «nel deserto» – solo per conquistarsi il diritto di dire la loro circa la questione se il cristianesimo sia necessario. Per il momento se ne stanno incollati alla loro zolla e di lì bestemmiano il mondo che è al di là della zolla; anzi, si risentono e si arrabbiano se qualcuno cerca di far loro capire che al di là della zolla c'è appunto ancora il mondo, il mondo intero! che il cristianesimo, tutto sommato, è appunto solo un cantuccio! No, la vostra testimonianza non ha alcun peso finché non avrete vissuto per anni senza cristianesimo, con il sincero anelito di persistere nel contrario del cristianesimo; finché non vi sarete allontanati, molto allontanati da esso. Non quando sarà la nostalgia a risospingervi indietro, ma quando sarà il *giudizio* basato su un confronto rigoroso: solo

allora il vostro rimpatriare significherà qualcosa! Un giorno gli uomini del futuro faranno così con tutti i giudizi di valore del passato; bisognerà ancora una volta *riviverli* volontariamente, e riviverne anche il contrario – per avere alla fine il *diritto* di farli passare dal setaccio.

62

*Dell'origine delle religioni.* Come può uno sentire la propria opinione sulle cose come una rivelazione? È questo il problema della nascita delle religioni. C'è stato ogni volta un uomo in cui questo processo è stato possibile. Il presupposto è che già prima egli credesse alle rivelazioni. Poi, un bel giorno, gli viene il *suo* nuovo pensiero, e una grande ipotesi personale che abbraccia mondo ed esistenza entra, con quel che ha di beatificante, con tanta forza nella sua coscienza, che egli non osa ritenersi l'autore di una tale beatitudine e ne attribuisce la causa, e poi ancora la causa della causa di quel nuovo pensiero, al suo Dio, come rivelazione del medesimo. Come potrebbe un uomo essere l'autore di una così grande felicità? – così suona il suo dubbio pessimistico. Ma in tal senso operano segretamente altre leve. Per esempio si *rafforza* ai propri occhi un'opinione col sentirla come rivelazione, con ciò se ne cancella il carattere ipotetico, la si sottrae alla critica, anzi al dubbio, la si santifica. È vero che così si abbassa se stesso ad organo, ma il nostro pensiero trionfa alla fine come pensiero di Dio, e questo sentimento, di restare alla fine con esso noi i vincitori, prende il sopravvento su quel sentimento di abbassamento. Opera sullo sfondo anche un altro sentimento: se uno innalza il suo *prodotto* al di sopra di se stesso prescindendo in apparenza dal proprio valore, ne prova pur sempre un'esultanza d'amore e d'orgoglio paterno, che compensa e più che compensa il tutto.

63

*Odio del prossimo.* Posto che noi sentissimo l'altro come egli sente se stesso – ciò che Schopenhauer chiama compassione, ma che sarebbe più giusto chiamare unipassione o passione all'unisono<sup>23</sup> –, allora dovremmo odiarlo nel caso in cui egli trovasse se stesso, come Pascal, odioso<sup>24</sup>. E così pensava bene, in complesso, anche Pascal nei confronti degli uomini, come pure l'antico cristianesimo, che sotto Nerone fu «convinto» di *odium generis humani*, come riporta Tacito.

*I disperanti.* Il cristianesimo ha l'istinto del cacciatore per tutti coloro che si possono in un qualsiasi modo ridurre alla disperazione – solo una parte scelta dell'umanità ne è capace. Ad essi sta sempre dietro, ad essi fa sempre la posta. Pascal fece un tentativo per vedere se non si potesse, con l'aiuto della conoscenza più tagliente, ridurre tutti alla disperazione. Il tentativo fallì, procurandogli una seconda disperazione.

65

*Brahmanesimo e cristianesimo.* Ci sono ricette per il sentimento di potenza, da un lato per coloro che sanno dominare se stessi e già per questo hanno familiarità col sentimento di potenza; e dall'altro per coloro a cui appunto questo manca. Per le persone della prima categoria si è preoccupato il brahmanesimo, per quelle della seconda il cristianesimo.

6626

*La capacità di avere visioni.* Durante tutto il medioevo fu considerato segno caratteristico e decisivo dell'appartenenza alla più alta umanità il fatto che si fosse capaci di avere visioni, cioè un profondo disturbo mentale! E in fondo le prescrizioni medioevali di tutte le nature superiori (i *religiosi*)<sup>27</sup> si proponevano di rendere l'uomo *capace* di avere visioni! Non c'è da meravigliarsi che una sopravvalutazione delle persone seminferme di mente, farneticanti, fanatiche, cosiddette geniali, sia straripata fin nella nostra epoca. «Essi hanno visto cose che gli altri non vedono» – certamente! E questo dovrebbe renderci cauti a loro riguardo, non creduli!

67

*Prezzo dei credenti.* Chi ripone un tale valore nell'esser creduto da garantire il cielo per questa fede, e ciò a chiunque, fosse pure un ladrone sulla croce – costui deve aver sofferto un dubbio terribile e aver conosciuto ogni specie di crocifissione: altrimenti non comprerebbe i suoi credenti a così caro prezzo.

6828

*Il primo cristiano.* Tutti quanti continuano a credere all'attività scrittoria dello «Spirito santo» o stanno sotto l'influsso di questa credenza. Quando si apre la Bibbia, lo si fa per «edificarsi», per trovare, nella propria grande o piccola distretta personale, un'indicazione di conforto – insomma vi si cerca e vi si trova se stessi. Che in essa vi sia anche la storia di una delle anime più

ambiziose e invadenti e di una mente altrettanto superstiziosa che scaltrita, la storia dell'aspostolo Paolo – chi lo sa, a parte qualche dotto? Ma senza questa storia singolare, senza i perturbamenti e le tempeste di una tale mente, di una tale anima, non ci sarebbe la cristianità; a stento saremmo venuti a sapere di una piccola setta ebraica il cui maestro morì sulla croce. Certo, se si fosse appunto compresa questa storia al tempo giusto, se si fossero letti, *letti veramente*, gli scritti di Paolo non come rivelazioni dello «Spirito santo», ma con il proprio onesto e libero spirito, e senza pensare insieme a tutte le nostre angustie personali – per millecinquecento anni non c'è stato un lettore simile – anche per il cristianesimo sarebbe finita da un pezzo; queste pagine del Pascal ebreo mettono a nudo l'origine del cristianesimo come le pagine del Pascal francese mettono a nudo il suo destino e ciò per cui esso perirà. Che la nave del cristianesimo abbia gettato fuori bordo una buona parte della zavorra giudaica, che essa sia andata e sia potuta andare tra i pagani – ciò dipende dalla storia di quest'unico uomo, un uomo molto tormentato, molto degno di commiserazione, molto sgradevole e sgradevole a se stesso. Soffriva di un'idea fissa, o meglio di un *problema fisso*, sempre presente, giammai placato: come stanno le cose con la *legge* giudaica? cioè con l'*adempimento di questa legge*? Nella sua gioventù aveva voluto soddisfarvi egli stesso, affamato com'era di questa distinzione, la più alta che gli Ebrei riuscissero a concepire – questo popolo che ha spinto la fantasia della sublimità etica più in alto di qualsiasi altro popolo e a cui soltanto è riuscito di creare un Dio di santità insieme con l'idea del peccato come offesa a questa santità. Paolo era diventato il fanatico difensore e nello stesso tempo la guardia d'onore di questo Dio e della sua legge, continuamente in lotta con essa e appostato contro i trasgressori e i contestatori di essa, duro e cattivo con loro e incline al massimo della pena. Ma poi sperimentò in se stesso che – focoso, sensuale e accanito nell'odio com'era – non *poteva* egli dare adempimento alla legge stessa; anzi, ciò che gli sembrò la cosa più strana, che la sua trasmodante smania di dominio era di continuo incitata a trasgredirla e che egli *non poteva* non cedere a questo pungolo. È veramente la «carnalità» che fa di lui sempre di nuovo un trasgressore? E non invece la legge stessa che vi sta dietro, come egli sospettò in seguito, e che è *destinata* a dimostrarsi inadempibile e con fascino irresistibile alletta alla trasgressione? Ma allora questa via d'uscita non c'era ancora per lui. Tante cose gravavano sulla sua coscienza – egli accenna a inimicizia, omicidio, stregoneria, idolatria, scostumatezza, ubriachezza e al piacere di gozzoviglie sfrenate – e per quanto cercasse, con l'estremo fanatismo della venerazione e difesa della legge, di ridare sfogo a questa coscienza e ancor più alla sua brama di dominio, venivano momenti in cui si diceva: «È tutto inutile! Il martirio della legge inadempita non si può



superare». Questo stesso sentimento avrà avuto Lutero quando, nel suo convento, voleva diventare il perfetto uomo del suo ideale sacerdotale; e similmente che a Lutero, che un bel giorno cominciò a odiare, di un odio mortale tanto più vero quanto meno se lo poteva confessare, l'ideale sacerdotale e il papa e i santi e tutto quanto il clero – così accadde anche a Paolo. La legge era la croce a cui si sentiva inchiodato: quanto la odiava! Quanto gliene voleva! Quanto si dava d'attorno per trovare un mezzo che gli permettesse di *annientarla* – non più di adempierla nella propria persona! E infine brillò in lui il pensiero della salvezza, insieme con una visione, come non poteva non accadere con questo epilettico: a lui, furente zelatore della legge, della quale dentro di sé era stanco morto, apparve su una via solitaria quel Cristo, con il volto raggianti della luce di Dio, e Paolo sentì le parole: «perché *mi* perseguiti?». Ma l'essenziale di ciò che allora avvenne è questo: nella sua *mente* si era improvvisamente fatta luce; «è irragionevole, si era detto, perseguitare proprio questo Cristo! Proprio qui sta la via d'uscita, proprio qui sta la vendetta perfetta, proprio qui e in nessun altro luogo io ho e tengo il *distruttore della legge!*». L'ammalato della superbia più tormentata si sente di colpo ristabilito, la disperazione morale è come spazzata via, perché la morale è come spazzata via, annientata – cioè *adempiuta*, là sulla croce! Fino allora quella *morte* ignominiosa gli era valsa come argomento principale contro la «messianicità» di cui parlavano i seguaci del nuovo insegnamento. Che dire invece se essa fosse stata *necessaria* per *sopprimere* la legge? Le enormi conseguenze di questo lampo, di questo scioglimento dell'enigma, turbinano davanti al suo sguardo, egli diventa tutto in una volta il più felice degli uomini – la sorte degli Ebrei, no, di tutti gli uomini, gli sembra legata a questa illuminazione, a questo secondo della sua improvvisa folgorazione, egli ha il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci; intorno a lui stesso girerà da questo momento la storia. Giacché da ora in poi egli è il maestro della *distruzione della legge!* Morire al male – ciò significa morire anche alla legge; essere nella carne – ciò significa essere anche nella legge! Diventato uno con Cristo – ciò significa diventato con lui anche il distruttore della legge; morto con lui – ciò significa morto anche alla legge! Quand'anche fosse ancora possibile peccare, non lo sarebbe più peccare contro la legge, «Io ne sono fuori». «Se io adesso volessi riprendere la legge e sottomettermi ad essa, farei di Cristo il complice del peccato»; infatti la legge esisteva perché si peccasse; essa generava sempre il peccato come un umore acre la malattia. Dio non avrebbe mai potuto decidere la morte di Cristo, se in genere senza questa morte fosse stato possibile un adempimento della legge; adesso non solo ogni colpa è tolta, ma la colpa in sé è annientata; adesso la legge è morta, adesso la carnalità in cui essa si annida è morta – o almeno sta continuamente in

agonia, sta per così dire decomponendosi! Ancora poco tempo in seno a questa decomposizione – questa è la sorte del cristiano prima che egli, divenuto uno con Cristo, risorga con Cristo, partecipi della gloria divina con Cristo e diventi «figlio di Dio» come Cristo. Con ciò l'ebbrezza di Paolo è al suo culmine e così pure l'improntitudine della sua anima – con il pensiero del diventare uno, questa ha perduto ogni vergogna, ogni subordinazione, ogni limite, e l'indomabile volontà della brama di dominio si rivela un gozzovigliare anticipato tra le beatitudini *divine*. È questo il *primo cristiano*, l'inventore della cristianità! Prima di lui c'era solo un pugno di settari ebrei.

69

*Inimitabile*. C'è un'enorme tensione ed escursione *tra* invidia e amicizia, tra disprezzo di sé e orgoglio: nella prima viveva il Greco<sup>29</sup>, nella seconda il cristiano.

70

*A che serve un intelletto grossolano*. La Chiesa cristiana è un'enciclopedia di culti d'altri tempi e di visioni dalle origini più disparate, e in ciò sta la sua capacità di diffusione missionaria. Dovunque andasse prima, dovunque vada adesso, si trova sempre di fronte a qualcosa che le somiglia, a cui può adattarsi e che può pian piano convertire al proprio senso. Non quello che vi è in essa di cristiano, ma quello che vi è di universalmente pagano nelle sue *usanze*, è la ragione del diffondersi di questa religione mondiale; le sue concezioni, che sono radicate insieme nel terreno ebraico e in quello ellenico, fin dall'inizio si sono sapute elevare al di sopra delle separazioni e distinzioni di nazione e di razza, allo stesso modo che dei pregiudizi. Si ammiri pure questa *forza* capace di far concrescere le cose più diverse, ma non si dimentichi neanche la caratteristica spregevole di questa forza – la sorprendente grossolanità e facile contentabilità del suo intelletto al tempo della formazione della Chiesa, che le consentivano di adattarsi a *ogni cibo* e di digerire i contrasti come ciottoli.

71

*La vendetta cristiana contro Roma*. Niente forse stanca più della vista di un eterno vincitore – si era vista Roma assoggettarsi per duecento anni un popolo dopo l'altro, il circolo si era chiuso, ogni avvenire sembrava concluso, tutte le cose venivano apparecchiate per durare in eterno – sì, quando l'impero *costruiva*, costruiva avendo in mente l'«*aere perennius*». Noi che conosciamo

solo la «malinconia delle rovine», facciamo fatica a comprendere quella malinconia di tutt'altro tipo, la *malinconia delle costruzioni eterne*, dalla quale era giocoforza tentare di salvarsi, comunque si potesse – per esempio con la frivolezza di Orazio. Altri cercarono altri modi di consolarsi della stanchezza confinante con la disperazione, della mortifera coscienza che ormai tutti i moti di pensiero e di cuore fossero senza speranza, che il grande ragno fosse presente in ogni luogo, che avrebbe bevuto inesorabilmente tutto il sangue dovunque scaturisse ancora. Quest'odio senza parole, vecchio di secoli, degli stanchi spettatori contro Roma, dovunque Roma dominasse, si scaricò infine nel *cristianesimo*, stringendo insieme in un solo sentimento Roma, il «mondo» e il «peccato». Ci si vendicava di Roma immaginando vicina la fine improvvisa del mondo; ci si vendicava di essa proponendosi nuovamente un avvenire – Roma aveva saputo trasformare tutto nella *sua* preistoria e nel *suo* presente – e un avvenire in confronto al quale Roma non appariva più come la cosa più importante; ci si vendicava di essa sognando un *giudizio* universale – e l'Ebreo crocifisso come simbolo di salvezza era l'estrema irrisione degli sfarzosi pretori romani della provincia, giacché ora essi apparivano come simboli di sventura e del «mondo» maturo per la fine.

7230

*Il «dopo-la-morte».* Il cristianesimo trovò l'idea delle pene infernali in tutto l'impero romano: i numerosi culti segreti l'avevano covata con particolare compiacimento, come l'uovo più fecondo della loro potenza. Epicuro aveva creduto di non poter fare per i suoi simili niente di più grande dell'estirpare dalle radici *questa* credenza. Il suo trionfo, che risuona nel modo più bello in bocca al suo cupo e purtuttavia rischiarato seguace della sua dottrina, il Romano Lucrezio, venne troppo presto – il cristianesimo prese sotto la sua protezione particolare la credenza nei terrori dell'oltretomba, che stava già sfiorando, e fece molto bene! Come avrebbe potuto, senza questo audace colpo di mano, riportare vittoria in pieno paganesimo sulla popolarità dei culti di Mitra e di Iside? Così mise i pavidi dalla sua parte – gli adepti più forti di una nuova fede! Gli Ebrei, come il popolo che era ed è attaccato alla vita al pari dei Greci e più dei Greci, non avevano molto coltivato quelle idee: la morte definitiva, come castigo del peccatore, e l'impossibilità di risorgere, come estrema minaccia – ciò faceva già un effetto abbastanza forte su questi uomini singolari» i quali non erano disposti a fare a meno del proprio corpo e speravano, nel loro raffinato egizianesimo, di salvarlo per tutta l'eternità (un martire ebreo, di cui si legge nel secondo libro dei Maccabei<sup>31</sup>, non pensava di rinunciare alle viscere strappategli: nella risurrezione le voleva *riavere* –

questo è l'Ebreo!). Per i primi cristiani l'idea degli eterni tormenti era molto remota, essi pensavano di essere *redenti* «dalla morte» e si aspettavano di giorno in giorno una trasmutazione e non più il morire (che effetto strano deve aver fatto tra questi aspettanti il primo decesso! Come in ciò si saranno mescolati stupore, giubilo, dubbio, vergogna, fervore! – veramente un soggetto per un grande artista!). Del suo redentore, Paolo non seppe dire niente di meglio se non che aveva *aperto* a tutti l'accesso all'immortalità – egli non crede ancora alla resurrezione dei non redenti, anzi, in seguito alla sua teoria dell'impossibilità di adempiere la legge e della morte come conseguenza del peccato, sospetta che in fondo fino allora nessuno sia divenuto immortale (o pochissimi, e allora per grazia e senza merito); che solo adesso l'immortalità *cominci* ad aprire le sue porte – e che infine anche per essa ben pochi saranno eletti: come la superbia dell'eletto non può fare a meno di aggiungere. Altrove, dove l'istinto della vita non era altrettanto forte che tra gli Ebrei e i cristiani ebrei, e la prospettiva dell'immortalità non appariva senz'altro più attraente della prospettiva di una morte definitiva, quell'aggiunta pagana, ma neppure del tutto estranea agli Ebrei, dell'inferno, diventò un apprezzato strumento nelle mani dei missionari: sorse la nuova teoria che anche il peccatore e il non-redento fossero immortali, la teoria del dannato in eterno, ed essa fu più forte del pensiero ormai del tutto illanguiditosi della *morte definitiva*. Solo la *scienza* ha potuto riconquistarselo, cioè rifiutando nello stesso tempo ogni altra idea della morte e rifiutando ogni vita nell'aldilà. Siamo diventati più poveri di un solo interesse: il «dopo-la-morte» non ci interessa più affatto! – un beneficio indicibile, che è soltanto ancora troppo recente per essere sentito come tale in tutta la sua estensione e portata. E di nuovo trionfa Epicuro!

7332

*Per la «verità»!* «Per la verità del cristianesimo parlava la condotta virtuosa dei cristiani, la loro fermezza nel dolore, la saldezza della fede, e soprattutto l'espansione e lo sviluppo nonostante tutte le tribolazioni» – così voi dite ancora oggi! È una cosa pietosa! Sappiate dunque che tutto questo non parla né a favore né contro la verità, che la verità si dimostra in modo diverso dalla veracità, e che quest'ultima non è assolutamente un argomento a favore della prima!

7433

*Secondo fine cristiano.* Non sarebbe stato questo il secondo fine più abituale del cristiano del primo secolo: «è meglio *persuadersi* della propria colpa che

della propria innocenza, perché non si sa esattamente come la pensi un giudice tanto *possente* – ma c'è da *temere* che egli spera di trovare tutta gente consapevole delle proprie colpe? Nella sua grande potenza potrà più facilmente graziare un colpevole che ammettere che qualcuno possa aver ragione davanti a lui». Così si sentiva la povera gente in provincia di fronte al pretore romano: «è troppo superbo perché noi possiamo essere innocenti» – come potrebbe proprio questo sentimento non essersi nuovamente insinuato nella raffigurazione cristiana del giudice supremo?

75

*Non europeo e non aristocratico.* C'è nel cristianesimo qualcosa di orientale e qualcosa di femminile. Ciò si rivela nel detto «Dio castiga colui che ama»<sup>34</sup>. Giacché le donne in Oriente considerano i castighi e la rigorosa segregazione dal mondo della loro persona come segni d'amore dei loro uomini e si lamentano se questi segni vengono a mancare.

76

*Pensare male significa rendere cattivi.* Le passioni diventano cattive e maligne quando sono considerate cattive e maligne. Così il cristianesimo è riuscito di fare di Eros e Afrodite – grandi potenze capaci di idealità – coboldi infernali e spiriti ingannatori, attraverso i tormenti che faceva nascere nella coscienza dei fedeli per tutti i turbamenti sessuali. Non è terribile fare di sensazioni necessarie e normali una fonte di miseria interiore e voler rendere in tal modo necessaria e normale la miseria interiore *in ogni persona*? Per di più essa rimane una miseria che è tenuta nascosta e perciò si radica più profondamente. Non tutti infatti hanno il coraggio di Shakespeare di confessare il loro offuscamento cristiano su questo punto, come egli ha fatto nei suoi sonetti. Si deve dunque sempre dire *cattivo* qualcosa contro cui si deve lottare, che si deve tenere entro i limiti o in certi casi togliersi completamente dalla testa? Non è tipico delle anime *volgari* immaginare un *nemico* sempre *cattivo*? E si può chiamare Eros un nemico? In sé è comune alle sensazioni sessuali, come a quelle di pietà e di adorazione, che qui un essere umano faccia, col proprio piacere, del bene a un altro essere umano, – combinazioni benefiche del genere non si incontrano troppo spesso in natura! E proprio una di queste si denigra e si rovina con la cattiva coscienza! Affratellare la procreazione dell'uomo con la cattiva coscienza! – alla fine questa demonizzazione di Eros ha avuto un epilogo da commedia: a poco a poco il «demonio» Eros è diventato per gli uomini più interessante di tutti gli angeli e

i santi, grazie ai parlottamenti della Chiesa e ai misteri che essa fa di tutti i fatti erotici. La Chiesa ha fatto in modo che la *storia d'amore* divenisse, fin nei nostri tempi, l'unico vero interesse comune a tutti gli ambienti – in un'esagerazione incomprensibile all'antichità, che sarà ancora, un giorno, seguita da risate. Tutte le nostre opere di poesia e di pensiero, dalle massime alle minime, sono caratterizzate e più che caratterizzate dall'eccessiva importanza con cui la storia d'amore vi si presenta come storia principale. Forse i posteri giudicheranno per parte loro che nell'intero retaggio della cultura cristiana c'è qualcosa di meschino e di demente.

7735

*Delle torture dell'anima.* Per qualsiasi tortura che uno infligge a un corpo altrui, tutti elevano alte grida; contro la persona che è capace di ciò subito si scatena lo sdegno; anzi, noi tremiamo già all'idea di una tortura che possa essere inflitta a una persona o a un animale, e soffriamo in modo addirittura insopportabile nell'apprendere di un fatto di questo genere solidamente provato. Ma si è ancora ben lontani dal sentire in maniera altrettanto universale e determinata per quanto riguarda le torture dell'anima e l'atrocità con cui vengono inflitte. Il cristianesimo ne ha introdotto l'uso in misura inaudita, e continua ancor sempre a predicare questa specie di torture, anzi lamenta in tutta innocenza allontanamento e intiepidimento se si imbatte in una situazione priva di tali martirii – tutto ciò con il risultato che l'umanità si comporta ancor oggi, di fronte ai roghi spirituali, alle torture spirituali e agli strumenti di tortura, con la stessa spaurita pazienza e irresolutezza con cui si comportava una volta di fronte alle crudeltà consumate sul corpo dell'uomo e dell'animale. Veramente l'inferno non è rimasto solo una parola, e ai nuovi terrori infernali reali che sono stati creati ha anche corrisposto una nuova specie di compassione, una tremenda, pesantissima commiserazione, sconosciuta alle epoche precedenti, per tali «irrevocabili dannati all'inferno», come per esempio quella che il convitato di pietra dà a divedere nei confronti di Don Giovanni e che nei secoli cristiani ha fatto gemere più di una volta anche le pietre. Plutarco ci fornisce una immagine cupa della condizione dell'uomo prono alla superstizione all'interno del paganesimo; ma questa immagine diventa innocua se è messa a confronto col cristiano del medioevo *àie presume* di non poter più sfuggire agli «eterni tormenti». Gli compaiono davanti terribili segni annunziatori: forse una cicogna che tiene nel becco un serpente e ancora *esita* ad ingoiarlo. O la natura si fa improvvisamente pallida, o colori infuocati trasvolano sopra il suolo. O le figure di parenti defunti si avvicinano recando in viso le tracce di sofferenze spaventose. O le pareti

oscuire della camera del dormiente si rischiarano e su di esse appaiono in gialla caligine strumenti di tortura in un viluppo di serpenti e diavoli. Sì, che posto tremendo il cristianesimo è riuscito a fare della terra già solo per il fatto di aver innalzato il crocifisso dappertutto e di aver fatto in tal modo della terra il luogo «dove il giusto viene *torturato a morte*»! E quando la violenza dei grandi predicatori di penitenza faceva sciorinare in pubblico tutta la segreta sofferenza degli individui, il martirio durato nella solitudine della «cameretta»; quando per esempio un Whitefield<sup>36</sup> predicava, «come un moribondo a dei moribondi», ora piangendo dirottamente, ora battendo il piede con forza e con passione, e usava gli accenti più incisivi e bruschi, senza peritarsi di concentrare tutto il peso dell'attacco su una sola persona presente, isolandola in modo terribile dalla comunità – oh, come allora la terra sembrava ogni volta voler trasformarsi veramente in una «prateria della sventura»<sup>37</sup>! Si vedevano allora affluire grandi masse di gente come in preda a uno stesso attacco di follia; molti erano tra gli spasimi dell'angoscia; altri giacevano inerti, privi di conoscenza; alcuni erano presi da tremore violento o fendevano l'aria con grida laceranti, che duravano ore e ore. Dappertutto un respiro affannoso, come di gente semisoffocata che annaspi in cerca di ossigeno. «E veramente», dice un testimone oculare di una tale predica, «quasi tutte le grida che giungevano all'orecchio erano quelle di persone *che muoiono fra aspri tormenti*». Non dobbiamo mai dimenticare che è stato il cristianesimo per primo a fare del *letto di morte* un letto di tortura, e che con le scene che da allora vi si videro, con gli accenti spaventosi che apparvero qui per la prima volta possibili, furono avvelenati i sensi e il sangue di innumerevoli testimoni per la loro vita e per quella dei loro discendenti! Si immagini un uomo pacifico che non riesca a darsi pace dopo aver una volta sentito tali parole: «Oh, eternità! Oh, se non avessi un'anima! Oh, se non fossi mai nato! Io sono dannato, dannato, perduto per sempre. Sei giorni fa avreste potuto aiutarmi. Ma ora è troppo tardi. Ora appartengo al diavolo, voglio andare all'inferno con lui. Spezzatevi, spezzatevi, poveri cuori di pietra! Non volete spezzarvi? Cos'altro mai può accadere a dei cuori di pietra? Io sono dannato, affinché voi siate salvati! Eccolo qui! Sì, eccolo qui! Vieni, diavolo buono! Vieni!».

*La giustizia punitiva.* Infelicità e colpa – queste due cose sono state messe dal cristianesimo su una stessa bilancia, sicché, quando l'infelicità che segue a una colpa è grande, involontariamente la grandezza della colpa stessa viene sempre, ancora adesso, misurata in base a quella. Ma questo non è niente di *antico*, e perciò la tragedia greca, in cui si parla tanto di infelicità e colpa, e

però in tutt'altro senso, fa parte delle grandi liberatrici del cuore, in una misura in cui gli antichi stessi non poterono percepirlo. Essi erano rimasti così schietti da non istituire una «adeguata relazione» tra colpa e infelicità. La colpa dei loro eroi tragici è bensì la pietruzza sulla quale questi inciampano, per cui si spezzano un braccio o si cavano un occhio. In tali casi la sensibilità antica diceva: «Sì, egli avrebbe dovuto fare la sua strada con più attenzione e meno tracotanza!». Ma solo al cristianesimo era riservato di dire: «Qui c'è una grave sventura, e dietro ad essa ci *deve* essere nascosta una *colpa* grave, *altrettanto* grave, sebbene noi non la vediamo chiaramente! Se tu, sventurato, non la senti *così*, è perché sei *indurito* – ti capiterà di peggio!» Poi, nell'antichità, c'era veramente ancora infelicità, infelicità pura, innocente; soltanto col cristianesimo tutto diviene punizione, punizione ben meritata; essa fa soffrire anche la fantasia del sofferente, cosicché egli si sente, per ogni cosa che va male, moralmente riprovevole e riprovato. Povera umanità! – I Greci hanno una loro parola per l'indignazione suscitata dall'infelicità altrui; fra i popoli cristiani questo sentimento non ha trovato posto e non si è molto sviluppato, e così a loro manca anche il nome per questo *più virile* fratello della compassione.

79

*Una proposta.* Se il nostro Io, secondo Pascal e il cristianesimo, è sempre *odioso*, come potremmo noi anche solo permettere e ammettere che altri lo amino – che sia Dio o uomo? Sarebbe contro tutte le buone costumanze farsi amare e intanto sapere molto bene di *meritare* soltanto odio, per tacere di altri sentimenti di ripulsa. – «Ma questo è appunto il regno della grazia.» Così, per voi il vostro amore del prossimo è una grazia? La vostra compassione una grazia? Ebbene, se questo per voi è possibile, fate ancora un altro passo: amate voi stessi per grazia – allora non avrete più affatto bisogno del vostro Dio, e tutto il dramma del peccato originale e della redenzione si svolgerà in voi stessi fino alla fine!

80

*Il cristiano compassionevole.* Il rovescio della compassione cristiana per le sofferenze del prossimo è il profondo sospetto che si appunta su ogni gioia del prossimo, sulla sua gioia in tutto ciò che vuole e può.

81



*Umanità del santo.* Un santo che era capitato fra i credenti non riusciva più a sopportare il loro odio accanito per il peccato. Alla fine disse: «Dio ha creato tutte le cose, solo il peccato no: perché meravigliarsi che non lo veda di buon occhio? Ma l'uomo ha creato il peccato – ed egli dovrebbe respingere questo suo unico figlio, solo perché non piace a Dio, nonno del peccato? È ciò umano? Ogni onore a chi merita onore! – ma cuore e dovere dovrebbero parlare in primo luogo a favore del figlio – e solo in secondo luogo a favore dell'onore del nonno!».

82

*L'attacco ecclesiastico.* «Su ciò devi deciderti, perché ne va della tua vita». Con questa imposizione Lutero ci salta addosso e pensa che dovremmo sentirci col coltello alla gola. Ma noi lo respingiamo lontano da noi con le parole di uno che sta più in alto ed è più saggio: «Noi abbiamo la libertà di non farci alcuna opinione su questo o su quello e di risparmiarci così inquietudine alla nostra anima. Giacché le cose stesse, per loro natura, non possono *costringerci a giudicare*».

83

*Povera umanità!* Una goccia di sangue in più o in meno nel cervello può rendere la nostra vita indicibilmente misera e dura, sicché soffriamo per questa goccia più che Prometeo per il suo avvoltoio. Ma la cosa più terribile avviene solo quando non si sa neanche che la causa è quella goccia. Bensì «il diavolo!» O «il peccato!»

8438

*La filologia del cristianesimo.* Quanto poco il cristianesimo educi il senso dell'onestà e della giustizia, si può valutarlo piuttosto bene dal carattere degli scritti dei suoi dottori; essi espongono le loro congetture con una tale sicumera, come se si trattasse di dogmi, e raramente si trovano in onesto imbarazzo sull'interpretazione di un passo biblico. Sempre di nuovo si dice «io ho ragione, perché così sta scritto» – e qui segue una spudorata arbitrarietà d'interpretazione, sicché un filologo che la sente si ferma interdetto, tra collera e riso, e si domanda sempre di nuovo: «Ma è mai possibile! È ciò onesto? È ciò anche soltanto decoroso?». Con quanta disonestà si proceda ancor sempre a questo riguardo dall'alto dei pulpiti protestanti; con quanta rozzezza il predicatore sfrutti il vantaggio di non poter essere interrotto; come qui la

Bibbia sia stiracchiata in qua e in là e al popolo venga inculcata in ogni forma *l'arte di leggere male*: sono cose che sono sottovalutate solo da colui che non va mai o va sempre in chiesa. Ma alla fine: che cosa ci si può aspettare dalle conseguenze tardive di una religione che, nei secoli della sua fondazione, ha rappresentato quella inaudita farsa filologica intorno al Vecchio Testamento? voglio dire il tentativo di strappare il Vecchio Testamento di sotto al sedere degli Ebrei, col pretesto che esso non conterrebbe nient'altro che insegnamenti cristiani e *apparterrebbe* ai cristiani come *vero* popolo di Israele, mentre gli Ebrei lo avrebbero semplicemente usurpato. E poi ci si abbandonò a una furia di interpretazione e interpolazione che in nessun modo può essere stata collegata con la buona coscienza. Per quanto gli studiosi ebrei protestassero, nel Vecchio Testamento si parlerebbe dappertutto di Cristo e solo di Cristo, dappertutto in particolare della sua croce, e non appena in qualche punto si accenna a un pezzo di legno, a una verga, a una scala, a un ramo, a un albero, a un salice, a un bastone, lì questo starebbe come profezia del legno della croce; perfino il sollevarsi dell'unicorno e del serpente di bronzo, perfino Mosè quando allarga le braccia nella preghiera, anzi perfino gli spiedi su cui è arrostito l'agnello pasquale – sarebbero tutte allusioni e quasi prefigurazioni della croce! Ha mai, qualcuno che ha affermato ciò, veramente *creduto* a ciò? Si consideri che la Chiesa non si peritò di arricchire il testo dei Settanta (per esempio nel Salmo 96, v. 10), per poi sfruttare il passo contrabbandato nel senso della profezia cristiana. Ma si era appunto impegnati in una *lotta* e si pensava agli avversari, e non all'onestà.

85

*Sottigliezza nella mancanza.* Non prendetevi gioco della mitologia dei Greci solo perché assomiglia tanto poco alla vostra metafisica delle profondità<sup>39</sup>! Dovreste ammirare un popolo che proprio in ciò ha intimato l'alt! al suo acuto intelletto e ha avuto per tanto tempo abbastanza tatto da scansare il pericolo della scolastica e della superstizione sofistica!

8640

*Gli interpreti cristiani del corpo.* Tutto quanto proviene dallo stomaco, dall'intestino, dal battito cardiaco, dai nervi, dalla bile, dal seme – tutte quelle indisposizioni, debilitazioni, sovreccitazioni, tutta la casualità della macchina a noi così ignota! – tutto questo, un cristiano come Pascal deve prenderlo come un fenomeno morale e religioso, domandandosi se dentro vi sia Dio o il diavolo, il bene o il male, la salvezza o la dannazione! Oh, che interprete

infelice! Come deve torcere e tormentare il suo sistema! Come deve torcere e tormentare se stesso, per avere ragione!

87<sup>41</sup>

*Il miracolo etico.* Il cristianesimo conosce nell'etica solo il miracolo: un improvviso ribaltamento di tutti i giudizi di valore, un improvviso abbandono di tutte le abitudini, una improvvisa, irresistibile propensione per nuovi oggetti e persone. Esso concepisce questo fenomeno come un'azione di Dio e lo chiama l'atto della rigenerazione, conferendogli un valore unico e incomparabile – tutto quello che altrimenti si chiama eticità e non ha riferimento a quel miracolo, diventa pertanto indifferente per il cristiano, anzi forse addirittura, come senso di benessere e senso di fierezza, un oggetto di timore. Nel Nuovo Testamento è stabilito il canone della virtù e dell'adempimento della legge; ma in modo tale che esso sia il canone della *virtù impossibile*. Gli uomini che ancora *si travagliano* in senso etico devono imparare a sentirsi, di fronte a un tale canone, sempre *più lontani* dalla loro meta, devono *disperare* della virtù e *gettarsi* infine *sul cuore* del misericordioso – solo con questa conclusione il travaglio etico presso un cristiano poteva essere ancora considerato di valore, col presupposto dunque che restasse sempre un *travaglio* privo di esito, privo di gratificazione, malinconico; così poteva ancora *serve* a provocare quel minuto estatico in cui l'uomo sperimenta l'«irruzione della grazia» e il miracolo etico. Ma questa lotta per l'eticità non è *necessaria*, perché quel miracolo assale non di rado proprio il peccatore, quand'egli per così dire fiorisce sulla lebbra del peccato; anzi, sembra addirittura che il salto spiccato dalla più profonda e radicale peccaminosità nel suo opposto sia qualcosa di più facile e, come *prova* più tangibile del miracolo, anche qualcosa di *più desiderabile*. *Che cosa* del resto significhi psicologicamente un tale improvviso, irrazionale e irresistibile *rovesciamento*, un tale avvicinarsi della più profonda miseria e del più profondo benessere (forse un'epilessia mascherata?) – lo giudichino gli psichiatri, ai quali tocca di osservarne tanti, di questi «miracoli» (per esempio come mania omicida e mania suicida). L'«esito» relativamente «più gradevole» nel caso del cristiano non fa alcuna differenza sostanziale.

88<sup>42</sup>

*Lutero, il grande benefattore.* Quel che Lutero ha fatto di più importante è stato di risvegliare diffidenza nei confronti dei santi e di tutta la *vita contemplativa* cristiana; solo da allora in Europa si è riaperta la strada verso

una *vita contemplativa* non cristiana e si è assegnata una meta al disprezzo dell'attività mondana e dei laici. Lutero, che era rimasto il gagliardo figlio di un minatore, quando fu rinchiuso nel convento e qui, in mancanza di altre profondità e «pozzi», scese in se stesso trivellando paurosi e oscuri cunicoli – si rese infine conto che una vita contemplativa e santa sarebbe stata per lui impossibile e che l'innata «attività» nella sua anima e nel suo corpo lo avrebbero portato alla perdizione. Fin troppo a lungo tentò, a forza di macerazioni, di trovare la via della santità – ma infine prese la sua decisione e si disse: «non c'è affatto una *vita contemplativa*! Ci siamo fatti ingannare! I santi non valevano più di tutti noi». Questa era certo una maniera contadina di avere ragione – ma per i Tedeschi di quel tempo era la maniera giusta, e l'unica. Come li edificava leggere ora nel loro catechismo luterano: «al di fuori dei dieci comandamenti<sup>43</sup> non c'è *nessuna* opera che possa *piacere* a Dio, – le vantate opere religiose dei santi sono loro invenzioni».

89

*Dubbio come peccato.* Il cristianesimo ha fatto di tutto per chiudere il cerchio e ha dichiarato che già il dubbio è peccato. Bisogna farsi precipitare nella fede da un miracolo, senza ragione, e poi nuotarvi come nell'elemento più limpido e inequivocabile. Già lo sguardo gettato verso una terraferma, già il pensiero di non esistere forse soltanto per nuotare, già il lieve moto della nostra natura anfibia – è peccato! Si noti che in tal modo la fondazione della fede e ogni riflessione sulla sua origine sono del pari già escluse come peccaminose. Si vuole cecità e vertigine e un eterno canto sulle onde in cui è affogata la ragione!

90<sup>44</sup>

*Egoismo contro egoismo.* Quanti ragionano ancora così: «Non si potrebbe sopportare la vita se non ci fosse un Dio!» (o, come si dice nei circoli degli idealisti<sup>45</sup>: «non si potrebbe sopportare la vita, se a questa mancasse il significato etico del suo fondamento!») – per conseguenza ci *deve* essere un Dio (o un significato etico dell'esistenza)! In verità le cose stanno soltanto così, che chi si è abituato a queste idee non desidera una vita che ne sia priva; che quindi queste idee possono essere necessarie per lui e per la sua conservazione – ma che presunzione decretare che tutto quello che è necessario per la mia conservazione debba anche *esistere* realmente! Come se la mia conservazione fosse qualcosa di necessario! E se invece gli altri pensassero il contrario? Se appunto non volessero vivere alle condizioni di quei due articoli di fede e

trovassero allora che la vita non è più degna di essere vissuta? E così stanno le cose adesso.

*L'onestà di Dio.* Un Dio che sia onnisciente e onnipotente e che non si preoccupi nemmeno di far capire le sue intenzioni alle sue creature – sarebbe questo un Dio di bontà? Che lascia sussistere per millenni innumerevoli dubbi e perplessità, come se non fossero pregiudizievole per la salvezza dell'umanità, e che d'altra parte fa però prevedere le conseguenze più terribili per ogni offesa recata alla verità? Non sarebbe un Dio crudele, se avesse la verità e potesse stare a guardare come l'umanità si tormenta disperatamente per essa? Ma forse è un Dio di bontà – e soltanto non si è *potuto* esprimere più chiaramente! Gliene mancava forse l'intelligenza? O l'eloquenza? Sarebbe ancora peggio! Allora forse si è sbagliato anche in quella che chiama la sua «verità», ed egli stesso non è tanto lontano dal «povero diavolo messo nel sacco»! Non deve allora sopportare quasi le pene dell'inferno nel vedere che, per amore della conoscenza di Lui, le sue creature soffrono tanto e continueranno a soffrire ancora di più per tutta l'eternità, *senza* che Egli possa dare un consiglio o un aiuto, se non come un sordomuto che fa ogni sorta di segni ambigui quando su suo figlio o sul suo cane incombe il pericolo più terribile? In verità un credente che così ragionasse e si sentisse oppresso sarebbe da perdonare, se si sentisse più vicino alla pietà per il Dio sofferente che alla pietà per il «prossimo» – giacché questo non è più il suo prossimo, se quell'essere solitarrissimo e originarissimo è anche, di tutti, il più sofferente e il più bisognoso di consolazione. Tutte le religioni portano il segno del fatto che devono la loro origine a una intellettualità dell'umanità primitiva e immatura – tutte quante si assumono con sorprendente *leggerezza* l'obbligo di dire la verità: non sanno ancora niente di un *dovere di Dio* di essere veritiero verso l'umanità e chiaro nella comunicazione. Sul «Dio nascosto» e sui motivi del tenersi così nascosto e del venire sempre e solo per metà alla luce con la lingua, nessuno è stato più eloquente di Pascal, segno questo che su tale punto egli non si è mai potuto dar pace. Ma la sua voce suona così fiduciosa, come se egli si fosse trovato una volta dietro le quinte. Aveva fiutato un'immoralità nel «*deus absconditus*»<sup>46</sup> e provava la più grande vergogna e paura di confessarselo; e perciò parlava, come uno che ha paura, con la voce più forte possibile.

*Al letto di morte del cristianesimo.* Gli uomini veramente attivi sono oggi

interiormente senza cristianesimo, e gli uomini più moderati e ponderati della classe media intellettuale non possiedono più che un cristianesimo raccomandato, cioè singolarmente *semplificato*. Un Dio che nel suo amore dispone tutto nel modo che alla fine sarà il migliore per noi, un Dio che ci dà e ci toglie la nostra virtù come la nostra felicità, sicché le cose vanno in complesso sempre bene e nella maniera giusta e non rimane nessuna ragione per prendere la vita con pesantezza o addirittura per accusarla, insomma la rassegnazione e la modestia elevate a divinità – questo è quanto di meglio e di più vivo ancora rimane del cristianesimo. Si dovrebbe tuttavia notare che in tal modo il cristianesimo è trapassato in un blando *moralismo*: sono rimasti non tanto «Dio, libertà e immortalità» quanto benevolenza e decoroso sentire, nonché la fede che anche nell'intero universo regneranno benevolenza e decoroso sentire: è l'*eutanasia* del cristianesimo.

93

*Che cos è la verità?* Chi vorrà opporsi alla *deduzione* che amano fare i credenti: «La scienza non può essere vera, perché nega Dio. Per conseguenza essa non viene da Dio; per conseguenza essa non è vera – giacché Dio è la verità»? L'errore non è contenuto nella deduzione bensì nel presupposto: e se Dio appunto *non* fosse la verità e proprio questo venisse provato? Se egli fosse la vanità, la smania di potere, l'impazienza, il terrore, l'estasiato e orrificato vaneggiamento degli uomini?

94

*Rimedio degli scontenti.* Già Paolo riteneva che fosse necessario un sacrificio per placare il profondo malumore di Dio per il peccato; e da allora i cristiani non hanno cessato di sfogare su una *vittima* il malessere che sentivano verso se stessi – che quella fosse il «mondo» o la «storia» o la «ragione» o la gioia o la pace e la tranquillità di altra gente – qualcosa di *buono* doveva morire (anche se solo *in effigie*)<sup>47</sup> per il loro peccato!

95

*La confutazione storica come confutazione definitiva.* Una volta si cercava di dimostrare che Dio non esiste – oggi si mostra come è potuta *nascere* la credenza che Dio esista e da che cosa questa credenza ha ricevuto il suo peso e la sua importanza: con ciò una controprova della non esistenza di Dio diventa superflua. Quando, una volta, si erano confutate le «prove dell'esistenza di

Dio» che erano state addotte, rimaneva ancor sempre il dubbio che si potessero trovare prove migliori di quelle appena confutate: allora gli atei non si intendevano del far *tabula rasa*.

«*In hoc signo vinces*». Per quanto l'Europa possa essere altrimenti progredita, nelle cose religiose essa non ha ancora raggiunto la liberale ingenuità degli antichi brahmani<sup>48</sup>, e ciò è segno che quattro millenni or sono in India si pensava di più e si soleva tramandare di più il piacere di pensare che non fra noi oggi. Quei brahmani infatti credevano, primo, che i sacerdoti fossero più potenti degli dèi e, secondo, che la potenza dei sacerdoti si trovasse racchiusa nelle usanze, sicché i loro poeti non si stancavano di esaltare le usanze (preghiere, cerimonie) sacrifici, canti, ritmi) come le vere dispensatrici di ogni bene. Per quanti lirismi e superstizioni potessero infiltrarvi, i principi restano *veni* Un passo in più: e gli dèi furono gettati da parte – ciò che anche l'Europa dovrà fare un giorno! Un altro passo, e non si ebbe più neanche bisogno dei sacerdoti e dei mediatori. E comparve il maestro della *religione dell'autoredenzione*, Buddha. Com'è ancora lontana l'Europa da questo grado di civiltà! Quando infine saranno annientati anche tutti gli usi e costumi su cui si regge il potere degli dèi, dei sacerdoti e dei redentori, quando dunque la morale nel vecchio senso sarà morta: allora verrà – già, che cosa verrà allora? Ma non stiamo a indovinare, cerchiamo anzitutto di fare in modo che l'Europa recuperi quello che in India, tra il popolo dei pensatori, fu fatto già alcuni millenni fa come imperativo del pensiero! Ci sono forse adesso da dieci a venti milioni di persone, fra i diversi popoli europei, che «non credono più a Dio» – è troppo chiedere che *si facciano un segno* tra loro? Non appena in tal modo si saranno *riconosciute*, esse si faranno anche riconoscere – saranno subito una *potenza* in Europa e, per fortuna, una *potenza attraverso* i popoli! Attraverso le classi! Attraverso ricchi e poveri! Attraverso quelli che comandano e quelli che obbediscono! Attraverso le persone più inquiete e quelle più quiete, più acquietanti!

1. Cfr. FP 3[70] primavera 1880.

2. Cfr. FP 3[80] primavera 1880.

3. Cfr. FP 3[93] primavera 1880.

4. Cfr. FP 3[71] primavera 1880.

5. Semplificato per *post hoc, ergo propter hoc* (dopo di ciò, dunque a causa di ciò): formula della scolastica per indicare l'errore consistente nell'attribuire valore causale a un semplice antecedente temporale.

6. Cfr. *Fedro*, 244a; cfr. anche *Ione*, 533cl-534b.
7. Cfr. Plutarco, *Vita di Solone*, 8.
8. Cfr. FP 4[109] estate 1880.
9. Cfr. FP 3[71] primavera 1880.
10. Cfr. FP 4[280] estate 1880, 10[B 17] inizio 1881.
11. Cfr. FP 4[13], 4[143] estate 1880.
12. Cfr. FP 4[144] estate 1880.
13. Cfr. FP 7[55], 7[239] fine 1880, 8[101] inverno 1880-1881.
14. Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, 20-24.
15. Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, 94-99.
16. In latino nel testo.
17. Cfr. FP 3[77], 3[87] primavera 1880, 4[43] estate 1880.
18. Cfr. FP 6[281] autunno 1880.
19. Cfr. Montaigne, *Essais*, III, XIII: «Oh! Que c'est un doux et mol chevet et sain que l'ignorance ei l'incuriosite à reposer une teste bien faicte».
20. Variazione del verso di Terenzio: *Homo sum: humani nii a me alienum puto. Il punitore di se stesso*, I, 1, 25.
21. Cfr. FP 3[82] primavera 1880, 4[318] estate 1880.
22. Cfr. FP 4[151] estate 1880.
23. In tedesco *Mitleid* (*mit* = con, *leid* = dolore) è compassione. Nietzsche usa il neologismo *Einleid* (*ein* = uno, *leid* = dolore), il dolore senza compartecipazione.
24. Cfr. Pascal, *Pensées*, VII, 455.
25. Cfr. FP 7[129] fine 1880.
26. Cfr. FP 4[166] estate 1880.
27. In latino nel testo.
28. Cfr. FP 4[164], 4[167], 4[170], 4[171], 4[219], 4[220], 4[231], 4[252], 4[254], 4[255], 4[258] estate 1880.
29. Nietzsche ha in mente Achille.
30. Cfr. FP 4[161] estate 1880.
31. 2 *Macc*, 7, 11.
32. Cfr. FP 5[28] estate 1880.
33. Cfr. FP 3[106] primavera 1880.
34. Cfr. *Lettera agli Ebrei*, 12, 6.
35. Cfr. FP 6[66] autunno 1880.
36. George Whitefield (1714-1770), predicatore del revivalismo. La fonte di Nietzsche è un'opera dello storico inglese W.E.H. Lecky, nella traduz. tedesca di F. Löwe: *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*, Leipzig-Heidelberg 1880 (BN).
37. Cfr. Empedocle (Diels-Kranz) fr. 121, 3-4; cfr. anche WS 6.
38. Cfr. FP 4[235] estate 1880, 6[240] autunno 1880.
39. Allusione a Schopenhauer.
40. Cfr. FP 8[58] inverno 1880-1881.
41. Cfr. FP 10[B 44] inizio 1881.
42. Cfr. FP 4[56], 4[59], 4[261] estate 1880.
43. Cfr. M. Luther, *Grosser Katechismus*, «Die zehn Gebote», Weimarer Ausgabe, vol. 30, p. I, pp. 178-179.
44. Cfr. 4[57] estate 1880, 6[116] autunno 1880.
45. Allusione a Malwida von Meysenbug. Sugli idealisti cfr. anche M 546, 552.
46. Cfr. *Isaia*, 45, 15; cfr. anche Pascal, *Pensées*, IV, 242.
47. In latino nel testo.
48. Sul brahmanesimo Nietzsche consultava l'opera di J. Wackernagel, *Über den Ursprung des*



*Brahmanismus*, Basilea, 1877.

## LIBRO SECONDO

97

*Si diventa morali – non perché si è morali!* La sottomissione alla morale può essere servile o vana o egoistica o rassegnata o ottuso-esaltata o sconsiderata o un atto di disperazione, come la sottomissione a un principe: in sé non è niente di morale.

98

*Mutamenti della morale.* La morale è sottoposta a una continua trasformazione e rielaborazione, – ciò avviene ad opera dei *delitti con esito felice* (di cui fanno parte per esempio tutte le innovazioni del pensiero morale).

99

*In che cosa siamo tutti irrazionali.* Noi continuiamo a trarre le conseguenze da giudizi che riteniamo sbagliati e da dottrine a cui non crediamo più – a causa dei nostri sentimenti.

100

*Risvegliarsi dal sogno.* Uomini nobili e saggi hanno creduto una volta alla musica delle sfere; uomini nobili e saggi credono ancora al «significato etico dell'esistenza»<sup>1</sup>. Ma un giorno anche questa musica delle sfere non sarà più percepibile al loro orecchio! Essi si risveglieranno e capiranno che il loro orecchio aveva sognato.

101

*Preoccupante.* Accettare una credenza solo perché è costume – ciò significa:

essere disonesti, essere vili, essere pigri! E così disonestà, viltà e pigrizia sarebbero i presupposti dell'eticità?

1022

*I più antichi giudizi morali.* Come ci comportiamo di fronte all'azione di una persona che ci è vicina? Anzitutto cerchiamo di capire che cosa ne viene a noi – noi la vediamo soltanto da questo punto di vista. *Questo* effetto, noi lo interpretiamo come *l'intenzione* dell'azione – e alla fine attribuiamo a questa persona il nutrire tali intenzioni come qualità *costante* e la chiamiamo per esempio da ora in poi «una persona nociva». Triplice errore! Triplice antichissimo equivoco! Che abbiamo forse ereditato dagli animali e dal loro modo di giudicare! Non va ricercata, *l'origine di ogni morale*, nelle esecrabili piccole conclusioni: «ciò che mi danneggia è qualcosa di *male* (di dannoso in sé); ciò che mi giova è qualcosa di *buono* (di benefico e proficuo in sé); ciò che *una volta o alcune volte* mi danneggia, è qualcosa di nemico in sé e per sé; ciò che *una volta o alcune volte* mi giova, è qualcosa di amico in sé e per sé»? *O pudenda origo*<sup>3</sup>! Non significa ciò: raffigurarci la misera, occasionale, spesso casuale *relazione* di un altro con noi come la sua *essenza* e quintessenza, e affermare che egli è capace appunto solo di una tale relazione con tutti quanti e con se stesso, come quella che noi abbiamo sperimentata una volta o alcune volte? E non si annida inoltre, dietro questa vera follia, il più immodesto di tutti i pensieri riposti, cioè che noi stessi dobbiamo essere il principio del bene, dal momento che bene e male si misurano su di noi?

103

*Ci sono due specie di negatori dell'eticità.* «Negare l'eticità» – ciò può *in primo luogo* voler dire: negare che i motivi etici che gli uo mini *pongono avanti* li abbiano veramente spinti alle loro azioni – è dunque l'affermazione che l'eticità non consiste che in parole e appartiene alle imposture (specialmente con se stessi) grossolane o sottili degli uomini, e forse più di tutto proprio degli uomini più famosi per la loro virtù. *In secondo luogo* può voler dire: negare che i giudizi etici riposino su delle verità. Qui si concede che i motivi dell'agire sono reali, ma che in questo modo gli uomini sono spinti alle loro azioni morali da *errori*, come fondamento di ogni giudicare etico. Questo è il *mio* punto di vista; però non vorrei minimamente disconoscere che *in moltissimi casi* una sottile diffidenza nel senso del primo punto di vista, quindi nello spirito di La Rochefoucauld, sia anche nel giusto e comunque della massima utilità generale. Nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, cioè nego i suoi

presupposti, ma *non* che ci siano stati alchimisti che hanno creduto a questi presupposti e hanno agito in base ad essi. Nego anche l'immoralità: *non* che innumerevoli uomini si *sentano* immorali, ma che nella *verità* ci sia una ragione di sentirsi così. Non nego, come s'intende da sé – sempreché io non sia matto – che molte azioni che si dicono immorali si debbano evitare e combattere; e del pari che molte che si dicono etiche si debbano compiere e incoraggiare – ma voglio dire che l'una cosa come l'altra vanno fatte *per ragioni diverse da quelle per cui sono state fatte finora*. Dobbiamo *imparare un diverso modo di pensare* – per raggiungere infine, forse molto tardi, ancora di più: *un diverso modo di sentire*.

1044

*I nostri giudizi di valore.* Tutte le azioni risalgono a giudizi di valore, tutti i giudizi di valore sono *propri* o *acquisiti* – questi ultimi sono di gran lunga i più. Perché li accettiamo? Per paura – vale a dire: riteniamo più consigliabile atteggiarci come se essi fossero anche i nostri – e ci abituiamo a questa dissimulazione, sicché essa finisce col diventare per noi una seconda natura. Giudizio di valore proprio: ciò vuol dire misurare una cosa dal grado di piacere o di dolore che procura, precisamente a noi e a nessun altro – qualcosa di estremamente raro! Ma deve almeno il nostro giudizio di valore sull'altro, in cui risiede il motivo del fatto che nella maggior parte dei casi ci serviamo del *suo* giudizio di valore, originare da *noi*, essere una nostra *propria* determinazione? Sì, ma lo facciamo da *bambini* e raramente poi cambiamo il nostro modo di pensare; per lo più rimaniamo per tutta la vita schiavi dei giudizi fanciulleschi divenuti abituali, nel modo in cui giudichiamo il nostro prossimo (il suo spirito, rango, moralità, esemplarità, nequizia) e troviamo necessario inchinarci ai suoi giudizi di valore.

1055

*L'egoismo apparente.* La grande maggioranza degli uomini, qualunque cosa possano pensare e dire del loro «egoismo», per tutta la vita non fanno tuttavia niente per il loro *ego*, ma solo per il fantasma dell'*ego* che si è formato su di loro nelle teste di coloro che li circondano e si è trasmesso a loro stessi – in conseguenza del quale essi vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semiimpersonali e di arbitrari e quasi poetici giudizi di valore, l'uno sempre nella mente dell'altro, e questa mente a sua volta in altre menti: uno strano mondo di fantasmi, che sa darsi comunque un'aria così sobria! Questa nebbia di opinioni e assuefazioni cresce e vive quasi

indipendentemente dalle persone che avvolge; c'è in essa l'enorme effetto esercitato da giudizi generali sull'«uomo» – tutte queste persone sconosciute a se stesse credono nell'esangue *abstractum* «uomo», cioè in una finzione; e ogni modificazione che viene apportata a questo *abstractum* dai giudizi di individui potenti (come principi e filosofi) influisce straordinariamente e in misura irrazionale sulla grande maggioranza – tutto ciò per la ragione che ogni membro di questa maggioranza non è in grado di opporre un *ego* reale, a lui accessibile e da lui scrutato in profondità, alla pallida finzione generale e con esso di distruggerla.

1066

*Contro le definizioni degli obiettivi morali.* Oggi si sente da ogni parte definire l'obiettivo della morale all'incirca così: esso sarebbe la conservazione e l'avanzamento dell'umanità; ma questo significa voler avere una formula e nient'altro. Conservazione *in che cosa?* bisogna per contro domandare subito, avanzamento *verso che cosa?* Non si è trascurato di includere in questa formula proprio l'essenziale, la risposta a questo «in che cosa?» e «verso che cosa?»? Che cosa si può dunque stabilire con essa per la dottrina dei doveri che non sia già ora ritenuto, tacitamente e senza stare a pensarci, stabilito? Si può in base ad essa chiarire sufficientemente se si debba mirare alla più lunga esistenza possibile dell'umanità? O alla maggiore disanimalizzazione possibile dell'umanità? Come dovrebbero essere diversi, nei due casi, i mezzi, cioè la morale pratica! Posto che si volesse dare all'umanità la massima razionalità per essa possibile: ciò non significherebbe certo garantirle la massima durata per essa possibile! O posto che si pensasse alla sua «più grande felicità» come oggetto dell'«in che cosa» e «verso che cosa»: si intende allora il grado più alto che singoli individui possono progressivamente raggiungere? O una felicità collettiva media in definitiva raggiungibile, ma del resto nient'affatto calcolabile? E perché proprio la moralità sarebbe la via che porta ad essa? Non è stata da essa aperta, in linea di massima, una tale quantità di sorgenti di dolore che si può piuttosto giudicare che ogni affinamento dell'eticità ha reso finora l'uomo *più scontento* di sé, del suo prossimo e del destino della sua esistenza? Non è stato finora l'uomo più morale a credere che l'unica condizione giustificata dell'uomo di fronte alla morale sia la *più profonda infelicità*?

1077

*Il nostro diritto alla nostra follia.* Come si deve agire? A quale scopo si deve

agire? Per i bisogni più immediati e più grossolani dell'individuo è abbastanza facile rispondere a queste domande, ma quanto più si sale nelle sfere sottili, estese e importanti dell'agire, tanto più incerta e per conseguenza tanto più arbitraria sarà la risposta. Ora però proprio l'arbitrarietà delle decisioni dev'essere qui esclusa! – lo esige ^autorità della morale; confuso timore e profondo rispetto devono guidare l'uomo senza indugio proprio in quelle azioni i cui fini e mezzi non gli sono *subito* minimamente chiari! Questa autorità della morale blocca il pensiero in cose in cui potrebbe essere pericoloso pensare in modo sbagliato – in tal modo essa suole giustificarsi davanti ai suoi accusatori. In modo sbagliato: qui ciò significa «pericoloso» – ma pericoloso per chi? Di solito non è in realtà il pericolo dell'agente, che i padroni della morale autoritaria hanno in mente, bensì il *loro* pericolo, la loro possibile perdita di potere e prestigio non appena sia concesso a tutti il diritto di agire arbitrariamente e pazzamente, secondo la propria piccola o grande ragione; per se stessi infatti non esitano a far uso del diritto di arbitrarietà e follia – essi *comandano*, anche dove alle domande «come devo agire? a quale scopo devo agire?» quasi non si può o difficilmente si può rispondere. E se la *ragione* dell'umanità cresce con una tale straordinaria lentezza che questa crescita è stata spesso negata per tutto il corso dell'umanità: che cosa ne ha colpa più di questa solenne presenza, anzi onnipresenza di comandamenti morali, che non permette affatto di dar voce alla domanda *individuale* circa l'«a quale scopo?» e il «come?». Non siamo noi educati a *sentire pateticamente* e a rifugiarci nel buio quando l'intelletto dovrebbe avere lo sguardo più chiaro e freddo possibile? Cioè in tutte le questioni più alte e più importanti?

*Qualche tesi.* All'individuo, in quanto voglia la sua felicità, non si devono impartire precetti circa la via che porta ad essa; giacché la felicità individuale sgorga da leggi proprie che sono a tutti sconosciute, essa può, da precetti provenienti dall'esterno, essere soltanto intralciata, impedita. I precetti che sono detti «moralì» sono in verità diretti contro gli individui e non si propongono affatto la loro felicità. Altrettanto poco questi precetti sono finalizzati «alla felicità e alla prosperità dell'umanità» – parole alle quali non è in genere possibile collegare concetti rigorosi, e tanto meno esse potrebbero essere adoperate come stelle polari sull'oscuro oceano delle aspirazioni morali. Non è vero che la moralità, come vuole il pregiudizio, sia più favorevole dell'immoralità allo sviluppo della ragione. Non è vero che la *meta inconscia* dello sviluppo di ogni essere cosciente (animale, uomo, umanità ecc.) sia la sua «più grande felicità»; invece, in tutte le fasi dello sviluppo c'è da raggiungere

una felicità particolare e non comparabile, né superiore né inferiore, sibbene appunto peculiare. Lo sviluppo non vuole la felicità, bensì lo sviluppo e nient'altro. Soltanto se l'umanità avesse una *meta* universalmente riconosciuta, si potrebbe sostenere: «*si deve* agire così e così»; ma frattanto una tale meta non c'è. Dunque non bisogna mettere le esigenze della morale in connessione con l'umanità, ciò è irrazionalità e trastullo. *Caldeggiare* una meta per l'umanità è qualcosa di affatto diverso: allora la meta è pensata come qualcosa che è *nel nostro libito*; posto che all'umanità andasse a genio quel che le viene proposto, allora essa potrebbe anche, in tal senso, darsi una legge morale, sempre a proprio libito. Ma finora si è pensato che la legge morale dovesse stare *al di sopra* del libito: in realtà non si voleva *darsi* questa legge, bensì *prenderla* da qualche altra parte o *trovarla* in qualche posto o *farsela comandare* da qualche parte.

*Dominio di sé e moderazione e il loro motivo ultimo.* Non trovo più di sei metodi sostanzialmente diversi per combattere la violenza di un istinto. Anzitutto si possono evitare le occasioni di soddisfare questo istinto e lo si può indebolire e fare inaridire astenendosi per lunghi e sempre più lunghi periodi dal soddisfarlo. Poi ci si può fare una legge per un ordinamento severo e regolare del suo soddisfacimento; così, immettendovi una regola e rinchiudendone il flusso e riflusso entro stabili limiti di tempo, si saranno guadagnati intervalli in cui esso non importuna più – e partendo di qui si potrà poi forse passare al primo metodo. Terzo, ci si può abbandonare intenzionalmente al soddisfacimento selvaggio e sfrenato di tale istinto fino a provarne sazietà e disgusto, in modo da acquisire col disgusto un potere sull'istinto stesso: sempreché non si faccia come il cavaliere che pungola a morte il suo cavallo, finendo egli stesso col rompersi l'osso del collo – cosa che in questo tentativo è purtroppo la regola. Quarto, c'è un trucco intellettuale che consiste nell'associare al soddisfacimento in genere qualche pensiero particolarmente penoso in modo così saldo che, dopo un certo esercizio, il pensiero del soddisfacimento venga sempre sentito subito esso stesso come particolarmente penoso (per esempio se il cristiano si abitua a pensare, nel godimento sessuale, alla presenza e al cacinno del diavolo, o all'eternità delle pene infernali per un omicidio commesso per vendetta, o anche soltanto al disprezzo in cui incorrerebbe, agli occhi della persona da lui più venerata, per un furto di denaro, oppure se qualcuno ha già contrapposto cento volte all'ardente desiderio di suicidio l'immagine dello strazio dei parenti e degli amici e dei rimproveri che essi si farebbero, mantenendosi così in bilico sulla

vita – ora queste immagini si susseguono in lui, come causa ed effetto). Rientra in questo metodo anche il caso in cui l'orgoglio dell'uomo, come per esempio in Lord Byron e in Napoleone, s'impenna e sente come offesa lo spadroneggiare di una singola passione sull'insieme dell'atteggiamento e dell'ordinamento della ragione: donde scaturisce poi l'abitudine e il piacere di tiranneggiare l'istinto e di fargli per così dire digrignare i denti («non intendo essere schiavo di un qualunque appetito» – scrisse Byron nel suo diario)<sup>9</sup>. Quinto: si effettua una dislocazione delle proprie disponibilità di energia, imponendosi qualche lavoro specialmente pesante e faticoso, o ci si assoggetta deliberatamente a un nuovo stimolo e piacere, dirottando su altri binari i pensieri e il gioco delle forze fisiche. È ciò che accade anche appunto quando si favorisce temporaneamente un altro istinto e gli si offrono ampie occasioni di soddisfarsi, facendone il dilapidatore di quella forza della quale disporrebbe altrimenti l'istinto reso importuno dalla sua veemenza. Questo o quello s'intende bene anche del tenere a freno il singolo istinto che vorrebbe farla da despota, dando a tutti gli altri suoi istinti a lui noti uno sfogo temporaneo e un tempo di festa, e facendo consumare da loro la pastura che il tiranno vorrebbe avere solo per sé. Sesto, infine: chi sopporta e trova razionale indebolire e deprimere *tutto quanto* il proprio organismo fisico e psichico, consegue naturalmente con ciò anche il fine dell'indebolimento del singolo istinto irruente, come fa per esempio chi affama la propria sensualità, certo affamando e rovinando in pari tempo anche la sua gagliardia e non di rado il suo intelletto, come fa l'asceta. Dunque: evitare le occasioni, impiantare nell'istinto una regola, provocare sazietà e disgusto di esso e riuscire ad associarvi un pensiero tormentoso (come quello della vergogna, delle brutte conseguenze o dell'orgoglio ferito), poi la dislocazione delle forze e infine l'indebolimento e l'estenuazione generale – questi sono i sei metodi. Ma *che si voglia* combattere in genere la violenza di un istinto, non è in nostro potere, altrettanto poco lo è su quale metodo si caschi, e altrettanto poco ancora se con questo metodo si riesca nel proprio intento. Per contro, in tutto questo processo il nostro intelletto è chiaramente solo lo strumento cieco di un *altro istinto*, che è il *rivale* di quello che ci affligge con la sua violenza, che si tratti dell'istinto di quiete o della paura della vergogna e altre brutte conseguenze o dell'amore. Mentre «noi» pensiamo dunque di lamentarci della violenza di un istinto, è in fondo un istinto *che si lamenta di un altro istinto*; ciò significa: la percezione del dolore per tale *violenza* presuppone che esista un istinto altrettanto violento o ancora più violento, e che si profili una lotta in cui il nostro intelletto dovrà prendere posizione.



*Ciò che si oppone.* Si può osservare in sé il seguente processo, e vorrei che fosse osservato e confermato spesso. A un certo momento noi fiutiamo un *piacere* di nuovo genere, che non conoscevamo, e conseguentemente ce ne nasce dentro il *desiderio*. Ora tutto dipende da *che cosa si oppone* a questo desiderio: se sono cose e riguardi di tipo piuttosto comune, come pure persone che non occupano un gran posto nella nostra stima – allora l'oggetto del nuovo desiderio si traveste come una sensazione di qualcosa di «nobile, buono, lodevole, degno di sacrificio», tutta la disposizione morale ereditaria lo accoglie ormai in sé, inserendolo tra i suoi obiettivi sentiti come morali, ciò che rafforza molto la nostra convinzione in questa aspirazione.

111

*Agli ammiratori dell'oggettività.* Chi da bambino ha conosciuto, presso i parenti e gli amici tra i quali è cresciuto, forti e svariati sentimenti, ma poca finezza di giudizio e poco piacere per la giustizia intellettuale, spendendo per conseguenza le sue forze e il suo tempo migliori nell'imitazione di tali sentimenti; da adulto nota in sé che ogni cosa nuova, ogni persona nuova, suscita subito in lui inclinazione o avversione oppure invidia o disprezzo; sotto la pressione di questa esperienza, di fronte alla quale si sente impotente, egli ammira la *neutralità del sentimento*, ovvero l'«oggettività», come una cosa miracolosa, come cosa del genio o della più rara moralità, e non vorrà credere che anch'essa è solo *figlia della disciplina e dell'abitudine*.

112

*Per la storia naturale di diritto e dovere.* I nostri doveri – sono i diritti degli altri sa di noi. In che modo questi li hanno acquisiti? Li hanno acquisiti con l'averci considerati capaci di obbligarci e di adempiere, con l'averci parificati e assimilati a loro, con l'averci in conseguenza affidato qualcosa, con l'averci educati, corretti e sostenuti. Noi compiamo il nostro dovere – vale a dire: giustificiamo quell'idea del nostro potere in base alla quale tutto quello ci è stato concesso, restituiamo nella misura in cui ci è stato dato. E dunque è il nostro orgoglio che ci comanda di compiere il nostro dovere – noi vogliamo ristabilire la nostra sovranità, quando contrapponiamo a ciò che gli altri hanno fatto per noi qualcosa che noi facciamo per loro – giacché con quello essi sono penetrati nella nostra sfera di potere e vi manterrebbero la loro mano, se noi non esercitassimo, col dovere, una rivalsa, ossia non penetrassimo a nostra volta nella loro. Solo a quanto è in nostro potere possono riferirsi i diritti degli altri; sarebbe irragionevole che costoro volessero da noi qualcosa che non

appartenesse a noi stessi. Più esattamente bisogna dire: solo a qualcosa che essi ritengono sia in nostro potere, presumendo che sia lo stesso che noi riteniamo sia in nostro potere. Ci potrebbe essere facilmente lo stesso errore dalle due parti. Il senso del dovere dipende dal fatto che, nei limiti dell'estensione del nostro potere, condividiamo con gli altri la stessa *credenza*, cioè che *possiamo* promettere determinate cose, obbligarci ad esse («libertà della volontà»). I miei diritti: questa è quella parte del mio potere che gli altri non solo mi hanno riconosciuta, ma in cui anche vogliono mantenermi. Come ci arrivano questi altri? In primo luogo con la loro accortezza e paura e prudenza, sia che si aspettino in cambio qualcosa di simile da noi (protezione dei loro diritti), sia che ritengano pericoloso o inopportuno mettersi in lotta con noi, sia che scorgano in ogni riduzione della nostra forza uno svantaggio anche per loro, in quanto allora diverremmo inadatti ad allearci con loro contro un terzo potere ostile. In secondo luogo con la donazione e cessione. In questo caso gli altri hanno potere sufficiente e più che sufficiente per poter cederne una parte e per garantire la parte ceduta a colui cui l'hanno donata; per la qual cosa si presuppone uno scarso senso di potenza presso colui che si fa così beneficiare. Così sorgono i diritti, come gradi di potere riconosciuti e garantiti. Se i rapporti di potere si spostano in modo sostanziale, dei diritti scompaiono e se ne formano di nuovi – lo dimostra il diritto internazionale nel suo continuo decadere e rinnovarsi. Se il nostro potere diminuisce sostanzialmente, il sentimento di coloro che finora garantivano il nostro diritto cambia: essi considerano se non possano riportarci nel pieno possesso di prima – se non si sentono in grado di farlo, negano, da allora in poi, i nostri diritti. Allo stesso modo, se il nostro potere aumenta considerevolmente, cambia il sentimento di coloro che finora lo riconoscevano e del cui riconoscimento noi ora non abbiamo più bisogno; ben tentano essi di riportarlo alla più bassa misura precedente, vorranno intervenire, richiamandosi allora al loro «dovere» – ma tutto questo è solo un fabbricare parole inutili. Dove il diritto *regna*, lì viene mantenuto un certo stato e grado di potere, una diminuzione o un aumento vengono impediti. Il diritto degli altri è una concessione del nostro sentimento di potere al sentimento di potere in questi altri. Se il nostro potere appare profondamente scosso e spezzato, i nostri diritti cessano; e inversamente cessano per noi, se siamo diventati molto più potenti, i diritti degli altri, quali glieli avevamo finora riconosciuti. L'«uomo equo» ha continuamente bisogno della sensibilità di un bilancino: per i gradi di potere e di diritto che, per la natura transeunte delle cose umane, rimangono in equilibrio sempre e solo per poco tempo, ma in genere si abbassano o si alzano – essere equi è conseguentemente difficile e richiede molto esercizio, (molta) buona volontà e moltissima buonissima *intelligenza*. –

*L'aspirazione a distinguersi.* L'aspirazione a distinguersi tiene l'occhio fisso sul prossimo e vuole sapere che cosa esso provi; ma la partecipazione ai sentimenti e al sapere di cui questo istinto ha bisogno per la sua soddisfazione, è ben lungi dall'essere innocua o pietosa o benevola. Al contrario, si vuole percepire e divinare come il prossimo *soffra* esternamente o interiormente a causa nostra, come perda il dominio di sé e ceda all'impressione che gli fa la nostra mano o anche solo la nostra vista; e perfino quando chi aspira a distinguersi fa e voleva fare un'impressione gioiosa, edificante o rasserenante, egli non gode lo stesso di questo successo in quanto ha allora allietato, edificato, rasserenato il prossimo, ma in quanto, avendo *impresso la propria impronta* nell'anima altrui, ne ha cambiato la forma e vi ha spadroneggiato a suo piacimento. L'aspirazione a distinguersi è l'aspirazione a sopraffare il prossimo, quand'anche la sopraffazione sia molto mediata e soltanto sentita o addirittura sognata. C'è una lunga serie di gradi di questa sopraffazione segretamente bramata, e un elenco completo di essi equivarrebbe quasi a una storia della civiltà, dalla prima barbarie ancora piena di smorfie su su fino alla smorfia dell'estrema raffinatezza e della morbosa idealità. L'aspirazione a distinguersi comporta *per il prossimo* – per chiamare coi loro nomi soltanto alcuni pinoli di questa lunga scala – torture, poi percosse, poi orrore, poi angoscioso stupore, poi meraviglia, poi invidia, poi ammirazione, poi elevazione, poi gioia, poi serenità, poi riso, poi derisione, poi beffa, poi scherno, poi distribuire bötte, poi infliggere torture – qui alla fine della scala sta l'*asceta* e martire, egli prova il massimo godimento nel sopportare egli stesso, come conseguenza del suo istinto della distinzione, proprio quello che la sua immagine contraria sul primo piuolo della scala, il *barbaro*, fa soffrire all'altro, rispetto al quale e davanti al quale egli vuole distinguersi. Il trionfo dell'asceta su se stesso e insieme il suo occhio rivolto all'interno, che vede l'uomo sdoppiato in un essere sofferente e in uno spettatore, e che da allora in poi non ha più sguardi per il mondo esterno se non per raccoglierne, per così dire, la legna per il proprio rogo, quest'ultima tragedia dell'istinto della distinzione, in cui non c'è più che una persona la quale si carbonizza in se stessa – è questa la degna conclusione che corrisponde all'inizio: tutt'e due le volte una indicibile felicità alla *vista dei tormenti*. Ed effettivamente la felicità, pensata come il più vivo sentimento di potenza, forse non è stata mai sulla terra più grande che nelle anime degli asceti superstiziosi. Ciò esprimono i brahmani nella storia del re Visvamitra<sup>11</sup>, che attinse da millenari *esercizi di penitenza* una tale forza da intraprendere l'edificazione di un nuovo *cielo*. Io credo che in tutta questa specie di esperienze interiori noi siamo oggi dei grossolani principianti e dei

brancolanti decifраторi di enigmi; quattromila anni fa se ne sapeva di più su queste scellerate raffinatezze del godimento di sé. La creazione del mondo: forse è stata allora pensata da un sognatore indiano come un procedimento ascetico che un dio attuava con se stesso! Forse il dio voleva esiliarsi nell'agitata natura come in uno strumento di tortura, per sentirne raddoppiata la propria beatitudine e potenza! E ammesso che fosse un dio d'amore: che godimento, per un tale dio, creare uomini *sofferenti*, soffrire in modo veramente divino e sovrumano per l'implacato tormento alla vista dei medesimi, così tiranneggiando se stesso! E anche ammesso che fosse non soltanto un dio d'amore, ma anche un dio di santità e di incontaminatezza: quali deliri non si potrebbero presentire nel divino asceta, se creasse peccato e peccatori ed eterne condanne e, sotto il suo cielo e trono, una mostruosa geenna di eterni tormenti e di eterni gemiti e sospiri! Non è del tutto impossibile che anche le anime di Paolo, di Dante, di Calvino e dei loro simili siano penetrate una volta nei misteri raccapriccianti di tali voluttà di potenza; e di fronte a tali anime ci si può domandare: sì, è veramente il circolo nell'aspirazione a distinguersi arrivato con l'asceta alla sua estrema fine, esaurendo in sé il suo svolgimento? Non potrebbe questo circolo essere ripercorso daccapo, mantenendo la disposizione fondamentale dell'asceta e insieme del dio di pietà? Dunque far male agli altri, per fare in tal modo male a sé, e per poi di nuovo trionfare così su se stessi e sulla propria compassione, gozzovigliando nell'estrema potenza! Chiedo venia per questa divagazione nel riflettere su tutto quanto può essere già stato possibile sulla terra negli eccessi spirituali della libidine di potenza!

*Della conoscenza del sofferente.* Lo stato degli uomini malati che vengono a lungo e terribilmente tormentati dai loro dolori, ma il cui intelletto non ne è, ciò nonostante, offuscato, non è senza valore per la conoscenza – prescindendo ancora del tutto dai benefici intellettuali che ogni profonda solitudine, ogni improvvisa e permessa libertà da tutti i doveri e le abitudini portano con sé. Chi è afflitto da gravi sofferenze osserva, dal suo stato, le cose *di fuori* con orribile *freddezza*: tutte quelle piccole magie ingannevoli, in cui per solito sono immerse le cose quando lo sguardo di chi sta bene si ferma su di esse, sono per lui svanite: sì, egli stesso giace davanti a sé senza lanugine e colore. Nell'ipotesi che sia vissuto fino allora in qualche pericolosa fantasticheria, questo supremo disincanto operato dal dolore è il mezzo per strappamelo fuori, e forse l'unico mezzo (è possibile che ciò sia accaduto al fondatore del cristianesimo quand'era sulla croce, giacché le più amare di tutte le parole:

«Mio Dio, perché mi hai abbandonato?», intese in tutta la loro profondità, come è lecito intenderle, contengono la testimonianza di una delusione totale e di una lucida presa di coscienza sul vaneggiamento della sua vita; nel momento del supremo strazio, egli divenne chiaroveggente su se stesso, così come il poeta racconta del povero Don Chisciotte morente). L'enorme tensione dell'intelletto che vuole far fronte al dolore fa sì che tutto ciò su cui ora si posa il suo sguardo brilli di una nuova luce; e l'indicibile fascino che promana da tutte le nuove illuminazioni è spesso abbastanza potente da sfidare tutti gli allettamenti al suicidio e da far apparire al sofferente sommamente desiderabile la continuazione della vita. Egli pensa con disprezzo a quel mondo nebuloso comodo e caldo, in cui l'uomo sano si aggira senza riflettere; pensa con disprezzo alle sue illusioni più nobili e care, in cui si trastullava prima con se stesso; prova godimento a evocare questo disprezzo come dal più profondo dell'inferno e a far male così all'anima nel modo più aspro: con questo contrappeso egli tiene testa appunto al dolore fisico – lo sente, che ora c'è bisogno proprio di questo contrappeso! In una raccapricciante chiaroveggenza sul proprio essere, grida a se stesso: «Sii per una volta il tuo stesso accusatore e carnefice, prendi per una volta il tuo dolore come il castigo che ti sei inflitto tu stesso!». Goditi la tua superiorità di giudice; ancor più: goditi il tuo libito, il tuo arbitrio tirannico! Innalzati al di sopra della tua vita come al di sopra del tuo dolore, guarda laggiù, là in fondo e negli abissi senza fondo!». Il nostro orgoglio s'impenna come non mai; è cosa che ha per esso un fascino senza pari *sostenere*, contro quel tiranno che è il dolore e contro le insinuazioni che esso ci biascica perché rendiamo testimonianza contro la vita, proprio *le ragioni della vita*. In questo stato si respinge con accanimento ogni pessimismo, affinché esso non appaia una *conseguenza* del nostro stato e non ci umili come sconfitti. Mai, parimenti, l'incitamento a usare giustizia nel giudicare è stato grande come oggi, perché oggi è un trionfo su noi stessi e sullo stato di gran lunga più irritabile, che renderebbe scusabile ogni iniquità di giudizio; ma noi non vogliamo essere scusati, proprio adesso vogliamo mostrare che possiamo essere «senza colpa». Siamo presi da veri e propri spasimi di superbia. Ed ecco che compare il primo albore di miglioramento, di guarigione – e quasi il suo primo effetto è per noi di resistere alla strapotenza della nostra superbia: ci diciamo in ciò sciocchi e vanitosi – come se avessimo vissuto qualcosa di unico! Umiliamo senza riconoscenza l'onnipotente orgoglio grazie al quale appunto abbiamo sopportato il dolore, e desideriamo ardentemente un contravveleno dell'orgoglio; vogliamo estraniarci e spersonalizzarci, dopo che con troppa violenza e troppo a lungo il dolore ci aveva *personalizzati*. «Basta, basta con questo orgoglio!», gridiamo, «non è stato che un'altra malattia e un altro spasimo!». Torniamo a guardare gli uomini e la natura – con occhi più

desiderosi: ci ricordiamo, sorridendo malinconicamente, che ora sappiamo su di loro alcune cose nuove e diverse rispetto a prima, che un velo è caduto – ma è per noi un *ristoro* rivedere le *luci smorzate della vita* e uscire dalla spaventosa e fredda chiarezza in cui, da sofferenti, vedevamo le cose e attraverso le cose. Non ci adiriamo se le magie della salute ricominciano i loro giochi – stiamo a guardarli come trasformati, miti e ancor sempre stanchi. In questo stato non si può sentire musica senza piangere.

115

*Il cosiddetto «io».* Il linguaggio e i pregiudizi sui quali il linguaggio è edificato ci sono in vari modi di ostacolo all'esplorazione dei processi intimi e degli istinti, per esempio per il fatto che in realtà esistono parole soltanto per i gradi *superlativi* di questi processi e istinti; ora però noi siamo abituati, là dove le parole ci mancano, a non osservare più esattamente le cose, perché è increscioso pensare lì ancora con precisione; anzi una volta si concludeva automaticamente che, là dove cessava il regno delle parole, cessava anche il regno dell'esistenza. Collera, odio, amore, pietà, desiderio, conoscenza, gioia, dolore – sono altrettanti nomi per stati *estremi*; i gradi moderati, intermedi e perfino i gradi inferiori costantemente in gioco ci sfuggono, e tuttavia proprio essi tessono la tela del nostro carattere e destino. Quelle esplosioni estreme – e forse finanche il piacere o dispiacere più modesto *a noi noto* nel mangiare un cibo o nel sentire un suono, è ancor sempre, valutato rettamente, un'esplosione estrema – lacerano molto spesso la tela e sono allora eccezioni dirompenti, per lo più, probabilmente, in conseguenza di accumulo – e come possono, allora, sviare l'osservatore! Non meno di come sviano l'uomo che agisce. *Noi tutti non siamo quello* che appariamo in base agli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole – e per conseguenza lode e biasimo; ci sbagliamo su noi stessi in base a queste esplosioni grossolane che solamente ci diventano note, traiamo conclusioni da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, facciamo una lettura sbagliata di questa scrittura alfabetica apparentemente chiarissima del nostro Sé. Ma *la nostra opinione su noi stessi*, che abbiamo trovata per questa via sbagliata, il cosiddetto «io», contribuisce da ora in poi a determinare il nostro carattere e destino.

116

*Il mondo sconosciuto del «soggetto».* Ciò che agli uomini riesce così difficile comprendere è la loro ignoranza su se stessi, dai tempi più antichi fino ad oggi! Non solo in relazione a bene e male, ma anche in relazione a qualcosa di molto

più essenziale! Ancora sopravvive l'antichissima illusione che si sappia, si sappia con tutta precisione, *come si realizza l'agire umano*, in ogni caso. Non solo «Dio che vede dentro il cuore», non solo l'autore dell'azione che riflette sulla sua azione – no, anche ogni altro non dubita di capire l'essenziale nel processo dell'azione di chiunque altro. «Io so quello che voglio, quello che ho fatto, sono libero e responsabile di ciò, rendo l'altro responsabile, posso chiamare per nome tutte le possibilità etiche e tutti i moti interiori che sussistono prima di un'azione; potete agire come volete – in ciò io capisco me e voi tutti!» – così pensavano una volta tutti, così pensano ancora quasi tutti. Socrate e Platone, per questa parte grandi dubitatori e ammirevoli innovatori, erano pur-tuttavia ingenuamente creduli riguardo a quel funesto pregiudizio, a quel profondissimo errore secondo il quale «alla conoscenza giusta *non può che seguire* l'azione giusta» – in questo principio essi erano ancor sempre gli eredi della follia e presunzione generale, secondo cui si dà un sapere sull'essenza di un'azione. «Sarebbe infatti *terribile* alla comprensione dell'essenza dell'azione giusta non seguisse l'azione giusta» – questo è l'unico modo in cui quei grandi ritennero necessario dimostrare questo pensiero, il contrario sembrava loro impensabile e dissennato – e però proprio questo contrario è la nuda realtà, provata dall'eternità ogni giorno e ogni ora! Non è questa la «terribile» verità: che quanto si può sapere in genere di un'azione non basta *mai* a compierla, che dalla conoscenza all'azione in nessunissimo caso è stato ancora gettato un ponte? Le azioni non sono *mai* ciò che ci appaiono! Abbiamo fatto tanta fatica a imparare che le cose esterne non sono quali ci appaiono, – ebbene dunque, col mondo interiore le cose stanno allo stesso modo! Le azioni morali sono in verità «qualcosa d'altro» – di più non possiamo dire; e tutte le azioni sono essenzialmente sconosciute. Il contrario era ed è quello che si crede comunemente: abbiamo contro di noi il più antico realismo. Finora l'umanità pensava: «un'azione è ciò che essa ci appare» (nel rileggere queste parole mi torna alla memoria un passo molto esplicito di Schopenhauer, che citerò a prova che anche lui, e senza alcuno scrupolo, era ed è rimasto attaccato a questo realismo morale: «in realtà ciascuno di noi è un giudice morale competente e perfetto, che conosce esattamente il bene e il male, ed è santo, in quanto ama il bene e aborre il male – tutto ciò è ognuno, in quanto vengano esaminate non le proprie azioni, bensì quelle altrui, ed egli non debba che approvarle o disapprovarle, mentre il peso dell'esecuzione grava sulle spalle altrui. Ognuno può quindi in tutto e per tutto prendere come confessore il posto di Dio»<sup>13</sup>).

*In prigione.* Il mio occhio, per quanto forte o debole possa essere, non vede se non a un tratto di distanza, e in questo tratto vivo e mi agito io, questa linea d'orizzonte è il mio prossimo, grande e piccolo destino, a cui non posso sfuggire. In questo modo, intorno a ogni essere si estende un cerchio concentrico, che ha un punto centrale e che è a lui peculiare. Similmente l'udito ci rinchiude in un piccolo spazio e così pure il tatto. In base a questi orizzonti in cui i nostri sensi rinserrano ciascuno di noi come tra i muri di una prigione, noi ora *misuriamo* il mondo, diciamo che questo è vicino e quello è lontano, che questo è grande e quello è piccolo, che questo è duro e quello è molle: questo misurare noi lo chiamiamo sentire – ma sono tutti, tutti quanti errori in sé! In base alla quantità di esperienze interiori ed emozioni che sono in media possibili per noi a un certo momento, noi misuriamo la nostra vita, la diciamo breve o lunga, povera o ricca, piena o vuota; e in base alla media della vita umana misuriamo quella di tutte le altre creature – ma sono tutti, tutti quanti errori in sé! Se avessimo occhi cento volte più acuti per quello che ci è vicino, l'uomo ci apparirebbe enormemente alto; anzi si possono pensare organi mediante i quali lo si vedrebbe come incommensurabile. D'altra parte potrebbero esserci degli organi fatti in modo da far vedere interi sistemi solari contratti e stretti insieme come un'unica cellula; e ad esseri di ordine opposto una cellula del corpo umano potrebbe presentarsi come un sistema solare in movimento, costruzione e armonia. Le abitudini dei nostri sensi ci hanno inviluppati nella menzogna e nell'inganno della sensazione: questi a loro volta sono le basi di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre «conoscenze» – non c'è assolutamente scampo, nessun modo di scivolare e insinuarsi nel mondo *reale*! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa vi acchiappiamo, non possiamo acchiappare nient'altro se non quello appunto che si fa prendere nella *nostra* rete.

*Che cos è mai il prossimo!* Che cosa comprendiamo mai del nostro prossimo se non i suoi confini, voglio dire ciò con cui esso per così dire si iscrive in noi e si imprime su di noi? Non comprendiamo di esso nient'altro se non le *modificazioni* in noi di cui esso è causa – il nostro sapere sul prossimo somiglia a uno spazio cavo *formato*. Noi gli attribuiamo le sensazioni che le sue azioni suscitano in noi, dandogli una falsa positività rovesciata. Lo plasmiamo secondo la conoscenza che abbiamo di noi, facendone un satellite del nostro proprio sistema; e quando ai nostri occhi splende o si ottenebra, e noi siamo la causa ultima di entrambe le cose – crediamo il contrario! Che mondo di fantasmi è quello in cui viviamo! Mondo stravolto, capovolto, vuoto,



e tuttavia sognato come *pieno e diriito!*

*Vivere e fantasticare.* Per quanto lontano uno possa spingere la conoscenza di sé, niente può essere più incompleto del quadro di tutti quanti gli *istinti* che costituiscono la sua natura. A stento egli potrà dare un nome ai più grossolani: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il gioco alterno degli uni con gli altri e soprattutto le leggi del loro *nutrimento*, gli rimarranno completamente sconosciuti. Questo nutrimento, dunque, diviene un'opera del caso: ogni giorno i fatti che ci accadono gettano ora a questo istinto ora a quello una preda, che essi afferrano avidamente, ma tutto l'andirivieni di questi avvenimenti sta al di fuori di ogni nesso razionale con i bisogni di nutrimento degli istinti nel loro insieme, sicché si verificheranno sempre due cose: l'affamamento e il deperimento degli uni e l'ipernutrizione degli altri. Ogni momento della nostra vita fa crescere alcuni tentacoli di quel polpo che è il nostro essere e ne fa intristire alcuni altri, a seconda del nutrimento che il momento porta o non porta in sé. I fatti che ci accadono, come si è detto, sono tutti in questo senso alimenti, ma sparsi con mano cieca, senza sapere niente dell'istinto che fa la fame e di quello che ha già il superfluo. E in conseguenza di questo nutrimento casuale delle parti, il polpo intero sviluppato diventerà qualcosa di altrettanto casuale di come lo sarà stato il suo divenire. Detto più chiaramente: mettiamo che un istinto si trovi nel punto in cui brama di essere soddisfatto – o di esercitare la sua forza, o di scaricarla o di saziare un vuoto – è tutto un discorso metaforico: allora considererà ogni avvenimento del giorno per vedere come potrà servirsene per il suo scopo; sia che l'uomo cammini o si riposi, sia che si adiri o legga o parli o lotti o esulti, l'istinto nella sua sete tasta per così dire ogni stato in cui l'uomo si viene a trovare, e in media non vi trova niente per sé; allora dovrà aspettare e continuare ad aver sete; ancora un po' e si infiacchirà, finché, dopo ancora un paio di giorni o di mesi di non-appagamento, si inaridirà, come una pianta senza pioggia. Forse questa crudeltà del caso salterebbe agli occhi in modo ancora più stridente se tutti gli istinti volessero comportarsi con la stessa radicalità della *fame*, che non si soddisfa di *cibi sognati*; e tuttavia la maggior parte degli istinti, specialmente i cosiddetti istinti morali, *fanno esattamente questo* – se è permessa la mia congettura che i nostri *sogni* abbiano appunto il valore e il senso di *compensare*, fino a un certo grado, quella casuale mancanza di «nutrimento» durante il giorno. Perché il sogno di ieri era pieno di tenerezza e di lacrime, quello dell'altro ieri scherzoso e petulante e uno precedente tut-t'un'avventura e una continua e cupa ricerca? Perché gode in questo indescrivibili bellezze

della musica, perché in un altro mi libro in alto e volo con la felicità di un'aquila verso le lontane cime dei monti? Queste fantasticherie che danno spazio e sfogo ai nostri istinti di tenerezza, o di scherzo o di avventura, oppure al nostro desiderio di musica e di montagne – e ognuno avrà sottomano esempi suoi più calzanti – sono interpretazioni dei nostri stimoli nervosi durante il sonno, interpretazioni *molto libere*, molto arbitrarie dei movimenti del sangue e dell'intestino, della pressione delle braccia e delle coperte, dei suoni dei campanili, delle banderuole, dei nottambuli e di altre cose del genere. Che questo testo, il quale per una notte come per l'altra resta in genere molto simile, venga commentato in modo così diverso; che la ragione poetante *si raffiguri* oggi e ieri *cause* così diverse per gli stessi stimoli nervosi: ciò ha il suo motivo nel fatto che il suggeritore di questa ragione è stato oggi diverso da quello che c'era ieri – un altro *istinto* si è voluto soddisfare, attivare, esercitare, ristorare, sfogare – proprio questo aveva la sua alta marea, mentre ieri l'aveva un altro. La vita da svegli non ha questa *libertà* di interpretazione come quella del sogno, è meno poetica e scatenata – ma devo specificare che nella veglia i nostri istinti non fanno parimenti nient'altro che interpretare gli stimoli nervosi e porne le cause secondo i loro bisogni? che tra la veglia e il sogno non c'è una differenza *sostanziale*? che perfino se si paragonano diversissimi gradi di civiltà, la libertà dell'interpretazione da sveglio dell'uno non la cede in niente alla libertà dell'altro nel sogno? che anche i nostri giudizi e apprezzamenti morali sono solamente immagini e fantasie su un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio adusato per esprimere certi stimoli nervosi? che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento su un testo sconosciuto e forse inconoscibile, ma sentito? Prendiamo un piccolo fatto che ci è capitato. Mettiamo che un giorno, al mercato, notiamo qualcuno che ride di noi mentre passiamo: a seconda che proprio allora questo o quell'istinto sia all'acme in noi, questo avvenimento significherà per noi questo o quello – e a seconda del tipo d'uomo che siamo, l'avvenimento sarà del tutto diverso. Uno lo prende come una goccia di pioggia, l'altro se lo scuote di dosso come un insetto, uno cerca di attaccar briga, un altro ispeziona il vestito per vedere se non dà motivo al riso, un altro ancora riflette, in conseguenza del fatto, sul ridicolo in sé, e a uno fa bene l'aver aggiunto, senza volere, un raggio alla serenità e alla solarità del mondo – e in ogni caso l'istinto vi trova il suo appagamento, che sia quello della rabbia o della litigiosità o della riflessione o della benevolenza. Questo istinto ha afferrato il fatto come la sua preda: perché proprio esso? Perché stava in agguato, affamato e assetato. L'altro giorno, alle undici di mattina, improvvisamente, davanti a me, un uomo è stramazza al suolo, come colpito dal fulmine. Tutte le donne lì intorno si sono messe a gridare; ma io l'ho

rimesso in piedi e sono stato ad aspettare che gli tornasse la parola – per tutto questo tempo nessun muscolo della mia faccia e nessun sentimento si è mosso, né quello della paura né quello della pietà. Ma ho fatto la cosa più urgente e più ragionevole e poi me ne sono andato freddamente. Mettiamo che un giorno prima mi fosse stato annunciato che l'indomani alle undici qualcuno vicino a me sarebbe stramazzato in quel modo – prima avrei sofferto pene di ogni specie, la notte non avrei dormito e forse, nel momento decisivo, avrei fatto la fine di quell'uomo, invece di aiutarlo. Frattanto tutti gli istinti possibili avrebbero, infatti, *avuto tempo* di raffigurarsi l'avvenimento e di commentarlo. Che cosa sono dunque i fatti che ci accadono? Molto *più* ciò che vi mettiamo dentro che non ciò che vi è dentro! O si deve dire addirittura: in sé, dentro, non c'è niente? Vivere qualcosa è fantasticarlo?

120

*Per tranquillizzare gli scettici.* «Non so assolutamente quello che *faccio!* Non so assolutamente quello che *devo fare!*» – hai ragione, ma non dubitare: *tu vieni fatto!* In ogni momento! In ogni tempo l'umanità ha scambiato l'attivo e il passivo, è il suo eterno strafalcione grammaticale.

121

«*Causa ed effetto!*» Su questo specchio — e il nostro intelletto è uno specchio — sta passando qualcosa che indica regolarità, una determinata cosa segue sempre, ogni volta, una determinata altra cosa — e questo, quando lo notiamo e vogliamo dargli un nome, noi lo *chiamiamo* causa ed effetto, noi stolti! Come se qui noi avessimo capito o potessimo capire qualcosa! Infatti, non abbiamo visto niente se non le immagini di «cause ed effetti»! Ma è proprio il fatto che si tratta di *immagini*, che fa l'impossibilità di scorgervi una connessione più intrinseca di quella della successione.

122<sup>16</sup>

*I fini nella natura.* Chi, da ricercatore spregiudicato, ripercorre la storia dell'occhio e delle sue forme nelle creature infime e indica tutto il divenire graduale dell'occhio, non può che approdare al grande risultato: che nella nascita dell'occhio lo scopo *non* era la vista, ma che questa vi è sorta dopo che il *caso* aveva messo insieme l'apparato visivo. Un unico esempio come questo e i «fini» ci cascano come bende dagli occhi<sup>17</sup>!

*Ragione.* Come è venuta la ragione nel mondo? Com'è naturale, in una maniera irrazionale, per un caso. Si dovrà indovinare questo caso come un indovinello<sup>18</sup>.

*Che cos'è il volere!* Ridiamo di chi esce dalla sua camera proprio nel minuto in cui il sole esce dalla sua e dice: «*io voglio* che sorga il sole»; e di chi non può fermare una ruota e dice: «*io voglio* che giri»; e di chi nella lotta viene messo a terra e dice: «giaccio qui a terra, ma *io voglio* giacere qui a terra!». E però, nonostante tutte queste risate, facciamo forse qualcosa di diverso da uno di questi tre quando usiamo le parole «io voglio»?

*Del «regno della libertà».* Noi possiamo pensare molte, molte più cose di quante ne possiamo fare e vivere – vale a dire il nostro pensiero è superficiale e contento della superficie, anzi non la nota. Se il nostro intelletto fosse *sviluppato* rigorosamente secondo la misura della nostra forza e del nostro esercizio della forza, avremmo nel nostro pensare, come principio supremo, che possiamo comprendere solo quello che possiamo *fare* – sempreché si dia un comprendere. L'assetato è privo di acqua, ma le immagini del suo pensiero gli fanno passare incessantemente l'acqua davanti agli occhi, come se niente fosse più facile da procurarsi – la natura superficiale e di facile contentatura dell'intelletto non può afferrare il vero pungolo del bisogno e si sente ad esso superiore: è orgoglioso di saper fare di più, di correre più veloce, di essere in un momento quasi alla meta – e così il regno dei pensieri appare, a paragone del regno del fare, del volere e dello sperimentare, un *regno di libertà*, mentre è, come abbiamo detto, solo un regno della superficie e della facile contentatura.

*Dimenticare.* Che esista la dimenticanza, non è ancora provato; ciò che sappiamo è solo che il risovenirci non è in nostro potere. Provvisoriamente abbiamo ficcato in questa lacuna del nostro potere questa parola «dimenticanza», quasi come se fosse una facoltà in più da registrare<sup>21</sup>. Ma che cos'è alla fine in nostro potere? Se quella parola sta in una lacuna del nostro potere, non dovrebbero le altre parole stare in una lacuna del nostro *sapere*

*Dirette a un fine.* Di tutte le azioni, le meno comprese sono certo quelle dirette a un fine, perché sono state sempre considerate le più comprensibili e sono per la nostra coscienza quanto di più quotidiano. I grandi problemi si trovano per strada.

*il sogno e la responsabilità.* Voi volete essere responsabili di tutto! E soltanto non dei vostri sogni! Che miserabile debolezza, che mancanza di coerenza e di coraggio! Niente vi appartiene *più* dei vostri sogni! Niente è più opera *vostra!* Materia, forma, durata, attori, spettatori – tutto ciò in queste commedie siete voi stessi! E proprio qui voi vi ritraete e vi vergognate davanti a voi stessi, e già Edipo, il saggio Edipo, seppe trarre conforto per sé dal pensiero che per quel che sogniamo non possiamo farci niente! Ne deduco che la grande maggioranza degli uomini deve avere coscienza di fare sogni orrendi. Se diversamente fosse: quanto non sarebbero state sfruttate le nostre fantasie poetiche notturne in pro della superbia dell'uomo! Devo aggiungere che il saggio Edipo aveva ragione di dire che noi veramente non siamo responsabili dei nostri sogni – ma che noi lo siamo altrettanto poco della nostra veglia, e che la teoria del libero arbitrio ha la sua madre e il suo padre nella fierezza e nel senso di potenza dell'uomo? Io forse dico ciò troppo spesso; ma non per questo almeno ciò diventa ancora un errore.

*Il presunto conflitto dei motivi.* Si parla del «conflitto dei motivi», ma con ciò si indica un conflitto che *non* è il conflitto dei motivi. Cioè nella nostra coscienza riflettente si presentano successivamente, prima di un'azione, le *conseguenze* di tutte le varie azioni che riteniamo di poter compiere e noi paragoniamo tra loro queste conseguenze. Riteniamo di essere decisi a un'azione quando abbiamo stabilito che le sue conseguenze saranno quelle prevalentemente più favorevoli. Prima di arrivare a questa conclusione della nostra ponderazione, ci tormentiamo spesso sinceramente per la grande difficoltà di prevedere le conseguenze, di vederle in tutta la loro forza, e veramente tutte, senza fare errori di omissione: nella qual cosa il calcolo deve essere inoltre diviso col caso. Infatti, per dire la cosa più difficile: tutte le

conseguenze, che sono individualmente così difficili da stabilire, devono ora essere pesate, l'una contro l'altra, tutte insieme su una stessa bilancia; e così spesso, per questa casuistica del vantaggio, ci manca la bilancia oltre ai pesi, a causa della diversità *qualitativa* di tutte queste possibili conseguenze. Ma posto che riuscissimo a venire a capo di ciò, e che il caso ci avesse messo nella bilancia conseguenze tra loro comparabili: allora avremmo adesso effettivamente, nell'*immagine delle conseguenze* di una determinata azione, un *motivo* di compiere proprio questa azione – sì! *Un* motivo! Ma nel momento in cui infine agiamo, veniamo abbastanza spesso determinati da un genere di motivi diverso da quello di cui qui si parla, quello dell'«immagine delle conseguenze». Allora opera il gioco abituale delle nostre forze, o una piccola spinta di una persona che temiamo o stimiamo o amiamo, o la comodità che preferisce fare ciò che è a portata di mano, o l'eccitazione della fantasia provocata dal primo e più piccolo avvenimento che capita al momento decisivo; opera qualcosa di fisico che si verifica in modo del tutto imprevedibile, o l'umore o lo scatto di qualche passione che per caso era appunto pronta a scattare; insomma operano motivi che in parte non conosciamo affatto e in parte conosciamo molto male, e che non possiamo *mai prima* confrontare tra loro. *Probabilmente* anche tra loro ha luogo un conflitto, un tira e molla, una compensazione o un tracollo dei pesi – e questo sarebbe l'autentico «conflitto dei motivi»: qualcosa di completamente invisibile e incosciente per noi. Io ho calcolato le conseguenze e i risultati e ho introdotto con ciò *un* motivo essenzialissimo nello schieramento dei motivi – ma questo schieramento stesso io non sono in grado di stabilirlo più che di vederlo: il conflitto stesso mi rimane nascosto, e così pure la vittoria come vittoria; giacché ben vengo a sapere ciò che infine *ho fatto* – ma non vengo a sapere quale motivo abbia in tal modo veramente vinto. *Ben siamo però abituati a non* prendere in considerazione tutti questi fatti incoscienti e a pensare alla preparazione di un'azione solo in quanto è cosciente; e così scambiamo il conflitto dei motivi con il confronto delle possibili conseguenze di azioni diverse – uno degli scambi più gravidi di conseguenze e più funesti per lo sviluppo della morale!

*Fini? Volontà?* Ci siamo abituati a credere a due regni, al regno dei *fini* e della *volontà* e al regno dei *casì*; nel secondo le cose vanno a casaccio, vanno, stanno e cadono senza che qualcuno possa dire: per quale ragione? a che scopo? Abbiamo paura di questo regno possente della grande stupidità cosmica, giacché per lo più veniamo a conoscerlo quando piomba nell'altro

mondo, quello dei fini e delle intenzioni, come una tegola dal tetto, accoppandoci qualche bella finalità. Questa credenza nei due regni è un antichissimo romanticismo e favola: noi nani astuti, con la nostra volontà e i nostri fini, veniamo molestati da quei giganti stupidi, stupidissimi, che sono i casi, veniamo buttati a gambe all'aria dalla loro corsa e spesso calpestati a morte – ma, nonostante tutto ciò, non vorremmo restare senza il brivido della poesia di questa vicinanza, perché quei mostri vengono spesso quando la vita inviluppata nella *ragnatela* dei fini si è fatta per noi troppo noiosa o angosciata, e ci procurano un sublime diversivo per il fatto che la loro mano *lacera* di colpo tutta la ragnatela – non che l'abbiano voluto, questi bestioni irrazionali! E neanche che se ne siano accorti! Ma le loro manone ossute passano attraverso la nostra ragnatela come se fosse aria. I Greci chiamarono «moira» questo regno dell'incommensurabile e della sublime, eterna limitatezza, e lo disposero intorno ai loro dèi come l'orizzonte al di là del quale questi non potevano più né operare né vedere: con quella segreta ribellione contro gli dèi che si ritrova presso più popoli, di modo che li si adora sì, però si tiene in mano un'ultima carta da giocare contro di loro, come per esempio quando, da Indiano o da Persiano, li si immagina dipendenti dai *sacrifici* dei mortali, sicché nel peggiore dei casi i mortali possono affamare gli dèi e lasciarli morire di fame; o quando, come fa il duro e malinconico Scandinavo, ci si procura la voluttà della vendetta silenziosa rappresentandosi il futuro crepuscolo degli dèi, a risarcimento delle continue paure che incutono i propri dèi malvagi. Diversamente il cristianesimo con il suo sentimento fondamentale, che non era né indiano né persiano, né greco né scandinavo, e che comandò di adorare nella polvere lo *spirito della potenza* e di baciare ancora la polvere. Questo fece capire che quell'onnipotente «regno della stupidità» non era poi così stupido come appariva, che gli stupidi eravamo piuttosto *noi*, che non ci accorgevamo che dietro ad esso – stava il buon Dio, lui che amava sì le vie oscure, tortuose e miracolose, ma che alla fine «portava magnificamente tutto a compimento». Questa nuova favola del buon Dio, che fino allora era stato mal conosciuto come razza dei giganti o moira, e che tesseva egli stesso trame di scopi ancora più sottili di quelle del nostro intelletto – sicché esse *non potessero che* apparire al medesimo incomprensibili e anzi dissennate – questa favola rappresentava un rovesciamento così audace e un paradosso così azzardato, che il mondo antico, fattosi troppo raffinato, non riuscì a resistervi, per quanto la cosa suonasse stravagante e *piena di contraddizioni*; giacché, detto in confidenza, c'era una contraddizione in questo: se il nostro intelletto non può capire l'intelletto e i fini di Dio, come ha fatto a capire questa conformazione del suo intelletto? e questa conformazione dell'intelletto di Dio? Nell'epoca moderna si è sviluppata in realtà una

diffidenza sulla questione: se la tegola che cade dal tetto sia scaraventata giù veramente dall'«amore divino» – e gli uomini riprendono a seguire a ritroso le vecchie orme del romanticismo dei giganti e dei nani. *Impariamolo* dunque, perché ne è giunto il momento: nel nostro preteso regno particolare dei fini e della ragione regnano parimenti i giganti! E i nostri fini e la nostra ragione non sono nani, sibbene giganti! E le nostre stesse ragnatele vengono lacerate *da noi stessi* altrettanto spesso e altrettanto brutalmente che dalla tegola! E non è tutto fine quello che così è chiamato, e ancor meno è tutto volontà quello che così si chiama! E se voi voleste concludere: «C'è dunque soltanto un regno, quello dei casi e della stupidità?» – bisognerebbe aggiungervi: sì, forse c'è un solo regno, forse non ci sono né volontà né fini, e noi ce li siamo immaginati. Quelle mani di ferro della necessità che scuotono il bossolo dei dadi del caso, giocano il loro gioco per un tempo infinito: allora *dovranno* capitare getti di dadi che somiglieranno perfettamente al finalismo e alla razionalità di ogni grado. *Forse* i nostri atti di volontà, i nostri fini, non sono nient'altro che tali getti appunto – e noi siamo soltanto troppo limitati, e troppo vanesii per comprendere la nostra estrema limitatezza: cioè questa, che siamo noi stessi a scuotere con mani di ferro il bossolo dei dadi, che siamo noi stessi, nelle nostre azioni più mirate, a non fare altro che giocare il gioco della necessità. Forse! Per avere ragione di questo *forse* bisognerebbe essere già stati ospiti del mondo infero e al di là di tutte le superfici, e avere, al tavolo di Persefone, giocato a dadi e scommesso con lei stessa.

131<sup>24</sup>

*Le mode morali.* Come si sono spostati i giudizi complessivi in campo morale! Quei grandissimi prodigi dell'eticità antica, per esempio Epitteto, non sapevano niente del pensare agli altri e del vivere per gli altri, che vengono oggi normalmente esaltati; in base alla moda della nostra morale bisognerebbe chiamarli addirittura immorali, perché lottarono con tutte le forze *per* il proprio *ego* e *contro* il sentire simpatetico con gli altri (specialmente con i loro dolori e le loro manchevolezze etiche). Probabilmente essi ci risponderebbero: «se avete in voi stessi un oggetto così noioso o odioso, allora pensate pure agli altri più che a voi stessi! Fate bene a fare così!».

132<sup>25</sup>

*L'ultima eco della cristianità nella morale.* «*On nest bon que par la pitié: il faut done qu'ily ait quelque pitié dans tous nos sentiments*» – così suona adesso la morale! E da dove viene ciò? – Che l'uomo delle azioni simpatetiche,



disinteressate, di utilità comune, sociali, venga oggi considerato l'uomo *morale* – questo è forse l'effetto e il cambiamento d'opinione più generale che il cristianesimo ha prodotto in Europa, sebbene essi non siano stati né la sua intenzione né la sua dottrina. Ma era il *residuum* di stati d'animo cristiani, quando la fondamentale credenza, del tutto opposta e strettamente egoistica, nell'«una sola cosa è necessaria», nell'assoluta importanza dell'eterna salvezza *personale*, arretrò a poco a poco con i dogmi sui quali riposava, e la credenza accessoria nell'«amore», nell'«amore del prossimo», concordante con l'enorme prassi della misericordia ecclesiastica, venne ad essere così sospinta in primo piano. Quanto più ci si staccava dai dogmi, tanto più si cercava per così dire la *giustificazione* di questo distacco in un culto dell'amore degli uomini: non restare indietro in ciò all'ideale cristiano, ma se possibile *superarlo*, fu il segreto pungolo di tutti i liberi pensatori francesi, da Voltaire fino a Auguste Comte; e quest'ultimo, in effetti, con la sua famosa formula morale: *vivre pour autrui*, ha supercristianizzato il cristianesimo. In terra tedesca è stato Schopenhauer, in quella inglese John Stuart Mill, a conferire massima fama alla dottrina degli affetti simpatetici e della compassione o dell'utilità altrui come principio dell'agire; ma essi stessi non erano che un'eco – con vigoroso rigoglio quelle dottrine sono spuntate dappertutto, e simultaneamente nelle forme più grossolane e più sottili, all'inarca dal tempo della Rivoluzione francese in poi, e tutti i sistemi socialisti si sono attestati quasi automaticamente sul terreno comune di queste dottrine. Forse non c'è oggi pregiudizio meglio creduto di quello per il quale si *saprebbe* che cosa costituisce propriamente il fatto morale. Oggi sembra che *faccia bene* a tutti sentir dire che la società è sul punto di *adeguare* l'individuo ai bisogni generali, e che *la felicità e insieme il sacrificio dell'individuo* stanno nel sentirsi membro e strumento del tutto; solo che attualmente le opinioni oscillano ancora molto su dove sia da cercare questo tutto, se in uno Stato esistente o in uno fondando, se nella nazione o in un affratellamento dei popoli, oppure in piccole nuove comunità economiche. Su queste cose oggi si riflette molto, si dubita, si lotta, ci si agita e ci si appassiona molto; ma meravigliosa e armoniosa è l'unanimità nell'esigere che *Yego* ripudi se stesso, finché non riceva nuovamente, nella forma dell'adeguamento al tutto, la sua stabile cerchia di diritti e doveri – finché non sia divenuto qualcosa di affatto nuovo e diverso. Non si vuole niente di meno – lo si confessi o no – che una radicale trasformazione, anzi debilitazione e soppressione dell'*individuo*; non ci si stanca di enumerare e di accusare tutto quanto c'è stato finora di cattivo, di ostile, di prodigo, di dispendioso e di lussuoso nella forma dell'esistenza individuale; si spera di amministrare più a buon mercato, con meno pericolo, in modo più equilibrato e unitario, se non resteranno che *grandi corpi e le loro*

*membra*. E considerato *buono* tutto ciò che corrisponde in qualche modo a questo istinto plasmatore di corpi e membra e ai suoi istinti ausiliari, è questa la *fondamentale corrente morale* della nostra epoca; sentimento simpatetico e sentimento sociale interagiscono l'uno sull'altro (Kant sta ancora al di fuori di questo movimento: egli insegna esplicitamente che dobbiamo essere insensibili ai dolori altrui, se le nostre buone azioni devono avere valore morale – cosa che Schopenhauer, arrabbiatissimo, come si capirà, chiama *l'insulsaggine di Kant*)<sup>26</sup>.

133<sup>27</sup>

«*Non pensare più a sé*». Ci si rifletta ben a fondo: perché ci si tuffa dietro a uno che cade in acqua davanti a noi, sebbene non si senta per lui nessuna attrazione? Per pietà: allora non si pensa più che all'altro – si dice senza riflettere. Perché ci si addolora e si sta male davanti a uno che sputa sangue, pur essendo animati verso di lui da cattiveria e ostilità? Per pietà: in tal caso appunto non si pensa più a sé – si dice di nuovo senza riflettere. La verità è che nella pietà – voglio dire in ciò che in maniera fuorviante si chiama di solito pietà – noi effettivamente non pensiamo più a noi coscientemente, ma ci pensiamo *in modo assai forte inconsciamente*, come quando contrastiamo la scivolata di un piede facendo inconsciamente, per aiutarci, i movimenti più opportuni e servendoci chiaramente di tutte le risorse del nostro intuito. L'incidente che capita all'altro ci offende: ci convincerebbe della nostra impotenza, forse della nostra vigliaccheria, se non gli portassimo soccorso. Oppure già di per sé sminuisce il nostro onore di fronte agli altri o a noi stessi. O anche l'incidente e il dolore di un altro indicano un pericolo per noi; e già come segni della precarietà e fragilità umana in genere possono avere su di noi effetti penosi. Noi respingiamo questa specie di afflizione e di offesa contrapponendovi un atto di pietà che può essere una sottile forma di difesa o anche di vendetta. Che noi pensiamo fortemente a noi stessi, si può in fondo capirlo dalla decisione che prendiamo in tutti i casi in cui *possiamo* scansare la vista di chi soffre, langue e geme; ci risolviamo a *non* scansarla solo quando possiamo intervenire come i più forti e i soccorritori, quando siamo sicuri del plauso, quando vogliamo guardare in faccia il contrario della nostra felicità o anche quando speriamo, con tale vista, di strapparci alla noia. È fuorviante chiamare con-passione il dolore che ci è arrecato da una tale vista e che può essere di natura diversissima, perché questo, in ogni caso, è un dolore da cui colui che soffre davanti a noi è *libero*: esso è nostro proprio, come il suo dolore è suo proprio. Ma *solo di questo nostro dolore* noi ci liberiamo, quando compiamo atti di pietà. Tuttavia non facciamo mai qualcosa del genere per un

solo motivo; tanto è vero che vogliamo allora liberarci da un dolore, quanto è vero che con la medesima azione cediamo a un *impulso di piacere* – il piacere nasce, vedendo una situazione contraria alla nostra, all'idea di poter aiutare, se soltanto vogliamo; al pensiero della lode e gratitudine, qualora aiutiamo; per l'attività stessa dell'aiuto, in quanto questo atto riesce, e come qualcosa che riesce gradatamente provoca in chi lo compie un compiacimento di sé; ma nasce specialmente per il fatto di sentire che la nostra azione pone fine a un'ingiustizia che suscita indignazione (già lo sfogo della propria indignazione ristora). Tutte, tutte queste cose, insieme con altre molto più sottili, sono la «pietà»; – con che goffaggine la lingua si avventa, con questa sua sola parola, su una realtà così polifonica! Che invece la pietà sia *una cosa sola* col dolore dalla cui vista è determinata, o che essa abbia per il medesimo una comprensione particolarmente sottile e penetrante, tutt'e due queste cose sono contraddette dall'*esperienza*, e chi ha esaltato la pietà proprio da questi due punti di vista, era qualcuno che *non aveva*, appunto in questo campo della morale, un'esperienza sufficiente. Questo è il mio dubbio per tutte le cose incredibili che Schopenhauer riesce a raccontare della compassione, lui che vorrebbe con ciò portarci a credere alla sua grande novità: che la compassione – appunto la compassione da lui così difettosamente osservata e così malamente descritta – sarebbe la scaturigine di ogni e qualunque azione morale passata e futura – e proprio a causa di quelle qualità che solo la sua *fantasia* le ha attribuite. Che cosa distingue in definitiva le persone senza compassione dalle compassionevoli? Soprattutto – per farne anche qui solo uno schizzo a tratti grossolani – esse non hanno la fantasia eccitabile della paura, la sottile capacità di fiutare il pericolo; inoltre la loro vanità non si offende subito quando accade qualcosa che esse avrebbero potuto impedire (la prudenza del loro orgoglio comanda loro di non immischiarsi inutilmente nei fatti altrui, anzi esse amano, a cominciare da se stesse, che ognuno si aiuti da sé e giochi le sue proprie carte). Per di più sono in genere più abituate delle compassionevoli a sopportare il dolore; inoltre non sembra loro tanto iniquo che altri soffrano, dal momento che esse stesse hanno sofferto. Infine lo stato della tenerezza di cuore è per loro penoso, come lo è per le compassionevoli quello dell'imperturbabilità stoica; gli riservano parole sprezzanti e ritengono che la loro virilità e il loro freddo valore siano da esso messi a repentaglio – nascondono le lacrime davanti agli altri e le asciugano irritate con se stesse. Il loro è un tipo di egoismo *diverso* da quello delle persone compassionevoli; ma chiamare loro *i cattivi per* antonomasia e i compassionevoli *i buoni per* antonomasia, non è altro che una moda morale che ha il suo tempo, come l'ha avuto la moda opposta, e un tempo lungo!

*In che senso bisogna guardarsi dalla compassione.* La compassione, in quanto crea una reale sofferenza – e questo sia qui il nostro unico punto di vista – è una debolezza, come ogni perdersi in una passione *nociva*. Essa *fa aumentare* il dolore nel mondo. Per quanto qua e là si possa, in conseguenza della compassione, diminuire o eliminare indirettamente una sofferenza, queste conseguenze occasionali e nel complesso insignificanti non possono servire a giustificare la compassione nella sua essenza, la quale è, come si è detto, *nociva*. Posto che essa regnasse anche per un solo giorno, subito l'umanità perirebbe per opera sua. Di per sé essa ha tanto poco buon carattere, quanto ne ha qualunque altro istinto. Soltanto là dove è richiesta e lodata – e ciò accade là dove non si comprende ciò che essa ha di pregiudizievole, ma vi si scopre una *fonte di piacere* – vi si unisce la buona coscienza, soltanto allora ci si abbandona volentieri ad essa e non ci si perita di manifestarlo. In altre circostanze, in cui si comprende che è dannosa, essa è considerata una debolezza, o, come presso i Greci, un accesso morboso periodico a cui si può, con deliberati sfoghi temporanei, togliere la pericolosità. Chi una volta, a mo' di esperimento, risponde per un periodo intenzionalmente, nella vita pratica, alle occasioni di pietà, sempre ponendosi davanti all'anima tutta la miseria che si può abbracciare nel suo ambiente, cade inevitabilmente in preda alla malattia e alla malinconia. Chi invece vuole, come medico, servire *in un qualunque senso* l'umanità, dovrà usare molta prudenza con questo sentimento – esso lo paralizza in tutti i momenti decisivi, imbriglia il suo sapere e ferma la sua mano fine e soccorrevole.

*L'essere commiserati.* Tra i selvaggi si pensa con un brivido morale all'essere commiserati: allora si è denudati di ogni virtù. Accordare compassione equivale a disprezzare: non si vuole veder soffrire un essere spregevole, ciò non procura nessun godimento. Per contro veder soffrire un nemico, che si riconosce come un nostro pari in fierezza e che neanche nei tormenti abbandona il suo orgoglio, e in genere qualunque essere che non voglia saperne di appellarsi alla pietà, vale a dire all'umiliazione più ignominiosa e profonda – questo è il godimento dei godimenti, allora l'anima del selvaggio si eleva all'*ammirazione*: alla fine uccide un tale valoroso, quando lo ha in mano, conferendogli, a lui *integro*, l'estremo onore. Se questi si fosse lamentato, se gli fosse caduta dal viso l'espressione di freddo scherno, se si fosse dimostrato spregevole – ebbene, allora avrebbe potuto rimanere in vita, come un cane – non avrebbe più aizzato la fierezza dello spettatore e al

posto dell'ammirazione sarebbe subentrata la pietà.

136

*La felicità nella compassione.* Quando, come gli Indù, si ripone il fine di tutta l'attività intellettuale nella conoscenza della *miseria* umana e per molte generazioni dello spirito si rimane fedeli a un tale orribile proposito, la *compassione* riceve infine, agli occhi di tali uomini del pessimismo *ereditario*, un nuovo valore, come potere *conservatore della vita*, che aiuta a sopportare la vita, sebbene essa sembri degna di essere buttata via per lo schifo e l'orrore. La compassione diventa l'antidoto al suicidio, come sentimento che contiene piacere e che fa gustare la superiorità a piccole dosi; ci distoglie da noi stessi, colma il cuore, scaccia la paura e il torpore, incita a parlare, a lamentarsi e ad agire – è *relativamente parlando una felicità*, se paragonata alla miseria della conoscenza, che da ogni parte mette l'individuo alle strette e lo spinge nell'oscurità, mozzandogli il fiato. Invece la felicità, qualunque essa sia, dà aria, luce e libertà di movimento.

137

*Perché raddoppiare l'«io»?* Vedere le esperienze che facciamo noi con gli stessi occhi con cui sogliamo vederle quando sono le esperienze fatte dagli altri – ciò tranquillizza molto ed è una medicina consigliabile. Invece vedere e accogliere le esperienze fatte dagli altri *come se fossero le nostre* – il comandamento di una filosofia della compassione – questo ci porterebbe alla perdizione, e in brevissimo tempo: se ne faccia dunque l'esperimento e non si stia più a fantasticarci sopra! Certo quella prima massima è inoltre *più conforme* alla ragione e alla buona volontà di ragione, giacché noi giudichiamo il valore e il senso di un avvenimento in modo più oggettivo quando esso accade agli altri e non a noi: per esempio il valore di un decesso, di una perdita di denaro, di una calunnia. La compassione come principio dell'agire, con l'imperativo: «soffri del male dell'altro *così* come ne soffre egli stesso», comporterebbe invece che il punto di vista dell'Io, con la sua esagerazione ed eccessività, dovesse diventare anche il punto di vista dell'altro, del compassionevole; sicché noi dovremmo soffrire insieme dell'Io nostro e dell'Io dell'altro e appesantirci in tal modo volontariamente di una doppia irrazionalità, invece di ridurre il più possibile il fardello del nostro.

138

*Divenire più teneri.* Quando amiamo, rispettiamo, ammiriamo qualcuno e in seguito scopriamo che egli *soffre* – sempre con grande stupore, perché non possiamo pensare se non che la felicità che da lui affluisce a noi venga da una fonte straripante di felicità *propria* – il nostro sentimento d’amore, di rispetto e di ammirazione si trasforma in *qualcosa di essenziale*: diventa *più tenero*; ossia l’abisso tra lui e noi sembra colmarsi, sembra aver luogo un avvicinamento nel senso della parità. Solo ora abbiamo l’occasione di poter *dare a lui a nostra volta*, mentre prima egli viveva nella nostra idea al di sopra della nostra gratitudine. Questo poter rendere ci procura grande gioia ed elevazione. Noi cerchiamo di capire che cosa allevii il suo dolore e gliel’offriamo; se vuole parole di conforto, sguardi, attenzioni, servigi, doni – li offriamo; ma soprattutto se vuole che *soffriamo* per il suo dolore, ci diamo per sofferenti; ma in tutto ciò proviamo *il godimento della gratitudine attiva*, che è, detto in breve, la buona vendetta. Se egli non vuole e non accetta proprio niente da noi, ce ne andiamo raffreddati e tristi, quasi offesi: è come se la nostra gratitudine venisse respinta – e questo punto d’onore, anche per il più bonario, è pruriginoso. Da tutto ciò segue che, anche nel caso più favorevole, c’è nel dolore qualcosa che abbassa e nella compassione qualcosa che innalza e conferisce superiorità; il che separa tra loro questi due sentimenti per l’eternità.

139

*Presuntamente superiore!* Voi dite che la morale della compassione è una morale superiore a quella dello stoicismo? Provatelo! Badate bene però che, nella morale, «superiore» e «inferiore» non si possono a loro volta misurare con un metro morale, perché non c’è una morale assoluta. Prendete dunque i criteri di misura da un’altra parte e – badate a voi!

140

*Lodare e biasimare.* Se una guerra ha un esito infelice, si cerca qualcuno a cui addossare *la colpa* della guerra; se invece finisce con la vittoria, allora si loda chi l’ha scatenata. Si cerca la colpa dovunque ci sia un fallimento, perché questo comporta un malumore contro il quale si applica automaticamente l’unico antidoto: un nuovo eccitamento del *sentimento di potenza* – e questo si trova nella *condanna* del «colpevole». Questo colpevole non è magari il capro espiatorio della colpa altrui: è la vittima dei deboli, degli avviliti e dei depressi, che in qualsiasi modo vogliono dimostrare a se stessi di essere ancora forti. Anche condannare se stessi può essere un mezzo per recuperare, dopo una

sconfitta, il sentimento della forza. Per contro l'esaltazione *dell'autore* è spesso il risultato altrettanto cieco di un altro istinto che reclama la sua vittima – e questa volta il sacrificio ha per la vittima sacrificale stessa un profumo dolce e invitante – se cioè il sentimento di potenza di un popolo, di una società, si trova più che al massimo, grazie a un successo grande e prestigioso, ed è seguito da una *stanchezza della vittoria*, allora si dismette il proprio orgoglio; subentra il senso della *dedizione*, che si cerca il suo oggetto. Che siamo *biasimati* o *lodati*, tutt'è due le volte noi di solito siamo per il nostro prossimo solo delle occasioni, e fin troppo spesso occasioni afferrate e trascinate per i capelli, di dar libero corso all'istinto di biasimo o di lode accumulatosi in loro. In entrambi i casi rendiamo loro un servizio di cui noi non abbiamo merito e per cui essi non hanno da ringraziare.

141<sup>28</sup>

*Più bella, ma di minor valore.* Moralità pittoresca: è la moralità degli affetti che si slanciano in verticale, dei bruschi trapassi, dei gesti e degli accenti patetici, penetranti, terribili e solenni. È la fase *semiselvaggia* della moralità: non ci si lasci allettare dal suo fascino estetico fino ad assegnarle un rango superiore.

142

*Imitazione dei sentimenti.* Per comprendere l'altro, ossia per *imitare in noi il suo sentimento*, noi risaliamo sì spesso al *motivo* del suo sentimento determinato così e così, domandandoci per esempio: *perché* è triste? – per poi rattristarci a nostra volta per lo stesso motivo; ma è molto più abituale tralasciare ciò e riprodurre in noi il sentimento in base agli *effetti* che esso esercita e mostra nell'altro, imitando sul nostro corpo (almeno fino a raggiungere una lieve somiglianza del gioco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione dei suoi occhi, della sua voce, del suo modo di camminare e atteggiarsi (o addirittura il riflesso di ciò in parole, pittura e musica). Allora nasce in noi un sentimento simile, in conseguenza di un'antica associazione di movimento e sentimento, che è adusata a spingersi in avanti e all'in dietro. In questa capacità di comprendere i sentimenti altrui noi abbiamo fatto molta strada, e quasi involontariamente, in presenza di qualcuno, ci troviamo sempre ad esercitare questa capacità stessa. Si osservi in particolare il gioco dei tratti del viso nelle donne: come vibra e si illumina tutto nell'incessante imitare e rispecchiare i sentimenti di coloro che le circondano. Ma è la musica che ci mostra nel modo più chiaro quali maestri siamo nell'immediata e sottile

divinazione dei sentimenti altrui e nella partecipazione simpatetica ad essi: se cioè la musica è un'imitazione dell'imitazione dei sentimenti e però, nonostante questa distanza e indeterminatezza, ce ne rende ancora abbastanza spesso partecipi, sicché ci rattristiamo, senza avere il minimo motivo di tristezza, come dei perfetti imbecilli, solo perché udiamo suoni e ritmi che ricordano in qualche modo l'intonazione di voce e i movimenti di chi è triste o addirittura delle sue usanze. Si racconta di un re danese che fu portato dalla musica di un cantore a un tale grado di esaltazione guerriera, che balzò su e uccise cinque membri della sua corte riunita in assemblea. Non c'era nessuna guerra e nessun nemico, c'era anzi il contrario di tutto ciò; eppure la forza *che risale dal sentimento alla causa* fu abbastanza violenta da sopraffare l'evidenza e la ragione. E però proprio questo è quasi sempre l'effetto della musica (ammesso appunto che *produca effetti*) e non c'è bisogno di casi così paradossali per rendersene conto: lo stato di sentimento in cui la musica ci trasporta è quasi ogni volta in contrasto con l'evidenza della nostra situazione effettiva e della ragione che conosce questa situazione effettiva e le sue cause. Se ci domandiamo per quale motivo l'imitazione dei sentimenti altrui è divenuta per noi così corrente, non ci sono dubbi sulla risposta: l'uomo, come la più pavida di tutte le creature, a causa della sua natura fragile e delicata ha avuto in questa sua *pavidità* la maestra di tale imitazione dei sentimenti e della suddetta veloce comprensione del sentimento altrui (anche di quello dell'animale). Per interi millenni egli vide un pericolo in ogni cosa estranea e animata; a una tale vista imitò subito l'espressione dei tratti e dell'atteggiamento e trasse la sua conclusione sul tipo di cattiva intenzione che si nascondeva dietro a quei tratti e a quell'atteggiamento. Questo interpretare *in intenzioni* tutti i movimenti e i tratti facciali, l'uomo lo ha applicato perfino alla natura delle cose inanimate – nell'illusione che non vi sia niente di inanimato: io credo che tutto quello che chiamiamo *sentimento naturale*, alla vista del cielo, della campagna, della rupe, del bosco, del temporale, delle stelle, del mare, del paesaggio, della primavera, abbia qui la sua origine – senza l'antichissimo esercizio della paura, di vedere dietro tutto ciò un secondo senso, non trarremmo ora gioia dalla natura, come non trarremmo gioia dall'uomo e dall'animale senza quella maestra della comprensione, la paura. La gioia e la piacevole meraviglia, e infine il senso del ridicolo, sono cioè i figli tardivi dell'imitazione dei sentimenti e i molto più giovani fratelli della paura. La capacità di capire velocemente – che quindi riposa sulla capacità di *dissimularsi velocemente* – diminuisce negli uomini e nei popoli fieri e sovrani, perché essi hanno meno paura; invece nei popoli pavidi tutte le specie del dissimularsi sono di casa; e questa è anche la vera patria delle arti imitative e dell'intelligenza superiore. Se io, muovendo da una tale teoria dell'imitazione



dei sentimenti, quale qui la propongo, penso alla teoria di un processo mistico, proprio oggi molto in voga e proclamata santa, per la quale la *compassione* fa di due esseri uno solo, rendendo così possibile all'uno la comprensione immediata dell'altro; se mi ricordo che una mente così lucida come quella di Schopenhauer gioiva di un tale farneticante e insignificante guazzabuglio e trapiantò a sua volta questa gioia in menti lucide e semilucide: allora la mia meraviglia e la mia commiserazione non hanno limiti. Quanto dev'essere grande il nostro piacere per l'assurdità incomprensibile! Quanto è ancor sempre vicino al pazzo tutto l'uomo, quando dà ascolto ai suoi *segreti* desideri intellettuali! (*Per che cosa* Schopenhauer si sentì così gratamente disposto, così profondamente obbligato verso Kant? Viene fuori una volta in modo assolutamente inequivocabile: qualcuno aveva parlato nel senso che si potesse togliere all'imperativo categorico di Kant la *qualitas occulta* e renderlo *comprensibile*. Su ciò Schopenhauer sbotta in queste parole: «Comprensibilità dell'imperativo categorico! Pensiero radicalmente assurdo! Tenebra egiziana! Voglia il cielo che non diventi anche comprensibile! Proprio il fatto che ci sia una cosa incomprensibile, che *questa afflizione dell'intelletto* e dei suoi concetti sia limitata, condizionata, finita e fallace; proprio questa certezza è il grande dono di Kant»<sup>29</sup>. Si consideri se abbia buona volontà di conoscere le cose morali qualcuno che fin dall'inizio si sente inebriato dalla fede nell'*incomprensibilità* di queste cose! Uno che crede ancora seriamente alle illuminazioni dall'alto, alla magia e alle apparizioni di spiriti, nonché alla bruttezza metafisica del rospo!).

143<sup>30</sup>

*Guai se questo istinto infuria!* Posto che l'istinto che spinge a preoccuparsi e a provvedere per gli altri (F«affezione simpatetica») fosse il doppio più forte di quello che è, la situazione sulla terra diventerebbe *insostenibile*. Si pensi soltanto a tutte le pazzie che ognuno commette per la preoccupazione e la cura di *se stesso*, ogni giorno e ogni ora, e come in ciò la sua vista diventi insopportabile. Che cosa accadrebbe se *noi* diventassimo *per gli altri* oggetto di queste pazzie e importunità, con cui essi hanno finora afflitto solo se stessi? Non ci si darebbe allora ciecamente alla fuga, non appena uno del «prossimo» si avvicinasse a noi? E non riserveremmo all'affezione simpatetica gli stessi epiteti ingiuriosi che riserviamo adesso all'egoismo?

144

*Tapparsi le orecchie di fronte ai lamenti.* Se noi ci lasciamo offuscare dai

lamenti e dai dolori degli altri mortali e lasciamo che il nostro cielo si copra di nuvole, a chi toccherà poi sopportare le conseguenze di questo offuscamento? Ma appunto agli altri mortali, e ciò in aggiunta a tutti i loro fardelli! Non potremo offrire loro né *aiuto* né *ristoro*, se vogliamo ridurci ad essere l'eco dei loro lamenti, anzi già se sempre e soltanto tendiamo l'orecchio per ascoltarli – salvo a imparare l'arte degli olimpici e a *edificarci* d'ora in poi sulle sventure degli uomini, invece di rendercene infelici. Ma questo è qualcosa di troppo olimpico per noi, sebbene noi, per il fatto di godere della tragedia, abbiamo già fatto un passo verso questo ideale cannibalismo degli dèi.

145<sup>31</sup>

«*Non-egoistico*»! Quello è cavo e vuole diventare pieno, questo è strapieno e si vuole svuotare – entrambi sono spinti a cercarsi un individuo che serva loro a tali fini. E questo fatto, nel senso più alto, è chiamato tutt'e due le volte con una sola parola: amore – ma come, l'amore sarebbe qualcosa di non-egoistico?

146

*Anche passando sopra il prossimo.* Ma come, l'essenza della moralità verace starebbe nel prendere in considerazione le conseguenze prossime e più immediate delle nostre azioni per l'altro e nel deciderci in base ad esse? Questa è solo una morale ristretta e piccolo-borghese, semmai si può considerare una morale. A me sembra che si pensi in modo più alto e libero se *si passa sopra* anche a queste conseguenze prossime per l'altro e si promuovono finalità più lontane, in certe circostanze *anche attraverso il dolore altrui* – per esempio promuovere la conoscenza pur sapendo che in primo luogo e immediatamente la nostra libertà di spirito getterà gli altri nel dubbio, nell'affanno e peggio ancora. Non possiamo trattare il nostro prossimo almeno come trattiamo noi stessi? E se per noi non pensiamo in modo così ristretto e piccolo-borghese alle conseguenze e sofferenze immediate, perché *dovremmo* farlo per il prossimo? Ammesso che fossimo animati per noi stessi dal senso del sacrificio, che cosa ci vieterebbe di sacrificare con noi anche il prossimo? – così come hanno fatto finora lo Stato e il principe, che hanno sacrificato un cittadino agli altri «per l'interesse generale», come è stato detto? Ma anche noi serviamo un interesse generale e forse più generale ancora; perché non potrebbero alcuni individui delle presenti generazioni essere sacrificati alle generazioni future? sicché la loro afflizione, la loro inquietudine, la loro disperazione, i loro passi falsi e passi angosciati sarebbero ritenuti necessari, giacché un nuovo vomere

dissoderebbe il terreno rendendolo fecondo per tutti? Infine, noi comunichiamo nello stesso tempo al prossimo i principi in virtù dei quali egli può sentirsi *vittima*, lo persuadiamo al compito per il quale lo usiamo. Siamo dunque senza pietà? Ma anche se vogliamo strappare la vittoria passando sopra alla pietà per noi stessi, non sono, questi, un comportamento e uno stato d'animo più alti e più liberi di quelli per i quali ci si sente sicuri quando si è stabilito se un'azione *fa bene o male* al prossimo? Col sacrificio – che include noi e il prossimo – noi invece rafforzeremmo e porteremmo più in alto il sentimento generale della potenza umana, quand'anche non raggiungessimo di più. Ma già questo sarebbe un positivo accrescimento della *felicità*. Alla fine, se ciò addirittura ma qui non una parola di più! Uno sguardo basta, mi avete capito.

147<sup>32</sup>

*Causa dell'«altruismo»*<sup>33</sup>. Gli uomini hanno parlato dell'amore nel complesso con tanta enfasi e l'hanno tanto divinizzato, *perché ne hanno avuto poco* e non si sono mai potuti saziare di questo cibo, e così esso è diventato per loro il «cibo degli dèi». Semmai un poeta volesse mostrare, nel quadro di un'utopia, l'*amore universale dell'umanità* come esistente, certo dovrebbe descrivere uno stato tormentoso e ridicolo di cui la terra non ha ancora visto l'uguale: ognuno corteggiato, importunato e concupito non da un solo amante, come accade adesso, bensì da migliaia, anzi da tutti, per effetto di un istinto incoercibile, che allora verrebbe bestemmiato e maledetto, come l'umanità antica faceva con l'egoismo; e i cantori di quello stato, sempreché si lasciasse loro la pace per poetare, a nien-taltro intenti che a sognare il beato passato senza amore, il divino egoismo, la solitudine, la pace indisturbata, il clima di disamore, di odio e di disprezzo una volta ancora possibili sulla terra, e comunque si chiami tutta la bassezza del nostro caro mondo animale in cui viviamo.

148

*Sguardo in lontananza*. Se sono morali soltanto le azioni, come ben si è definito, che si compiono per amore dell'altro e soltanto per amor suo, allora non vi sono azioni morali! Se sono morali soltanto le azioni – come suona un'altra definizione – che vengono compiute nella libertà del volere, allora, parimenti, non vi sono azioni morali! E che cosa sono dunque quelle che così si *chiamano* e che in ogni caso esistono ed esigono una spiegazione? Sono gli effetti di alcuni errori intellettuali. E ammesso che ci si liberasse da questi

errori, che ne sarebbe delle «azioni morali»? Grazie a questi errori noi abbiamo finora attribuito ad alcune azioni un valore superiore a quello che esse avevano; le abbiamo separate da quelle «egoistiche» e da quelle «non libere». Se ora le uniamo nuovamente a queste, come dobbiamo fare, certamente ne abbassiamo il valore (il sentimento del loro valore), e al di sotto della giusta misura, perché finora le azioni «egoistiche» e «non-libere» sono state troppo poco apprezzate, in base a quella pretesa profondissima e intrinseca diversità. Allora da oggi in poi proprio esse saranno compiute meno spesso poiché da ora in poi sarà attribuito loro meno valore? Inevitabilmente! Almeno per un bel pezzo, finché sulla bilancia del sentimento del valore peserà la reazione agli errori precedenti! La nostra contropartita è però questa, che restituiamo agli uomini il coraggio delle azioni screditate come egoistiche e ne ristabiliamo il *valore* – *le spogliamo della cattiva coscienza!* E poiché finora queste sono state di gran lunga le più frequenti e lo saranno anche sempre in futuro, togliamo all'intero quadro delle azioni e della vita il suo *aspetto malvagio!* È questo un risultato importantissimo! Quando l'uomo non si ritiene più cattivo, cessa di esserlo!

1. Come Kant e Schopenhauer.
2. Cfr. FP 8[59] inverno 1880-1881.
3. Espressione latina già usata nell'aforisma 42, *in fine*. Si può considerare la chiave del metodo «genealogico», tendente a mettere a nudo l'origine non nobile di ciò che pretende di esserlo.
4. Cfr. FP 3 [24] primavera 1880, 5 [13] estate 1880.
5. Cfr. FP 4[51] estate 1880.
6. Cfr. FP 1[4] invernata 1879-1880, 3[4] primavera 1880.
7. Cfr. FP 1[4] inverno 1879-1880.
8. Cfr. FP 6[2] autunno 1880.
9. Nietzsche cita da Byron, *Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte*, a cura di E. Ortlepp, Stuttgart, s.d., vol. II, p. 31.
10. Cfr. FP 8[99] inverno 1880-1881.
11. Re sapiente. Le sue gesta sono narrate nel *Rigveda*. Heine gli dedica una poesia ironica nel *Buch der Lieder*, «Il ritorno», 45.
12. Cfr. FP 4[155] estate 1880.
13. Nietzsche cita da *Schopenhauer handschriftlicher Nachlass*, a cura di J. Frauenstädt, Leipzig 1864, pp. 433-434.
14. Cfr. FP 6[410], 6[418], 6[419] autunno 1880.
15. Cfr. 7[156] fine 1880.
16. Cfr. FP 4[95] estate 1880.
17. Con la frase *causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* (la causa finale non opera secondo il suo essere reale, ma secondo l'essere conosciuto), il finalismo è condannato già dalla scolastica. Ma l'apparato visivo sarebbe sorto per puro caso, cioè senza un legame con una necessità biologica particolare nell'ambito della necessità generale dell'adattamento all'ambiente? Resta comunque vero che «Il mondo finalistico è, come totalità, un

brano del *mondo afinalistico arazionale* (cfr. FP 10[B37] inizio 1881).

18. Stesso discorso che per l'aforisma 122. La ragione si può infatti considerare un organo, come la vista, e tale anche è stata considerata, per esempio già da Aristotele.

19. Cfr. FP 5[43], 5[47] estate 1880, 6[119] autunno 1880.

20. Cfr. FP 4[134] estate 1880.

21. Invece nella GM, seconda dissertazione, 1, «la dimenticanza non è una mera *vis inertiae*, come credono i superficiali; è invece una facoltà di inibizione attiva, positiva nel senso più vigoroso».

22. Cfr. FP 6[374] autunno 1880.

23. Cfr. FP 4[288] estate 1880, 6[355] autunno 1880, 10[B37], 10[B38] inizio 1881.

24. Cfr. FP 7[96] fine 1880.

25. Cfr. FP 6[163] autunno 1880, 10[D59] inizio 1881.

26. Cfr. Schopenhauer, ediz. Griesbach-Bergmann, III, pp. 514, 539-540; Schopenhauer, *Etica*, Torino 1961, pp. 209, 233-234.

27. Cfr. FP 1[9] inverno 1879-1880.

28. Cfr. FP 2[19], 3[50] primavera 1880.

29. Cfr. *Schopenhauer handschriftlicher Nachlass*, cit., p. 180.

30. Cfr. FP 4[210] estate 1880.

31. Cfr. FP 3[18] primavera 1880.

32. Cfr. FP 4[210] estate 1880.

33. Nel titolo di questo aforisma compare per la prima volta la parola «*Altruismus*», tra virgolette. Questo termine, creato da Comte, allora non c'era ancora nella lingua tedesca. Si usava, all'occorrenza, *Nächstenliebe* (amore del prossimo) o, come Schopenhauer, *Men-schenliebe* (amore degli uomini). È anche improprio rendere con «ahruistico» il tedesco «*une-goistisch*» (come nel titolo dell'aforisma 145), che, nella GM, prima dissertazione, 3, Nietzsche riduce addirittura all'«istinto gregario».

## LIBRO TERZO

149<sup>1</sup>

*Occorrono piccole azioni anticonvenzionali!* Nelle questioni di *costume*, agire anche una volta *contro* il proprio giudizio migliore; cedere qui nella pratica e riservarsi la libertà mentale; fare come fanno tutti e usare in tal modo a tutti una gentilezza e una benevolenza, per risarcirli per così dire della divergenza delle nostre opinioni: ciò è considerato da molti spiriti discretamente liberi non solo non pericoloso, ma anche «onesto», «umano», «tollerante», «non pedantesco», e comunque suonino le belle parole con cui si canta la ninna-nanna alla coscienza intellettuale per farla addormentare. E così questi porta il suo bambino al battesimo cristiano, pur essendo ateo; e quegli va sotto le armi come tutti, pur condannando l'odio tra i popoli, e un terzo si presenta in chiesa con una donna, perché ella ha una parentela devota, e fa voti davanti al prete, senza vergognarsene. «Non ha *importanza* che anche uno di noi faccia quello che tutti fanno e hanno sempre fatto» – così suona il *pregiudizio grossolano!* L'errore *grossolano!* Giacché non c'è niente che sia *più importante* di un'ulteriore conferma di quanto è già potente, tradizionale e irrazionalmente riconosciuto, ad opera dell'azione di una persona riconosciutamente razionale: con essa quello riceve agli occhi degli altri che ne sentono parlare la sanzione della ragione stessa! Tutto il rispetto per le vostre opinioni! Ma delle piccole azioni anticonvenzionali sono più importanti!

150<sup>2</sup>

*La casualità dei matrimoni.* Se io fossi un dio, e un dio benigno, sarei spazientito dai *matrimoni* degli uomini più che da qualsiasi altra cosa. Un individuo può andare avanti e arrivare lontano, lontano, nei suoi settant'anni, anzi nei suoi trent'anni di vita – è una cosa stupefacente, perfino per gli dèi! Ma se poi si vede come appende il retaggio e il lascito di questa lotta e vittoria,

l'alloro della sua umanità, al primo posto che capita, dove è sfogliato da una qualunque donna: si vede come egli sia bravo a conquistare e inetto a conservare, anzi come non pensi affatto che potrebbe, con la procreazione, preparare una vita ancora più vittoriosa. Allora si diventa, come ho detto, impazienti e ci si dice: «alla lunga, dall'umanità non può venire niente di buono, gli individui sono sprecati, la casualità dei matrimoni rende impossibile la razionalità di una grande marcia dell'umanità; smettiamola di essere gli zelanti spettatori e gli idioti di questo spettacolo senza scopo!». In questa disposizione d'animo una volta gli dèi di Epicuro si ritirarono nella loro pace e beatitudine divine: erano stanchi degli uomini e dei loro affari di cuore.

151

*Ecco dei nuovi ideali da inventare.* Non dovrebbe essere permesso, nello stato di innamoramento, prendere una decisione sulla propria vita e stabilire una volta per tutte, per un capriccio violento, il carattere della propria compagnia. Bisognerebbe dichiarare pubblicamente invalidi i giuramenti degli amanti e rifiutare a questi il matrimonio – e proprio perché il matrimonio dovrebbe essere preso enormemente più sul serio, di modo che in quei casi in cui è venuto in essere, per solito non venga appunto in essere! Non sono per lo più i matrimoni di natura tale che per essi non si desidera un terzo come testimonio? E precisamente questo terzo non manca quasi mai – il figlio – ed è più di un testimonio, ossia è il capro espiatorio!

152

*Formula di giuramento.* «Se io ora mento, non sono più un uomo rispettabile, e ognuno dovrà potermelo dire in faccia». Raccomando questa formula al posto del giuramento giudiziario e dell'invocazione a Dio che vi è di solito contenuta: essa è *più forte*. Anche l'uomo pio non ha motivo di opporvisi; non appena infatti il giuramento attuale non è più abbastanza *utile*, l'uomo pio deve stare a sentire il suo catechismo, che comanda: «non nominare il nome di Dio, tuo Signore, *invano!*».

153

*Uno scontento.* Costui è uno di quei vecchi valorosi: si arrabbia con la civiltà perché ritiene che essa miri a rendere accessibili tutte le cose buone: onori, tesori, belle donne – anche ai vili.

*La nostra consolazione nel pericolo.* I Greci, in una vita che era esposta a grandi pericoli e sconvolgimenti, cercavano nella meditazione e nella conoscenza una specie di sicurezza del sentimento e un ultimo rifugio. Noi, che ci troviamo in uno stato incomparabilmente più sicuro, abbiamo portato la pericolosità nella meditazione e nella conoscenza, e ce ne ristoriamo e tranquillizziamo nella *vita*.

*Scepsi estinta.* Le ardite imprese sono nei tempi moderni più rare che nell'antichità e nel medioevo – probabilmente perché la modernità non crede più a segni premonitori, oracoli, astri e indovini. Cioè noi siamo diventati incapaci di *credere a un futuro* che sia destinato *a noi*, così come ci credevano gli antichi che – diversamente da noi – in relazione a ciò che *verrà*, erano molto meno scettici che in relazione a ciò che *esiste*.

*Cattivi per baldanza.* «Purché non ci sentiamo troppo bene!» – questa la segreta angoscia che, nella buona sorte, si annidava nel cuore dei Greci. *Perciò* essi si predicavano la misura. E noi?

*Culto delle «voci della natura».* Che cosa sta a indicare il fatto che la nostra cultura sia, verso le estrinsecazioni di dolore, verso lacrime, lamenti, rimproveri e gesti di collera o di avvilitamento, non soltanto paziente, ma anche li approvi e li annoveri tra le cose più nobili e inevitabili? – mentre lo spirito dell'antica filosofia guardava ad essi con disprezzo e non riconosceva loro assolutamente nessuna necessità. Si ricordi come Platone – cioè non uno dei filosofi meno umani – parla del Filottete della scena tragica. Manca forse alla nostra cultura moderna «la filosofia»? Apparterremmo noi, secondo la stima di quegli antichi filosofi, tutti quanti alla «plebe»<sup>3</sup>?

*Clima dell'adulatore.* Oggi gli adulatori servili non vanno più cercati in vicinanza dei principi – questi hanno tutti un gusto militaresco, e l'adulatore va contro di esso. Ma in vicinanza dei banchieri e degli artisti questo fiore



crebbe ancora oggi.

1594

*I risuscitatori di morti.* A un pezzo del passato i vanitosi danno più valore a partire dal momento in cui riescono a riviverlo in sé (specialmente quando ciò è difficile), anzi vogliono possibilmente risuscitarlo dalla tomba. Ma poiché i vanitosi sono sempre una folla innumerevole, il pericolo degli studi storici, non appena tutta un'epoca vi si profonda, non è in realtà piccolo: in tutte le possibili risuscitazioni di morti viene buttata via troppa energia. Forse tutto il movimento romantico si capisce nel modo migliore da questo punto di vista.

160

*Vanitoso, avido e poco saggio.* Le vostre brame sono più grandi del vostro comprendonio, e la vostra vanità è ancora più grande delle vostre brame – a degli uomini quali voi siete va assolutamente consigliata *una buona dose* di pratica cristiana e per di più un po' di teoria schopenhaueriana!

1615

*Bellezza conforme all'epoca.* Se i nostri scultori, pittori e musicisti vogliono cogliere il senso dell'epoca, devono rappresentare la bellezza in forma gonfiata, gigantesca e nervosa, allo stesso modo che i Greci, sotto l'egida della loro morale della misura, vedevano e rappresentavano la bellezza come l'Apollo del Belvedere. Noi dovremmo in realtà chiamarlo *brutto!* Ma gli sciocchi «classicisti» ci hanno tolto ogni onestà.

162

*L'ironia degli uomini attuali.* Al momento è costume in Europa trattare con ironia tutti i grandi interessi, perché, a forza di essere indaffarati al loro servizio, non si ha tempo di prenderli sul serio.

163

*Contro Rousseau.* Se è vero che la nostra civiltà ha in sé qualcosa di miserabile, allora avete la scelta di concludere inoltre, con Rousseau: «la colpa della nostra *cattiva* moralità è di questa miserabile civiltà», o di concludere all'inverso, contro Rousseau: «la colpa di questa civiltà miserabile è della nostra *buona* morale. I nostri concetti deboli, svirilizzati, sociali del bene e del

male e l'enorme loro strapotenza su corpo e anima, hanno finito con l'indebolire tutti i corpi e tutte le anime, spezzando gli uomini autonomi, indipendenti e spregiudicati, pilastri di una civiltà *forte*. Dove oggi si incontra ancora la moralità *cattiva*, lì si vedono le ultime rovine di questi pilastri». Così stiano dunque paradossoso contro paradossoso! Non è possibile che la verità stia qui da entrambe le parti. E sta essa in genere da una delle due? Si verifichi.

164

*Forse prematuro.* Attualmente sembra che sotto ogni sorta di nomi falsi e svianti, e per lo più in una grande mancanza di chiarezza, vengano fatti, da coloro che non si ritengono vincolati ai costumi e alle leggi vigenti, i primi tentativi di organizzarsi e di crearsi così un *diritto*, mentre, bollati come delinquenti, liberi pensatori, esseri immorali e malvagi, hanno vissuto finora, da corrotti e corruttori, in una condizione di fuorilegge e in balia della cattiva coscienza. Ciò bisognerebbe trovarlo, nel suo complesso, *buono e giusto*, anche se fa del secolo venturo un secolo pericoloso e appende a tutti il fucile sulla spalla: già con ciò esiste infatti una potenza contraria, che rammenta sempre che non v'è nessuna morale che-soltanto-renda-morali e che ogni eticità che affermi esclusivamente se stessa ammazza troppe energie buone e viene a costare troppo cara all'umanità. I diversi, che così spesso sono inventivi e fecondi, non devono più essere sacrificati; non deve neanche più essere considerato vergognoso allontanarsi dalla morale in atti e pensieri; si devono fare numerosi tentativi nuovi di vita e di comunità; si deve eliminare dal mondo un enorme carico di cattiva coscienza – questi fini generalissimi dovrebbero essere riconosciuti e promossi da tutti gli onesti e cercatori di verità!

165

*Quale morale non annoia.* I principali comandamenti etici che un popolo si lascia sempre di nuovo insegnare e predicare stanno in rapporto con i suoi principali difetti e perciò non diventano per esso noiosi. I Greci, che fin troppo spesso smarrivano la moderazione, il sangue freddo, il senso della giustizia e in genere la ragionevolezza, prestavano orecchio alle quattro virtù socratiche – giacché di esse si aveva tanto bisogno, e però proprio per esse poca attitudine!

166

*Al bivio.* Vergogna! Voi volete entrare in un sistema dove o bisogna essere

una ruota, in modo pieno e completo, o si finisce sotto le ruote! Dove s'intende da sé che ognuno è ciò che è *fatto* dall'alto! Dove cercare la «connessione» fa parte dei doveri naturali! Dove nessuno si sente offeso quando si attira la sua attenzione verso qualcuno con l'accenno che costui «potrà un giorno esser Le utile»; dove non ci si vergogna di fare visite per sollecitare l'intercessione di qualcuno! Dove non si ha neanche l'idea che, inquadrandosi volontariamente in simili costumi, ci si è dati una volta per tutte come trascurabili stoviglie della natura, che gli altri possono usare e rompere a piacimento, senza sentirsene molto responsabili; come se si dicesse: «la razza a cui apparteniamo non farà mai difetto: servitevi dunque di me! Senza cerimonie!».

1676

*Gli omaggi incondizionati.* Se penso al filosofo tedesco più letto, al musicista tedesco più ascoltato e allo statista tedesco più prestigioso, devo confessarmi: oggi i Tedeschi, questo popolo dei sentimenti *incondizionati*, sono costretti a masticare amaro, e proprio dai loro grandi uomini. Qui, in tutti e tre i casi, c'è da ammirare un magnifico spettacolo: ogni volta un fiume nel suo alveo, che esso si è scavato da sé, e così violentemente agitato, che spesso può sembrare voglia slanciarsi sulla montagna. E tuttavia, per quanto lontano si possa spingere la propria venerazione, chi non vorrebbe, tutto sommato, essere di *diversa* opinione da Schopenhauer? E chi potrebbe oggi essere, in generale e in particolare, della stessa opinione di Richard Wagner? per quanto possa essere vero ciò che qualcuno ha detto, che dovunque egli insorge e dovunque dà motivo di insorgere, c'è *sepolto* un problema – basta, non è lui a portarlo alla luce. E infine, quanti non vorrebbero di tutto cuore essere d'accordo con Bismarck, se solamente egli fosse d'accordo con se stesso, o almeno facesse finta di voler esserlo in avvenire? In verità, essere *senza principi ma con istinti principi*, avere uno spirito mobile al servizio di forti istinti principi, e appunto perciò non avere principi – in uno statista ciò non dovrebbe avere niente di sorprendente, ma essere considerato piuttosto la cosa giusta e conforme a natura; ma purtroppo finora ciò non è stato affatto tedesco! Tanto poco quanto il chiasso intorno alla musica, e la dissonanza e il malumore intorno al musicista! Tanto poco quanto la nuova e straordinaria posizione che fu scelta da Schopenhauer: cioè né *al di sopra* delle cose né in ginocchio davanti ad esse – queste due posizioni si sarebbero ancora potute dire tedesche – bensì *contro* le cose! Incredibile! E sgradevole! Porsi nella stessa serie delle cose e però come loro avversario, e alla fin fine addirittura come avversario di se stesso! – che cosa può combinare un assoluto ammiratore con un tale modello? E che cosa in genere con tre siffatti modelli, che nemmeno tra loro stessi vogliono starsene

in pace? Ecco qui Schopenhauer come avversario della musica di Wagner, e Wagner come avversario della politica di Bismarck, e Bismarck come avversario di ogni wagnerismo e schopenhauerismo! Che cosa si può ancora fare? Dove rifugiarsi con questa sete dell'«omaggio in blocco»? Ci si potrebbe forse scegliere dalla musica del musicista qualche centinaio di battute di buona musica, che si raccomandano al cuore e che si vorrebbero conservare in cuore, perché hanno un cuore – ci si potrebbe mettere in disparte con questo piccolo bottino e – dimenticare tutto il resto? E trovare lo stesso tipo di accomodamento per quanto riguarda il filosofo e lo statista – fare una scelta, porsela in cuore e soprattutto *dimenticare il resto*? Già, se soltanto il dimenticare non fosse così difficile! C'era un uomo molto orgoglioso, che non voleva assolutamente accettare niente, di bene e di male, che non venisse da se stesso. Ma quando ebbe bisogno dell'*oblio*, non potette darselo da sé e dovette per tre volte evocare gli spiriti. Questi vennero, ascoltarono la sua richiesta e alla fine sentenziarono: «proprio questo soltanto non è in nostro potere!». Non dovrebbero i Tedeschi approfittare dell'esperienza del *Manfredi*? Perché mettersi a evocare gli spiriti? È inutile, non si dimentica, quando si vuole dimenticare. E quanto grande sarebbe «il resto» che bisognerebbe qui dimenticare, di queste tre grandezze dell'epoca, per potere da ora in poi essere loro ammiratori in blocco? Ma allora è più consigliabile sfruttare la buona occasione e tentare qualcosa di nuovo: cioè rafforzarsi *nell'onestà con se stessi* e diventare, da popolo credulo della ripetizione del sentito dire e della malvagia e cieca ostilità, un popolo del consenso condizionato e dell'opposizione benevola; ma anzitutto apprendere che gli omaggi incondizionati fatti alle persone sono qualcosa di ridicolo, che disimparare ciò anche per i Tedeschi non è inglorioso, e che c'è una massima profonda e degna di essere presa a cuore: «*Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses*». Questa massima è, come colui che la pronunciò, grande, valorosa, semplice e di poche parole – in tutto come Carnot, soldato e repubblicano. Ma si può oggi parlare così di un Francese ai Tedeschi, e per di più di un repubblicano? Forse no; già, forse non si può nemmeno ricordare ciò che ai suoi tempi Niebuhr<sup>7</sup> poté dire ai Tedeschi: che nessuno gli aveva fatto una tale impressione di *vera grandezza* come Carnot.

*Un modello.* Che cosa amo io in Tucidide, che cosa fa sì che io senta per lui più rispetto che per Platone? Egli gode nel modo più vasto e spregiudicato di tutto ciò che è tipico nell'uomo e negli avvenimenti e trova che ad ogni tipo spetta un quantum di *buona ragione*, e *questa*, cerca di scoprirla. Ha più

giustizia pratica di Platone; non è un denigratore e detrattore degli uomini che non gli piacciono o che nella vita gli hanno fatto del male. Al contrario, scorge qualcosa di grande in tutte le cose e persone, dentro di loro e in aggiunta a loro, in quanto vede solo tipi; che cosa avrebbe a che fare l'intera posterità, a cui egli consacra la sua opera, con ciò che non fosse tipico! Con lui, pensatore di uomini, giunge dunque a un'ultima, magnifica fioritura quella *cultura della più spregiudicata conoscenza del mondo*, che ebbe in Sofocle il suo poeta, in Pericle il suo statista, in Ippocrate il suo medico e in Democrito il suo scienziato; quella cultura che merita di essere battezzata col nome dei suoi maestri, i *sofisti*, e che purtroppo da questo momento del battesimo in poi comincia a diventare per noi pallida e inafferrabile – giacché ora noi sospettiamo che debba essere stata una cultura molto poco etica, quella contro la quale combatté Platone con tutte le scuole socratiche! La verità è qui così ingarbugliata e squinternata, che fa ripugnanza mettersi a dipanarla; e così corra il vecchio errore (*error veritate simplicior*) per la sua vecchia strada!

1698

*Molto estraneo a noi lo stile greco.* Orientale o moderno, asiatico o europeo: a tutto ciò appartengono, rispetto a quel che è greco, lo stile delle grandi masse e il piacere della grande quantità come linguaggio del sublime, mentre a Paestum, Pompei e Atene e davanti a tutta l'architettura greca ci si stupisce vedendo *con che piccole dimensioni* i Greci sanno esprimere ed *amano* esprimere qualcosa di sublime. Parimenti, com'erano semplici gli uomini in Grecia *nell'idea che avevano di se stessi!* Noi, quanto li superiamo nella conoscenza dell'uomo! Ma come appaiono anche labirintiche le nostre anime e le nostre idee delle anime rispetto alle loro! Se noi volessimo e osassimo un'architettura secondo la natura della *nostra* anima (siamo troppo vili per farlo) – il nostro modello dovrebbe essere il labirinto! La musica che ci è propria e che ci esprime veramente lo fa già indovinare! (nella musica infatti gli uomini si lasciano andare, perché si illudono che non ci sia nessuno che possa vedere loro stessi *sotto* la loro musica).

170

*Altra prospettiva del sentimento.* Che cosa sono mai le nostre chiacchiere sui Greci! Che cosa comprendiamo noi della loro arte, la cui anima è – la passione per la nuda bellezza *virile!* Solo *a partire da questa*, essi sentivano la bellezza femminile. Dunque avevano per essa una tutt'altra prospettiva, rispetto a noi. E analogamente stavano le cose per quanto riguarda il loro

amore per la donna. Veneravano diversamente, disprezzavano diversamente.

171

*L'alimentazione dell'uomo moderno.* È capace di digerire molte cose, anzi quasi tutto – è la sua specie di ambizione. Ma sarebbe di ordine superiore, se proprio di ciò *non* fosse capace; l'*homo pamphagus* non è la specie più raffinata. Viviamo tra un passato che aveva un gusto più pazzo e capriccioso di noi, e un futuro che forse ne avrà uno più selettivo – viviamo troppo nel mezzo.

1729

*Tragedia e musica.* Gli uomini che hanno per costituzione una fondamentale disposizione d'animo guerriera, come per esempio i Greci al tempo di Eschilo, sono *difficili da commuovere*, e se una volta la pietà la vince sulla loro durezza, li afferra come una vertigine e quasi un «potere demoniaco» – essi allora si sentono non liberi, e scossi da un brivido religioso. In seguito hanno su questo stato i loro ripensamenti; ma finché sono in esso si godono l'estasi dell'esserfuori-di-sé e del meraviglioso, frammisto al più amaro assenzio del dolore: e proprio questa è una bevanda da guerrieri, qualcosa di raro, di pericoloso e di dolciamaro, che non facilmente tocca in sorte a qualcuno. La tragedia si rivolge ad anime che così sentono la pietà, ad anime forti e guerriere, che difficilmente si lasciano vincere, dalla paura o dalla pietà, ma a cui giova, di tempo in tempo, essere *ammorbidite*. Ma che significato ha la tragedia per coloro che sono aperti alle «affezioni simpatetiche» come le vele al vento? Quando gli Ateniesi furono diventati più morbidi e sensibili, al tempo di Platone – ah, com'erano ancora lontani dalla facile commozione degli abitanti delle nostre grandi e piccole città! – ma già allora i filosofi si lamentavano della *dannosità* della tragedia. Un'epoca irta di pericoli, come quella che sta appena cominciando, in cui il valore e la virilità salgono in pregio, indurrà forse di nuovo a poco a poco le anime in modo tale che esse avranno bisogno di poeti tragici; ma per il momento questi erano un po' *superflui* – per usare la parole più tenui. – E così forse anche per la musica torneranno i tempi migliori (certamente saranno *i più cattivi!*), allora, quando gli artisti dovranno rivolgersi con essa a uomini in tutto e per tutto personali, in sé duri, dominati dall'oscura serietà della propria passione. Ma che cosa può significare la musica per queste animule odierne, volubilissime, mai diventate adulte, semi-impersonali, curiose e avidi di tutto di quest'epoca che svanisce?

*Gli apologeti del lavoro.* Nell'esaltazione del «lavoro», nell'instancabile parlare che si fa della «benedizione del lavoro», vedo lo stesso fine recondito delle lodi che si fanno delle azioni impersonali di pubblica utilità: quello della paura di ogni cosa individuale. In fondo quel che oggi si prova, alla vista del lavoro – e per lavoro s'intende sempre quella dura operosità che va da mane a sera – è che un tale lavoro è la migliore polizia, che esso tiene tutti a freno ed è capace di ostacolare energicamente lo sviluppo della ragione, dei desideri e delle velleità di indipendenza. Giacché consuma una quantità straordinaria di energia nervosa sottraendola alla riflessione, agli almanaccamenti, ai sogni, alle preoccupazioni, agli amori, agli odi, si propone sempre un piccolo obiettivo e concede facili e regolari soddisfazioni. Così una società in cui si continua a lavorare duramente, godrà di maggior sicurezza, e la sicurezza viene oggi adorata come la divinità suprema. Ma ora, orrore! Proprio il lavoratore è diventato *pericoloso*! La società brulica di «individui pericolosi»! E dietro di loro il pericolo dei pericoli: *l'individuum*!

*Moda morale di una società mercantile.* Dietro il principio dell'attuale moda morale: «le azioni morali sono le azioni della simpatia per gli altri», vedo dominare l'istinto sociale della paura, che in questo modo si presenta con un travestimento intellettuale. Questo impulso vuole, come la cosa più alta, più importante e più immediata, che alla vita sia tolta *ogni pericolosità*, quale essa aveva prima, e che a ciò cooperino *tutti* con tutte le loro forze. Perciò il predicato di «buone» può essere attribuito solo a quelle azioni che mirano alla sicurezza comune e al senso di sicurezza della società! Quanto poco devono oggi gli uomini gioire di se stessi, se una tale tirannia della paura prescrive loro la suprema legge etica, se si lasciano imporre, senza muovere obiezioni, di non badare a se stessi né a ciò che è a loro vicino, ma di avere occhi di lince per ogni stato di necessità, per ogni sofferenza che sia altrove! Ma con un tale enorme intento di smussare le asperità e angolosità della vita, non siamo sulla via migliore per fare dell'umanità *sabbia*? Sabbia! Piccoli, molli, rotondi, infiniti granelli di sabbia! È questo il vostro ideale, o araldi delle «affezioni simpatetiche»? Frattanto rimane senza risposta la domanda stessa se *si sia più utili* all'altro accorrendo immediatamente e continuamente in suo *soccorso* – il che però si può fare solo in modo molto superficiale, se non si arriva a una tirannica sopraffazione e trasformazione – o *formando* con se stessi qualcosa che l'altro veda con gioia, per esempio un bel giardino tranquillo, concluso in se stesso, che ha alti muri contro le tempeste e la polvere delle strade maestre,

ma anche una porta ospitale.

175<sup>11</sup>

*Idea fondamentale di una civiltà di commercianti.* Oggi si vedono molti segni della civiltà di una società nascente la cui anima è l'esercizio del commercio altrettanto che per i Greci più antichi lo era la gara personale e per i Romani la guerra, la vittoria e il diritto. Chi esercita il commercio sa giudicare il valore di tutto, senza produrlo, e giudicarlo *in base ai bisogni dei consumatori*, non in base ai bisogni suoi più personali; «chi e quanti consumano questo?» è per lui la questione delle questioni. Questo tipo di giudizio poi egli lo applica istintivamente e in continuità a tutte le cose, e così pure alle produzioni delle arti e delle scienze, dei pensatori, degli studiosi, degli artisti, degli uomini di Stato, dei popoli e dei partiti, di intere epoche. Per tutto ciò che viene creato, egli si interroga su domanda e offerta, *onde poter stabilire per sé il valore di una cosa*. Questo, fatto diventare il carattere di tutta una civiltà, pensata per filo e per segno fino allo sconfinato e all'estrema sottigliezza, ed eretto a principio informatore di ogni volere e potere: questo è ciò di cui voi uomini del prossimo secolo andrete fieri, se i profeti della classe dei commercianti hanno ragione di metterlo nelle vostre mani! Ma io ho poca fede in questi profeti. *Credat judaeus Apella*<sup>12</sup> – per dirla con Orazio.

176<sup>13</sup>

*La critica ai padri.* Perché oggi si sopporta la verità già sul passato più recente? Perché c'è sempre già una nuova generazione che si sente *in contrasto* con questo passato e assapora in questa critica le primizie del suo sentimento di potenza. Prima, per contro, la nuova generazione voleva *fondarsi* sulla vecchia e cominciava ad avere il sentimento di sé non solo accettando, ma prendendo possibilmente *con più rigore* le opinioni dei padri. La critica ai padri era allora blasfema; oggi i più giovani idealisti *cominciano* con quella.

177

*Imparare la solitudine.* Oh, voi poveri bricconi delle grandi città della politica mondiale, voi giovani, dotati, tormentati dall'ambizione, che ritenete vostro dovere dire su tutto ciò che accade – accade sempre qualcosa – la vostra parola! Che, se in questo modo sollevate polvere e chiasso, credete di essere il carro della storia! Che, in quanto siete sempre in ascolto, siete sempre in attesa del momento in cui potrete inserire la vostra parola, perdete ogni autentica



creatività! Per quanto possiate ancora aspirare a grandi opere, mai verrà a voi quel profondo silenzio che è della gravidanza! L'avvenimento del giorno vi spazza via come pula, mentre voi credete di spazzare via lui, voi poveri bricconi! Se si vuole sulla scena fare la parte dell'eroe, non si può pensare a fare quella del coro, anzi non si può neanche sapere come si fa quella del coro.

178

*Quotidianamente logorati.* Questi giovani non mancano né di carattere, né d'ingegno, né di diligenza; ma non si è mai lasciato loro il tempo di dare a se stessi una direzione, anzi li si è abituati fin dall'infanzia a ricevere una direzione. Allorquando furono abbastanza maturi per «essere mandati nel deserto», si fece qualcos'altro – li si usò, li si sottrasse a se stessi, li si educò ad essere *quotidianamente logorati*, si fece di ciò una teoria dei doveri – ed ora essi non possono farne a meno e non vogliono altro. Soltanto non bisogna negare a queste povere bestie da tiro le loro «ferie» – come si chiama questo ideale di ozio di un secolo stremato dal superlavoro: quando infine si può oziare a piacimento e abbandonarsi all'imbecillità e alla puerilità.

179

*Il meno Stato possibile!* Nessuna situazione politica o economica merita che possano e debbano essere proprio gli spiriti più dotati ad occuparsene; un tale consumo dello spirito è in fondo peggiore di uno stato di privazione. Questi sono e rimangono campi di attività per le teste mediocri, e le altre diverse dalle mediocri non dovrebbero stare al servizio di questo laboratorio: che piuttosto la macchina vada di nuovo in pezzi! Ma così come stanno le cose oggi, quando non solo tutti credono di dover ogni giorno *sapere* di questi fatti, ma anche ognuno vuole in ogni momento parteciparvi attivamente e per questo pianta in asso il proprio lavoro, è una grande e ridicola pazzia. A questo prezzo si paga troppo cara la «sicurezza generale»; e, ciò che è più folle, in tal modo si produce inoltre il contrario della sicurezza generale, come il nostro amato secolo si preoccupa di dimostrare, quasi che non fosse stato ancora dimostrato! Mettere la società al sicuro dal furto e dal fuoco e renderla infinitamente comoda per ogni sorta di industria e commercio, trasformando lo Stato in provvidenza nel buono e nel cattivo senso – queste sono finalità basse, modeste e nient'affatto indispensabili, che non bisognerebbe perseguire con tutti i mezzi e gli strumenti più importanti *che ci sono oggi* – mezzi e strumenti che si dovrebbero *risparmiare* appunto per i fini più alti e più rari! La nostra epoca, per quanto parli di economia, è una sprecona: essa spreca la cosa più

preziosa, lo spirito.

180

*Le guerre.* Le grandi guerre del presente sono gli effetti dello studio della storia.

181

*Governare.* Gli uni governano per il piacere di governare, gli altri per non essere governati: per questi si tratta solo del minore di due mali.

182

*La coerenza grossolana.* Si dice, in segno di grande distinzione: «quello è un carattere!» – sì! quando dimostra una coerenza grossolana, quando la coerenza è evidente anche all'occhio appannato! Ma non appena domina uno spirito più sottile e più profondo, che è conseguente alla sua maniera superiore, gli spettatori negano di trovarsi in presenza di un carattere. Perciò di solito gli statisti scaltri recitano la loro commedia sotto un manto di coerenza grossolana.

183

*I vecchi e i giovani.* «C'è nei parlamenti qualcosa di immorale – così pensa ancor sempre questo e quello – perché lì si possono anche avere opinioni *contro* il governo!». «Su una cosa si deve avere sempre l'opinione che comanda il grazioso signore» – questo è l'undicesimo comandamento in più d'una vecchia testa valorosa, specie nella Germania settentrionale. Ci si ride sopra, come su una moda invecchiata; ma una volta era la morale! Forse un giorno si riderà anche sopra ciò che oggi è considerato morale dalla generazione più giovane, educata al parlamentarismo: cioè porre la politica del partito al di sopra della propria saggezza e rispondere a ogni questione riguardante il bene pubblico esattamente nel modo che fa soffiare un vento propizio nelle vele del partito. «Si deve avere della cosa l'opinione che è richiesta dalla situazione del partito» – così suonerebbe il canone. Al servizio di una tale morale si fa oggi ogni specie di sacrificio, di superamento di sé e di martirio.

184

*Lo Stato come prodotto degli anarchici.* Nei paesi degli uomini domati ne

restano sempre abbastanza di arretrati e non domi: al momento essi si radunano nei campi socialisti più che in qualunque altro campo. Semmai si giungerà al punto che questi diano un giorno delle *leggi*, si può essere sicuri che essi si legheranno con una catena di ferro e si sottoporranno a una terribile disciplina: *si conoscono!* E sopporteranno queste leggi nella coscienza di esserle date da sé – il senso della potenza, e di *questa* potenza, sarà per loro troppo giovane ed estasiante perché essi non soffrano tutto per amor suo.

185

*Mendicanti.* Bisogna eliminare i mendicanti, perché ci si arrabbia a dar loro e perché ci si arrabbia a non dar loro.

186

*Uomini d'affari.* I vostri affari – sono il vostro più grande pregiudizio, che vi incatena al vostro luogo, alla vostra società, alle vostre inclinazioni. Diligenti negli affari – ma nello spirito pigri, contenti della vostra ristrettezza, col grembiule del dovere indossato sopra questa contentezza: così vivete voi, così volete i vostri figli!

187

*Da un possibile futuro.* È impensabile una situazione in cui il malfattore denunci se stesso, detti a se stesso pubblicamente la sua pena, nell'orgoglioso sentimento di onorare così la legge che egli stesso ha fatta, di esercitare, punendosi, il suo potere, il potere del legislatore? Egli potrà una volta commettere un fallo, ma punendosi volontariamente si innalzerà al di sopra di tale fallo, e non soltanto cancellerà il fallo con la sua schiettezza, grandezza e calma, ma vi aggiungerà inoltre un beneficio pubblico. Questo sarebbe il delinquente di un possibile futuro, che certo presuppone anche una legislazione del futuro, fondata sull'idea fondamentale: «io mi inchino solamente alla legge che mi son data da me, nelle piccole e nelle grandi cose». Ci sono tanti esperimenti che si devono ancora fare! Ci sono tanti futuri che devono ancora venire alla luce!

188<sup>14</sup>

*Ebbrezza e nutrimento.* I popoli vengono tanto ingannati perché *cercano* sempre un ingannatore, ossia un vino eccitante per i loro sensi. Purché possano avere *quello*, ben si accontentano poi anche del pane cattivo. L'ebbrezza è per

loro più importante del nutrimento – è questa l'esca alla quale abbotcheranno sempre! Che cosa sono mai per loro gli uomini eletti frammezzo a loro – e fossero anche gli specialisti più competenti – di fronte ai rutilanti conquistatori o alle vecchie, sontuose case principesche? L'Uomo-del-popolo deve almeno far loro sperare conquiste e magnificenza: così forse troverà credito. Essi obbediscono sempre, e fanno ancora più che obbedire, sempreché possano inebriarsene. Perfino la pace e il piacere non possono essere loro offerti senza il serto d'alloro e la forza che vi risiede e che fa impazzire. Questo gusto plebeo, che dà più importanza all'ebbrezza che al nutrimento, non è però affatto sorto dal profondo della plebe; anzi è stato lì portato, lì trapiantato e lì non fa che accelerare la sua crescita in genere tardiva e rigogliosa, mentre ha avuto origine dalle più eccelse intelligenze e in queste ha avuto per millenni la sua fioritura. Il popolo è l'ultimo *terreno incolto* in cui questa malerba luccicante può ancora prosperare. Ma come, proprio ad esso dovremmo affidare la politica? Perché ne faccia la sua ebbrezza quotidiana?

189<sup>15</sup>

*Della grande politica.* Per quanto l'utile e la vanità, degli individui come dei popoli, possano entrare a far parte della *grande politica*, l'acqua più violenta che la sospinge in avanti è il *bisogno del sentimento di potenza*, che di tempo in tempo scaturisce da fonti perenni non soltanto nelle anime dei principi e dei potenti, ma anche, e non per la parte minore, proprio negli strati inferiori del popolo. Sempre di nuovo scocca l'ora in cui la massa è *pronta* a mettere in gioco la sua vita, il suo patrimonio, la sua coscienza e la sua virtù, per procacciarsi quel suo godimento supremo e per comandare (o pensarsi in atto di comandare), come nazione vittoriosa e tirannicamente arbitraria, su altre nazioni. Allora i sentimenti di prodigalità, di abnegazione, di speranza, di fiducia, di ultra-temerarietà e di fantasia sgorgano con tanta abbondanza, che il principe ambizioso o accortamente previdente può provocare una guerra e sostituire al suo torto la buona coscienza del popolo. I grandi conquistatori hanno sempre avuto sulle labbra il linguaggio patetico della virtù; avevano sempre intorno masse che si trovavano in uno stato di esaltazione e volevano sentire solo il linguaggio più esaltato. Singolare stoltezza dei giudizi morali! Quando l'uomo ha il sentimento della potenza, si sente e si chiama *buono*. Ma proprio allora gli altri, sui quali deve *scatenare* la sua potenza, lo sentono e lo chiamano *cattivo*! Esiodo<sup>16</sup>, nella favola delle età della vita umana, ha descritto la stessa età, quella degli eroi omerici, due volte, una dopo l'altra, e di *una* ne ha fatte *due*. Dal punto di vista di coloro che si trovavano sotto la bronzea, terribile oppressione di quei tiranni avventurosi o che ne avevano sentito

parlare dai loro antenati, essa appariva *cattiva*. Ma i discendenti di queste generazioni cavalleresche onoravano in essa il *buon* tempo antico, un tempo beato-semi-beato. E lì il poeta non poteva cavarsela diversamente da come ha fatto – ben aveva intorno a sé ascoltatori di entrambe le specie!

190<sup>17</sup>

*La cultura tedesca di una volta.* Quando i Tedeschi cominciarono a diventare interessanti per gli altri popoli d'Europa – non troppo tempo fa – ciò avvenne grazie a una cultura che essi oggi non possiedono più, anzi che essi si sono, con cieco zelo, scrollata di dosso, quasi fosse stata una malattia; e tuttavia non hanno saputo rimpiazzarla con niente di meglio della follia politica e nazionale. Certo con questa hanno ottenuto di diventare per gli altri popoli ancora più interessanti di com'erano prima per la loro cultura: se ne tengano paghi! Tuttavia non si può negare che quella cultura tedesca abbia gabbato gli Europei e che non fosse degna di un tale interesse e anzi di una tale imitazione e gara per appropriarsela. Ci si guardi un po' intorno, oggi, si guardi a Schiller, a Wilhelm von Humboldt, a Schleiermacher, a Hegel, a Schelling, si leggano i loro carteggi e ci si introduca nella grande cerchia dei loro seguaci: che cosa hanno essi in comune, che cosa in essi fa a noi, quali siamo oggi, questo effetto ora così insopportabile, ora così commovente e degno di commiserazione? Anzitutto la smania di apparire ad ogni costo moralmente *eccitati*; poi il desiderio di scintillanti universalità disossate, oltre alla tendenza interessata a vedere tutto più bello (caratteri, passioni, epoche, costumi) – purtroppo «bello» secondo un cattivo gusto nebuloso, che nondimeno si spacciava di origine greca. È un idealismo molle e bonario, dai riflessi argentati, che vuole avere soprattutto affettati atteggiamenti di nobiltà e voci nobilmente impostate, una cosa altrettanto pretenziosa che innocua, animata dalla più cordiale antipatia per la «fredda» o «arida» realtà, per l'anatomia, per le passioni integre e per ogni specie di contenutezza e scepse filosofica, ma specialmente per la conoscenza della natura, in quanto non si lascia usare per un simbolismo religioso. Goethe assistette a questo rigoglio della cultura tedesca alla sua maniera: tenendosi ai margini, opponendosi mitemente, in silenzio, e rafforzandosi sempre più sul proprio, migliore cammino. Ad esso assistette un po' più tardi anche Schopenhauer – a lui molto mondo reale e molta diavoleria del mondo erano diventati nuovamente visibili, ed egli ne parlò con rozzezza altrettanto che con entusiasmo, giacché questa diavoleria ha la sua *bellezza*! E che cosa sedusse in fondo gli stranieri, sicché non guardarono al fenomeno così come Goethe e Schopenhauer, o semplicemente ne vollero prescindere? Era quel fioco luccicare, quella

enigmatica luminosità da Via Lattea, che splendevano intorno a questa cultura. Allora lo straniero si diceva: «Queste cose sono molto, molto lontane da noi, lì cessa per noi il vedere, l'udire, il comprendere, il godere e il valutare, ciò nonostante potrebbero essere stelle! Hanno forse i Tedeschi, quatti quatti, scoperto un angolo del cielo e vi si sono attendati? Bisogna cercare di avvicinarsi ai Tedeschi». E ci si avvicinò a loro, mentre quasi subito dopo gli stessi Tedeschi presero a far di tutto per scrollarsi di dosso quello splendore da Via Lattea; sapevano fin troppo bene che non erano stati in cielo – bensì in una nuvola!

191

*Uomini migliori!* Mi si dice che la nostra arte si rivolge agli uomini del presente, avidi, insaziabili, indomiti, nauseati e straziati, e mostra loro un'immagine di beatitudine, di elevatezza e di affrancamento dal mondo accanto all'immagine della loro desolazione, in modo che essi possano per una volta dimenticare e tirare il fiato, anzi forse ricavare anche da quell'oblio l'impulso a fuggire e a cambiar strada. Poveri artisti, con un tale pubblico! Con tali remote intenzioni, metà da preti e metà da psichiatri! Quanto più fortunato era Corneille – «il nostro grande Corneille», come esclama Madame de Sévigné, con l'accento di una donna che si trova davanti a un *uomo* integro – e quanto più elevato il *suo* uditorio, a cui egli poteva far del bene con immagini di virtù cavalleresche, di severo dovere, di magnanima abnegazione e di eroica coercizione di sé! Quanto diversamente amavano l'esistenza lui e lei, non per una cieca «volontà» dissoluta, che si maledice perché non la si può accoppiare, ma come un luogo in cui grandezza e umanità sono insieme *possibili* e dove nemmeno la più rigida costrizione delle forme, la sottomissione all'arbitrio di un principe e di un prelato possono conculcare l'orgoglio, l'animo cavalleresco, la grazia, lo spirito di tutti gli individui, e anzi vengono sentite come *uno stimolo e uno sprone al contrario*, all'innata sovranità e distinzione e all'ereditata potenza del volere e della passione!

192<sup>18</sup>

*Augurarsi avversari perfetti.* Non si può contestare ai Francesi di essere stati il popolo *più cristiano* della terra, non in considerazione del fatto che la fede della massa sia stata presso di loro maggiore che altrove, ma per il fatto che presso di loro gli ideali cristiani più ardui si sono trasformati in uomini e non sono rimasti soltanto idee, tentativi, cose fatte a metà. Ecco Pascal: il primo di tutti i cristiani nell'aver riunito fervore, spirito e onestà – e si pensi a

tutto quello che qui c'era da riunire! Ecco Fénelon, espressione perfetta e affascinante della *cultura ecclesiastica* in tutta la sua forza: un aureo mezzo che, come storici, si potrebbe essere inclini a dimostrare come qualcosa di impossibile, mentre è stato solo qualcosa di indicibilmente difficile e inverosimile. Ecco Madame de Guyon tra i suoi pari, i quietisti francesi; e tutto quanto l'eloquenza e l'ardore dell'apostolo Paolo hanno cercato di divinare dello stato della più sublime, amorevole, pacifica ed estasiata semidivinità del cristiano, è qui diventato verità, cancellando quell'importunità ebraica che Paolo ha con Dio, grazie a un'autentica, femminile, delicata, distinta ingenuità francese di vecchio stampo nella parola e nel gesto. Ecco il fondatore dell'ordine trappista, colui che ha preso estremamente sul serio l'ideale ascetico del cristianesimo, non come un'eccezione tra i Francesi, ma proprio in quanto Francese; fino a questo momento, infatti, la sua cupa creazione è stata capace di acclimatarsi e mantenersi solida solo tra i Francesi, seguendoli in Alsazia e in Algeria. E non dimentichiamo gli Ugonotti: finora non c'è stata un'unione più bella di spirito guerriero e laboriosità, dei costumi raffinati e del rigore cristiano. E a Port-Royal la grande erudizione cristiana ebbe la sua ultima fioritura; e di fioritura i grandi uomini si intendono in Francia più che altrove. Lungi dall'essere superficiale, un grande Francese ha pur sempre la sua superficie, una pelle naturale per il suo contenuto e la sua profondità – mentre la profondità di un grande Tedesco viene per lo più tenuta rinchiusa in una storta, come un elisir che cerchi di proteggersi col suo duro e bizzarro involucro dalla luce e da mani disattente. E ora si indovini perché questo popolo dei tipi perfetti della cristianità non poteva non produrre anche i tipi perfetti dello spirito libero, antitetici a quelli cristiani! Lo spirito libero francese lottò sempre in sé con grandi uomini e non solo con dogmi e sublimi aborti, come gli spiriti liberi di altri popoli.

193<sup>19</sup>

*Esprit e morale.* Il Tedesco, che conosce il segreto di rendersi noioso con spirito, sapere e sentimento, e che si è abituato a considerare morale la noia – ha paura, di fronte all'*esprit* francese, che questo possa cavare gli occhi alla morale – e però una paura e un piacere, come l'uccellino di fronte al serpente a sonagli. Dei Tedeschi famosi, nessuno ha avuto forse più *esprit* di Hegel – ma egli ne aveva in compenso anche una tale tedesca paura, che questa gli ha partorito il suo caratteristico cattivo stile. La cui essenza sta infatti in ciò, che un nucleo viene involupato e involupato sempre di nuovo, finché a stento fa ancora capolino, vergognoso e curioso – come «le donne giovani guardano attraverso i loro veli», per parlare con quel vecchio misogino di Eschilo – ma

quel nucleo è un'idea spiritosa, spesso impertinente, sulle cose più spirituali, un sottile, audace collegamento verbale, qualcosa che ben si conviene a *una società di pensatori*, come companatico della scienza – ma che in quegli involgimenti si presenta come la scienza astrusa stessa e in tutto e per tutto come noia altamente morale! In questo caso i Tedeschi ebbero una forma d'*esprit* ad essi *consentita* e se la godettero con un tale sfrenato rapimento, che davanti ad esso il buono, ottimo intelletto di Schopenhauer rimase muto – egli sbraitò per tutta la vita davanti allo spettacolo che gli offrivano i Tedeschi, ma non seppe mai spiegarcelo.

194

*Vanità dei maestri di morale.* Il successo in complesso scarso dei maestri di morale si spiega col fatto che essi volevano troppe cose in una volta, cioè erano troppo ambiziosi: amavano troppo dare precetti *per tutti*. Ma questo significa brancolare nel vago e tenere discorsi agli animali per farne degli uomini: perché meravigliarsi che gli animali li trovino noiosi? Bisognerebbe scegliersi delle cerchie ristrette e cercare e promuovere la morale adatta per esse, dunque per esempio tenere discorsi ai lupi per farne dei cani. Soprattutto però il grande successo è riservato sempre a chi non vuole educare tutti e neanche cerchie ristrette, bensì uno solo, e non sta a guardare a destra o a sinistra. Il secolo scorso è stato superiore al nostro proprio perché ci furono in esso tanti uomini educati isolatamente, oltre ad altrettanti educatori che avevano trovato in ciò il *compito* della loro vita – e col compito anche la *àignità*, di fronte a sé e ad ogni altra «buona società».

195

*La cosiddetta èducazione classica.* Scoprire che la nostra vita è *consacrata* alla conoscenza; che noi la butteremmo via, no, che l'avremmo già buttata via, se questa consacrazione non l'avesse protetta da noi stessi; declamarsi spesso e con trasporto questi versi:

Destino, io ti *seguo*! E anche se non volessi,  
farlo *dovrei* comunque, e fra i sospiri stessi!

E ora, voltandoci a guardare il cammino della nostra vita, scoprire parimenti che c'è qualcosa a cui non si può più porre rimedio: lo sperpero della nostra giovinezza, quando i nostri educatori non sfruttarono quegli anni avidi di sapere, ardenti e assetati, per portarci incontro alla *conoscenza* delle cose, ma per portarci alla cosiddetta «educazione classica»! Lo sperpero della nostra giovinezza, quando ci inculcavano stentate nozioni sui Greci e i Romani e sulle loro lingue in modo tanto maldestro



quanto tormentoso, e in contrasto col sommo principio di ogni cultura: che un cibo va dato solo a chi ne ha fame! Quando ci costringevano con la forza a studiare matematica e fisica, invece di condurci prima alla disperazione dell'ignoranza e di risolvere la nostra piccola vita quotidiana, le nostre occupazioni e tutto quello che succede tra mane e sera in casa, in laboratorio, in cielo e nel paesaggio, in migliaia di problemi, di problemi assillanti, umilianti, sconcertanti – per dimostrare poi alla nostra brama che anzitutto abbiamo *necessità* di sapere di matematica e di meccanica, e per insegnarci quindi la prima *estasi* scientifica per l'assoluta logicità di questo sapere! Se ci avessero anche solo insegnato il *rispetto* per queste scienze, se con le lotte e le sconfitte dei grandi ci avessero fatto anche una sola volta tremare l'anima per quel martirio che è costituito dalla storia della scienza *rigorosa*! Su di noi alitò invece il soffio di un certo disprezzo delle scienze autentiche, a favore della storia, della «cultura formale» e della «classicità»! E noi ci siamo fatti così facilmente ingannare! Cultura formale! Non avremmo potuto additare i migliori insegnanti dei nostri ginnasi, ridendo e domandando: «ma dove sta qui la cultura formale? E se manca, come la possono insegnare?». E la classicità! Abbiamo imparato qualcosa di ciò in cui gli antichi educavano precisamente la loro gioventù? Abbiamo imparato a parlare come loro, a scrivere come loro? Ci siamo esercitati senza posa nelle schermaglie del dialogo, della dialettica? Abbiamo imparato a muoverci con venustà e fierezza come loro, a lottare, lanciare, combattere nel pugilato come loro? Abbiamo imparato qualcosa dell'ascetismo pratico di tutti i filosofi greci? Ci hanno fatto esercitare anche in una sola virtù antica e nella maniera in cui la esercitavano gli antichi? Non mancò, nella nostra educazione, tutta la riflessione sulla morale, e quanto più ancora l'unica possibile critica di essa, quegli strenui e coraggiosi tentativi di *vivere* in questa o quella morale? Fu suscitato in noi qualche sentimento che aveva per gli antichi più valore che per i moderni? Ci si mostrò la suddivisione della giornata e della vita e le mete al di là della vita in uno spirito antico? Abbiamo imparato anche solo le lingue antiche così come impariamo quelle dei popoli viventi – cioè per parlarle e parlarle bene e comodamente? Da nessuna parte una capacità reale, una nuova facoltà come risultato di anni di fatica! Niente, soltanto delle nozioni su ciò che una volta gli uomini sapevano ed erano in grado di fare! E che razza di nozioni! Niente mi diventa di anno in anno più chiaro del fatto che tutta la grecità e l'antichità, anche se sembrano starci davanti semplici e universalmente note, sono molto difficilmente comprensibili e anzi quasi inaccessibili, e che la disinvoltura con cui si suole parlare degli antichi, o è una leggerezza o è una vecchia presunzione ereditaria di gente che non pensa. Le parole e i concetti simili ci illudono; dietro ad essi sta sempre nascosto un sentire che *dovrebbe riuscire* estraneo, incomprensibile o penoso al sentire moderno. Questi sono per me i campi in cui ai ragazzi è consentito scorrazzare. Basta, noi l'abbiamo fatto, quando eravamo ragazzi, ricavandone una ripugnanza quasi definitiva per l'antichità, una ripugnanza dovuta apparentemente a una eccessiva familiarità! Giacché la superba presunzione dei nostri educatori classici, di avere per così dire *gli antichi in loro possesso*, giunge fino al punto che essi la fanno traboccare anche negli educandi, insieme al sospetto che veramente un tale possesso non possa rendere felici, ma che vada molto bene per i probi, miseri, buffi e vecchi draghi dell'erudizione: «che costoro covino il loro tesoro! Esso sarà ben degno

di loro!» – e con questo tacito secondo fine si compiva la nostra educazione classica. A ciò non si può più rimediare – in noi! Ma non pensiamo soltanto a noi!

196

*I problemi della verità più personali.* Che cos'è propriamente quello che faccio? E che cosa voglio esattamente *io* con esso? – questo è il problema della verità che nel nostro attuale tipo di cultura non viene insegnato e quindi non viene posto, per esso non c'è tempo. Per contro, di raccontare frottole ai ragazzi e non di parlare della verità, di dire galanterie alle donne che più tardi saranno madri e non parlare della verità, di parlare coi giovani del loro avvenire e dei loro piaceri e non della verità – per queste cose c'è sempre tempo e voglia! Ma che sono anche settant'anni! – tutto questo passa e tosto arriva la fine; è così poco importante che l'onda sappia come e dove se ne va? Anzi, potrebbe essere saggezza *non saperlo*. – «Ammettiamolo; ma non c'è da essere fieri di non *porsi la questione* neanche una volta; la nostra non è una cultura che fa gli uomini fieri». – Tanto meglio! – «Davvero?».

197<sup>20</sup>

*L'ostilità dei Tedeschi all'illuminismo.* Si calcoli a un dipresso il contributo che i Tedeschi della prima metà di questo secolo hanno dato alla cultura generale col loro lavoro intellettuale e si prendano in primo luogo i filosofi tedeschi: essi si sono rifatti alla prima e più antica fase della speculazione, in quanto trovavano il loro conto nei concetti invece che nelle spiegazioni, alla maniera dei pensatori delle età fantastiche – una forma prescientifica della filosofia è stata da loro riportata in vita. In secondo luogo gli storici e i romantici tedeschi: i loro sforzi andarono per lo più nel senso di rimettere in onore un sentire antico, primitivo, e in particolare il cristianesimo, l'anima popolare, le saghe popolari, il linguaggio popolare, il mondo medioevale, l'ascetismo orientale e l'induismo. In terzo luogo i naturalisti: essi combatterono contro lo spirito di Newton e di Voltaire e cercarono, come Goethe e Schopenhauer, di ripristinare l'idea di una natura divinizzata o diabolizzata, nonché della sua totale valenza etica e simbolica. Tutta la tendenza principale dei Tedeschi andava contro l'illuminismo, e contro la rivoluzione della società che, con grossolano equivoco, era considerata una sua conseguenza. La pietà verso tutto ciò che ancora esisteva cercò di trasformarsi in pietà verso tutto ciò che era esistito, soltanto perché cuore e spirito fossero nuovamente *colmati* e non avessero più spazio per futuri obiettivi innovatori. Al posto del culto della ragione fu instaurato il culto del sentimento, e i

musicisti tedeschi, come artisti dell'invisibile, dell'ineffabile, del fiabesco e del nostalgico, misero mano al nuovo tempio con più successo di tutti gli artisti della parola e del pensiero. Se mettiamo in conto che innumerevoli cose buone sono state dette e studiate in dettaglio e che parecchie altre vengono da allora giudicate con più equità che mai prima; resta solo da dire del tutto che è stato *un pericolo generale non indifferente* far passare sotto lo scettro del sentimento, sotto l'apparenza della piena e definitiva conoscenza del passato, la conoscenza in generale e – per parlare con Kant, che così definì il suo compito – «riaprire la strada alla fede coll'assegnare al sapere i suoi limiti». Respiriamo di nuovo liberamente: l'ora di questo pericolo è passata! E stranamente, proprio gli spiriti che furono con tanta eloquenza evocati dai Tedeschi sono diventati alla lunga i più nocivi per gli intenti dei loro evocatori – la storia, la comprensione dell'origine e dello sviluppo, il sentire all'unisono col passato, il rifiammeggiare della passione del sentimento e della conoscenza, dopo che essi tutti per un certo tempo erano sembrati compagni e coadiutori dello spirito di oscurantismo, di esaltazione e di regressione, hanno un bel giorno assunto un'altra natura e ora volano verso l'alto, ad ali spiegate, al di là dei loro vecchi evocatori e come nuovi e più forti geni di *quello stesso illuminismo* contro il quale erano stati evocati. Questo illuminismo noi dobbiamo oggi portare avanti – senza preoccuparci del fatto che contro di esso ci sia stata una «grande rivoluzione» e poi ancora una «grande reazione», anzi che queste ci siano ancora; ma non sono che giochi d'onde a paragone del flutto veramente grande in cui *noi* siamo trascinati e vogliamo essere trascinati.

198

*Dare il rango al proprio popolo.* Avere molte grandi esperienze interiori, e riposare su di esse e al di là di esse con occhio spirituale – ciò fa gli uomini di cultura che danno il *rango* al loro popolo. In Francia e in Italia ciò fu fatto dalla nobiltà, in Germania, dove finora la nobiltà ha fatto parte nel suo complesso dei poveri di spirito (forse non più per molto), ciò è stato fatto dai preti, dagli insegnanti e dai loro discendenti.

199<sup>21</sup>

*Noi siamo più nobili.* Lealtà, magnanimità, il pudore della buona reputazione: queste tre cose riunite in un unico sentire – ciò noi chiamiamo *aristocratico, eletto, nobile*, e con questo superiamo i Greci. Non vogliamo, no, rinunciarvi per il fatto di avvertire che gli antichi oggetti di queste virtù sono

scesi nella nostra stima (e a ragione), bensì fornire cautamente a questo nostro prezioso istinto ereditario nuovi oggetti. Per capire come il sentire dei Greci più eletti debba essere considerato, in mezzo alla nostra aristocraticità ancor sempre cavalleresca e feudalistica, modesto e appena decoroso, ci si ricordi di quel detto consolatorio che fiorisce sulle labbra di Odisseo nelle situazioni oltraggiose: «Deh, sopportalo, cuore mio diletto! Ne hai già sopportate di peggiori, come un cane!»<sup>22</sup>. E a ciò si aggiunga, come applicazione pratica del modello mitico, la storia di quell'ufficiale ateniese che, minacciato col bastone da un altro ufficiale davanti a tutto lo stato maggiore, si scrollò di dosso questa ignominia dicendo: «Battimi pure! Ma ora anche ascoltami!» (ciò fece Temistocle<sup>23</sup>, questo sagacissimo Odisseo dell'età classica, che era proprio l'uomo giusto per mandare giù al suo «cuore diletto», in un momento di ignominia come quello, il suddetto verso di conforto e di pena). I Greci erano ben lungi dal prendere la vita e la morte così alla leggera a causa di un oltraggio, come facciamo noi sotto l'impressione dello spirito di avventura e di sacrificio ereditato dalla cavalleria; o dal ricercare occasioni in cui mettere in gioco per l'onore l'una e l'altra cosa, come facciamo noi nei duelli; o dal dare più importanza alla conservazione del buon nome (onore) che alla conquista di un cattivo nome, quando quest'ultimo si accorda con la gloria e il senso della potenza; o dal mantenere lealtà ai pregiudizi di classe e ai suoi articoli di fede quando potrebbero impedire a uno di diventare un tiranno. Questo, infatti, è il non nobile segreto di ogni buon aristocratico greco: per un'estrema gelosia, costui pone su un piede di parità con lui ciascuno dei membri della sua stessa classe, ma poi è pronto, in ogni momento, a saltare come una tigre sulla sua preda, la tirannide. Che cosa sono allora per lui menzogna, omicidio, tradimento, svendita della città patria! La giustizia divenne per questo tipo d'uomo straordinariamente difficile, era considerata quasi qualcosa di incredibile; «il giusto» – ciò suonava tra i Greci come «il santo» tra i cristiani. Ma quando lo stesso Socrate disse: «Il virtuoso è l'uomo più felice», non si credette alle proprie orecchie, si credette di aver sentito qualcosa di pazzesco. Giacché all'immagine dell'uomo più felice ogni uomo di nobile origine associava la compiuta spietatezza e diavoleria del tiranno che sacrifica alla sua prepotenza e al suo piacere tutto e tutti. Tra gli uomini che intrattenevano in segreto fantasticherie selvagge su una tale felicità, la venerazione dello Stato non poteva essere piantata abbastanza in profondità – ma io voglio dire: per gli uomini la cui libidine di potenza non infuria più ciecamente come quella di quei Greci nobili, quell'idolatria dell'idea di Stato, con cui allora detta libidine veniva tenuta a freno, non è più necessaria.

*Sopportare la povertà.* Il grande privilegio di una nobile origine è che fa sopportare meglio la povertà.

*Futuro della nobiltà.* Gli atteggiamenti del mondo aristocratico esprimono il fatto che nei suoi membri la coscienza della potenza gioca continuamente il suo gioco affascinante. La persona di nobili costumi, uomo o donna che sia, non ama lasciarsi cadere nella poltrona come se fosse completamente sfinita, evita di farlo, laddove tutti gli altri si mettono comodi, per esempio in treno, appoggiandosi allo schienale; non sembra stancarsi quando a corte sta in piedi per ore, non arreda la casa in vista della comodità, ma in modo spazioso e maestoso, come se dovesse ospitare esseri più grandi (anche più lunghi). A un discorso provocante risponde con compostezza e lucidità di spirito, non come orripilata, schiacciata, svergognata, senza fiato, alla maniera del plebeo. Come sa conservare l'aspetto di una energia fisica superiore sempre presente, così, anche nelle situazioni ostiche, desidera tener viva, con una costante serenità e gentilezza, l'impressione che la sua anima e la sua mente siano all'altezza dei pericoli e delle sorprese. Una civiltà aristocratica può, per quanto riguarda le passioni, rassomigliare o al cavaliere che si estasia nel far avanzare a passo spagnolo un focoso e superbo animale – ci si ponga davanti agli occhi l'età di Luigi XIV – oppure al cavaliere che sente il suo cavallo scatenarsi sotto di sé come una forza della natura, proprio al limite in cui cavallo e cavaliere perdono la testa, ma assaporando la gioia di rimanere anche in tale frangente a testa alta. In entrambi i casi la *civiltà* aristocratica respira potenza, e anche se molto spesso, nei suoi costumi, non esige che l'apparenza del senso della potenza, il sentimento effettivo della superiorità cresce continuamente in virtù dell'impressione che questo gioco fa ai non-nobili, e dello spettacolo di questa impressione stessa. Questa incontestabile felicità della civiltà aristocratica, che si edifica sul sentimento della superiorità, comincia adesso a portarsi a un grado ancora superiore perché, grazie a tutti gli spiriti liberi, è ormai permesso e non più disdicevole per il nobile di nascita e di educazione entrare a far parte dell'ordine della conoscenza, attingendovi consacrazioni più spirituali, apprendervi funzioni cavalleresche superiori rispetto a quelle di prima e guardare a questo ideale di *saggezza vittoriosa*, che nessuna epoca ha potuto ancora proporre a se stessa con tanta buona coscienza come l'epoca che proprio adesso sta arrivando. Da buonultimo: di che cosa mai dovrà occuparsi da ora in poi la nobiltà, dal momento che appare di giorno in giorno sempre più chiaro che diventa *indecoroso* occuparsi di politica?

*Per la cura della salute.* Si è appena cominciato a riflettere sulla fisiologia dei delinquenti e già ci si trova di fronte all'innegabile verità che tra delinquenti e malati di mente non c'è nessuna differenza essenziale, sempreché si creda che il modo di pensare morale *abituale* sia il modo di pensare della *sanità mentale*. Ma nessuna credenza viene ancor oggi così ben creduta come questa, e dunque non ci si periti di trarre le proprie conseguenze e di trattare il delinquente come un malato di mente; soprattutto non con altezzosa misericordia, bensì con sapienza medica, con buona volontà medica. Egli ha bisogno di cambiare aria, di trovare un'altra compagnia, di sparire per un po', forse di star solo e di avere una nuova occupazione – bene! Forse troverà addirittura vantaggioso per lui vivere per un certo tempo in reclusione, per trovare protezione da se stesso e da un molesto *istinto tirannico* – bene! Bisogna prospettargli con tutta chiarezza la possibilità e i mezzi della guarigione (dell'estirpazione, della trasformazione e sublimazione di quell'istinto), e anche, nel caso peggiore, l'improbabilità della medesima; bisogna offrire al delinquente incurabile, che è divenuto un orrore per se stesso, l'occasione di suicidarsi. Riservando ciò come estremo mezzo di sollievo, non bisogna trascurare niente per ridare al delinquente soprattutto coraggio e libertà d'animo; bisogna cancellargli i rimorsi dall'anima come un fatto di sporcizia e dargli indicazioni su come possa compensare e superare il male che forse ha fatto a uno col bene fatto a un altro, anzi forse alla collettività. E il tutto con estrema delicatezza! E specialmente nell'anonimato o sotto nuovi nomi e con frequenti cambiamenti di luoghi, affinché l'integrità della reputazione e la sua vita futura siano messe a repentaglio il meno possibile. Colui al quale è stato arrecato un danno, prescindendo del tutto da come a questo danno si possa magari rimediare, vuole prendersi la sua *vendetta* e si rivolge a tal fine ai tribunali – e frattanto questo tiene ancora in piedi i nostri orribili ordinamenti penali, compresa la loro bilancia da bottegaio e il *voler controbilanciare la colpa con la pena*. Ma non potremmo venirne fuori? Come sarebbe alleviato il sentimento generale della vita se ci si liberasse, oltre che della credenza nella colpa, dell'antico istinto di vendetta, e si considerasse addirittura come una sottile astuzia dei felici quella di benedire, col cristianesimo, i propri nemici e di *far del bene* a coloro che ci hanno offesi! Spazziamo via dal mondo il concetto di *peccato* – e spediamogli subito dietro il concetto di *punizione*! Possano questi mostri banditi vivere in futuro altrove che tra gli uomini, se assolutamente vogliono vivere e non vanno in malora per lo schifo di sé! Intanto si consideri che le perdite che la società e gli individui subiscono a causa dei delinquenti, sono della stessa natura delle

perdite che subiscono a causa dei malati; i malati spargono preoccupazione, malumore, non producono, consumano i proventi degli altri, hanno bisogno di infermieri, medici, mantenimento e vivono del tempo e delle forze dei sani. Ciò nonostante, oggi si direbbe inumano uno che volesse per questo *vendicarsi* dei malati. Una volta, certo, si faceva così; negli stati primordiali della civiltà e ancora oggi presso vari popoli selvaggi, il malato viene effettivamente trattato come un delinquente, in quanto pericolo per la comunità e in quanto sede di qualche essere demoniaco, che si è incarnato in lui in conseguenza di una colpa – qui si dice: ogni malato è colpevole! E noi – non saremmo ancora maturi per la concezione opposta? Non potremmo ancora dire: ogni «colpevole» è un malato? No, l'ora per questo non è ancora scoccata. Soprattutto mancano ancora i medici per i quali quella che noi abbiamo finora chiamato morale pratica, si sia trasformata in una parte della loro arte e scienza medica; manca ancora generalmente quel famelico interesse per queste cose che forse un giorno apparirà non dissimile dallo *Sturm und Drang* di quegli antichi ribollimenti religiosi; le chiese non sono ancora in possesso di curatori della salute; l'insegnamento del corpo e della dieta non fa ancora parte degli obblighi di tutte le scuole inferiori e superiori; non vi sono ancora associazioni silenziose di persone che si siano obbligate tra loro a rinunciare all'aiuto dei tribunali e alla pena e vendetta contro i loro offensori; nessun pensatore ha ancora avuto il coraggio di misurare la salute di una società e degli individui in base a quanti parassiti essa può sopportare, e non si è ancora trovato nessun fondatore di Stati che portasse il vomere nello spirito di quel discorso generoso e mite: «se vuoi coltivare la terra, coltivala con l'aratro: allora godranno di te l'uccello e il lupo che verranno dietro al tuo aratro – *godranno di te tutte le creature*»<sup>24</sup>.

*Contro la cattiva dieta.* Che orrore, i pasti che oggi la gente consuma nelle trattorie, così come dappertutto dove vive la classe benestante della società! Anche quando si riuniscono a convegno studiosi di grande prestigio, è lo stesso costume che imbandisce la loro tavola come quella del banchiere: in base alla legge della «sovraabbondanza» e della «varietà» – donde segue che i cibi vengono preparati per l'effetto e non per la loro azione, e che le bevande eccitanti devono aiutare a smaltire le pesantezze di stomaco e di cervello. Puah, che dissolutezza e ipersensibilità devono esserne le conseguenze generali! Puah, che sogni devono venire loro! Puah, che arti e libri saranno il dessert di tali pasti! E qualunque cosa facciano, nel loro fare regneranno il pepe e la contraddizione o la stanchezza del mondo! (La classe abbiente in

Inghilterra ha bisogno del suo cristianesimo per poter sopportare le sue gravezze di digestione e i suoi mali di testa). Alla fine, per dire anche quel che la cosa ha di divertente e non solo quel che ha di schifoso, queste persone non sono affatto dei ghiottoni; il nostro secolo e il suo modo di affaccendarsi possono più sulle loro membra che sul loro ventre. Che cosa significano allora questi pasti? *Essi sono rappresentativi!* Di che cosa, per tutti i santi? Della classe? – No, del denaro. Non si ha più una classe! Si è «individui»! Ma il denaro è potenza, fama, dignità, superiorità, influsso; è il denaro che oggi fa il grande o il piccolo pregiudizio morale per una persona, a seconda di quanto ne ha! Nessuno lo vuole mettere sotto il moggio, nessuno lo vuole mettere sulla tavola; per conseguenza il denaro deve avere qualcosa che lo rappresenti e che si possa mettere sulla tavola: vedi i nostri pasti!

204<sup>25</sup>

*Danae e Dio nell'oro.* Da dove viene questa smodata impazienza che fa oggi dell'uomo un delinquente in situazioni in cui si spiegherebbe piuttosto la tendenza contraria? Giacché, se questo usa pesi falsi, quello appicca il fuoco alla sua casa dopo averla assicurata per un grande valore e un terzo prende parte alla coniazione di denaro falso, se tre quarti dell'alta società si danno alla frode legale e devono portare la cattiva coscienza della borsa e della speculazione: che cos'è che li spinge a ciò? Non la vera e propria necessità, a loro non va poi tanto male, forse addirittura mangiano e bevono senza preoccupazioni – ma una terribile impazienza per l'eccessiva lentezza con cui il denaro si accumula, e un altrettanto terribile piacere e amore per il denaro accumulato, li incalzano giorno e notte. Ma in questa impazienza e in questo amore viene di nuovo alla luce quel fanatismo della *brama di potenza*, che era stato innescato in passato dalla convinzione di essere in possesso della verità e che si fregiava di nomi così belli, che poi si poteva osare di essere disumani *con buona coscienza* (ardere Ebrei, eretici e buoni libri e sradicare intere civiltà superiori, come quelle del Perù e del Messico). I mezzi della brama di potenza sono cambiati, ma è sempre lo stesso vulcano che arde, l'impazienza e l'amore smodato vogliono le loro vittime, e ciò che prima si faceva «per amore di Dio», ora lo si fa per amore del denaro, ossia per quello che *al momento* dà il massimo senso di potenza e di buona coscienza.

205<sup>26</sup>

*Del popolo di Israele.* Tra gli spettacoli a cui il prossimo secolo ci invita c'è la decisione della sorte degli Ebrei europei. Che essi abbiano gettato il loro



dado e passato il loro Rubicone, si tocca oggi con ambo le mani. A loro ormai altro non resta che o diventare i padroni dell'Europa o perdere l'Europa, così come una volta, tantissimo tempo fa, persero l'Egitto, quando si era loro posto un simile aut-aut. Ma in Europa essi hanno fatto una scuola di milleottocento anni, quale nessun altro popolo può vantare in essa, e in modo tale che le esperienze di codesto orribile tirocinio hanno profitato appunto non alla comunità, ma tanto più agli individui. In conseguenza di ciò le risorse spirituali e intellettuali degli Ebrei attuali sono straordinarie; gli Ebrei sono quelli che più raramente, tra tutti gli abitanti dell'Europa, ricorrono, nella necessità, al bicchiere o al suicidio, per sfuggire a un grave disagio – cose che sono invece a portata di mano per chi è meno dotato. Ogni Ebreo ha, nella storia dei padri e degli antenati, una miniera di esempi di freddissima ponderazione e perseveranza in situazioni spaventose, di sottilissimo aggiramento e sfruttamento della sventura e del caso; il loro valore sotto il mantello di una miserevole sottomissione, il loro eroismo nello *spernere se sperni* sorpassa le virtù di tutti i santi. Si è voluto renderli spregevoli a forza di trattarli con disprezzo per due millenni e di rifiutare loro l'accesso a tutti gli onori e a ogni cosa onorevole, spingendoli in compenso tanto più in basso nei mestieri più sudici – ed effettivamente, sotto questo trattamento essi non sono divenuti più puliti. Ma spregevoli? Essi stessi non hanno mai cessato di ritenersi chiamati alle cose più alte, e parimenti le virtù di tutti i sofferenti non hanno mai cessato di adornarli. La maniera in cui onorano i loro padri e i loro figli, la ragione dei loro matrimoni e costumi coniugali, li contraddistinguono fra tutti gli Europei. Oltre a ciò essi seppero crearsi un sentimento di potenza e di eterna vendetta proprio dai mestieri che furono loro lasciati (o a cui furono lasciati); si deve dire, a scusante della loro stessa usura, che senza questa occasionale piacevole e utile fustigazione dei loro spregiatori, difficilmente avrebbero resistito a rispettare se stessi per tanto tempo. Il nostro rispetto di noi stessi è infatti legato alla possibilità di ricambiare sia il bene sia il male. Ciò nonostante, essi non si lasciano facilmente trascinare dalla vendetta troppo lontano, perché hanno tutti quell'apertura della mente e dell'anima a cui il frequente cambiamento di luogo, di clima, di costumi di vicini e oppressori educa l'uomo, possiedono l'esperienza di gran lunga maggiore in tutti i rapporti umani, e anche nella passione fanno ancora uso della prudenza di questa esperienza. Sono così sicuri della loro duttilità mentale e della loro smaliziatazza, che non hanno mai bisogno, nemmeno nelle situazioni più aspre, di guadagnarsi il pane col lavoro materiale, come mano d'opera non qualificata, come portatori, come servi della gleba. Dalle loro maniere si nota ancora che non sono mai stati messi loro nell'anima sentimenti cavallereschi e aristocratici e belle armi intorno al corpo: qualcosa di importuno si alterna in

loro a un'ossequiosità spesso affettuosa, quasi sempre imbarazzante. Ma dato che oggi inevitabilmente, di anno in anno, si imparentano sempre più con la migliore nobiltà d'Europa, costituiranno ben presto un buon retaggio di stile della mente e del corpo, sicché tra un centinaio d'anni avranno l'aria già abbastanza fine per non suscitare, come padroni, *vergogna* nei loro sottoposti. Ed è questo che conta! Perciò una decisione del loro caso è per il momento ancora prematura! Essi stessi sanno benissimo che una conquista dell'Europa o una qualsiasi forma di violenza non è per loro pensabile, sì invece che l'Europa possa un giorno, quando che sia, cadere nelle loro mani come un frutto bello maturo, per poco che queste si tendano verso di esso. Intanto hanno bisogno a tal fine di distinguersi in tutti i campi della distinzione europea e di stare tra i primi, finché non saranno pervenuti essi stessi a stabilire che cos'è che distingue. Allora saranno chiamati gli inventori e i vessilliferi degli Europei e non ne offenderanno più il pudore. E dove andrà a finire anche questa moltitudine di grandi impressioni accumulate che la storia ebraica costituisce per ogni famiglia ebrea, questa moltitudine di passioni, virtù, decisioni, rinunzie, lotte, vittorie di ogni specie – dove si riverserà essa, se non infine in grandi uomini e opere spirituali? Allora, quando gli Ebrei potranno mostrare come opera loro tali pietre preziose e vasi dorati, quali i popoli europei di più corta e meno profonda esperienza non sanno e non seppero produrre; quando Israele avrà trasformato la sua eterna vendetta in un'eterna benedizione dell'Europa: allora ci sarà ancora una volta quel settimo giorno in cui il vecchio Dio degli Ebrei potrà *rallegrarsi* di se stesso, della sua creazione e del suo popolo eletto – e noi tutti, tutti quanti, ci rallegheremo con lui!

20627

*La classe impossibile.* Povero, allegro e indipendente! – queste tre cose insieme sono possibili; povero, allegro e schiavo! – anche queste sono possibili – e della schiavitù della fabbrica io non saprei dire agli operai niente di meglio, posto che non sentano in genere come un'*ignominia* l'essere *adoperati*, come accade, a guisa di ingranaggi di una macchina e per così dire come tappabuchi dell'umana inventi-vità! Che orrore, credere che ciò che nella loro miseria è *essenziale*, voglio dire la loro impersonale condizione di servitù, possa essere eliminato con un salario più alto! Che orrore, lasciarsi persuadere che, con un potenziamento di questa impersonalità all'interno del complicato meccanismo di una nuova società, la vergogna della schiavitù possa essere trasformata in virtù! Che orrore, avere un prezzo per il quale non si è più una persona ma si diventa un ingranaggio! Siete voi i cospiratori nell'attuale imbecillità delle nazioni, che vogliono soprattutto produrre il più possibile e arricchirsi il più

possibile? La vostra causa sarebbe di presentar loro il conto di risarcimento: per le grandi somme di valore *interiore* che vengono buttate via per un tale scopo esteriore! *Dove* sta allora il vostro valore interiore, se non sapete più che cosa significhi respirare liberamente? se non avete neanche striminzitamente in vostro potere voi stessi? se fin troppo spesso provate disgusto di voi stessi come di una bevanda guasta? se tendete l'orecchio al giornale e sbirciate il vicino ricco, assatanati dal rapido salire e scendere di potenza, denaro e opinioni? se non avete più fede nella filosofia vestita di stracci, negli spiriti liberi di chi è senza bisogni? se l'idilliaca povertà volontaria, l'essere senza professione e matrimonio, che si attagliano benissimo ai più spirituali tra voi, sono diventati per voi oggetto di riso? se invece vi risuona sempre nelle orecchie il piffero degli acchiapparatti socialisti, che con folli speranze vogliono insufflarvi libidini, che vi ordinano di star *pronti* e non fare altro, pronti dall'oggi al domani, in modo che aspettiate e aspettiate qualcosa dal di fuori e per il resto viviate come avete sempre vissuto – finché questa attesa non divenga fame e sete e febbre e pazzia, e non spunti infine, in tutta la sua magnificenza, il giorno della *bestia triumphans*? Per contro, ognuno dovrebbe invece pensare tra sé e sé: «meglio emigrare, cercare di diventare *padrone* in selvagge e fresche contrade del mondo, e soprattutto padrone di me stesso; continuare a cambiare luogo finché mi ammicca un qualunque segno di schiavitù; non scansare l'avventura e la guerra e tenere in serbo la morte per i casi peggiori; purché finisca questa servitù indecorosa, questo inacidirmi e invelenirmi ed essere spinto alla cospirazione!». Questo sarebbe il giusto modo di pensare. I lavoratori europei dovrebbero dichiararsi *come classe*, da questo momento in poi, una impossibilità umana e non solo, come per lo più accade, qualcosa che sia stato istituito in modo duro e inappropriato; dovrebbero inaugurare, nell'alveare europeo, l'epoca del grande sciamare, quale finora non si è mai visto, e protestare con questo atto di libera circolazione in grande stile contro la macchina, il capitale e la scelta che ora minaccia: di *dover* diventare o schiavi dello Stato o schiavi di un partito sovversivo. Che l'Europa si alleggerisca della quarta parte dei suoi abitanti! Se ne sentirà sollevato il cuore sia dell'una sia degli altri! Solo in paesi lontani, nelle imprese di esaltate spedizioni colonizzatrici, si riconoscerà veramente quanta buona ragione ed equità, quanta sana diffidenza della madre Europa si sia incarnata nei suoi figli – questi figli che non hanno più potuto rimanere presso di essa, la vecchia donna irrancidita, e correvano il rischio di diventare scontenti, irritabili e avidi di godimenti come lei stessa. Fuori d'Europa le virtù dell'Europa saranno in cammino insieme con questi lavoratori; e ciò che in patria cominciava a degenerare in pericoloso malcontento e tendenza criminale, acquisterà al di fuori di essa una bella naturalezza selvaggia e si chiamerà eroismo. Così anche

un'aria più pura ritornerebbe infine nella vecchia Europa, che ora è sovrappopolata e cova in se stessa! Vengano poi pure a mancare le «forze di lavoro»! Forse allora si rifletterà che ci si è abituati a molti bisogni solo da quando è diventato così facile *soddisfarli* – e si tornerà a disimpare alcuni bisogni! Forse anche, allora, si faranno venire qui dei *Cinesi*; e questi porterebbero con sé il modo di pensare e di vivere che si conviene a formiche industriali. Sì, essi potrebbero in complesso aiutare a trasfondere nel sangue dell'Europa inquieta e in via di estenuazione, qualcosa della calma e contemplatività asiatica e – ciò che è certo più necessario – della *stabilità* asiatica.

207<sup>28</sup>

*Atteggiamento dei Tedeschi nei confronti della morale.* Il Tedesco è capace di grandi cose, ma è improbabile che le faccia; perché *dove* può obbedisce, come piace a uno spirito in sé pigro. Se viene a trovarsi nella necessità di reggersi da solo e di scuotersi di dosso la sua pigrizia, non gli è più possibile sommergersi come un numero in una somma (in questa qualità vale di gran lunga meno di un Francese o di un Inglese) – e così scopre le sue forze. Allora diventa pericoloso, cattivo, profondo, temerario, e porta alla luce il tesoro di energia che dormiva in lui e a cui normalmente nessuno credeva (neanche egli stesso). Quando, in un tale caso, un Tedesco obbedisce a se stesso – è la grande eccezione – ciò avviene con la stessa pesantezza, inesorabilità e durata con cui egli obbedisce di solito al suo principe, ai suoi superiori gerarchici, sicché è maturo, come si è detto, per grandi cose, che non stanno in nessunissimo rapporto col «carattere debole» che egli presume di avere. Ma per solito teme di dipendere *solo da se stesso*, di *improvvisare*; perciò la Germania fa tanto uso di impiegati e di inchiostro. La leggerezza gli è estranea, per essa egli è troppo ansioso; ma in situazioni del tutto nuove, che lo traggono fuori dal suo torpore, diviene *quasi* leggero; gode allora la rarità della nuova situazione come un'ebbrezza, e di ebbrezza si intende! Così oggi il Tedesco in politica è quasi leggero: se anche qui ha per sé il pregiudizio della precisione e della serietà e se ne serve nei rapporti con le altre potenze politiche, in segreto è però pieno di baldanza, per il fatto di potere per una volta esaltarsi ed essere capriccioso e smanioso di rinnovamenti, e cambiare persone, partiti e speranze come fossero maschere. I dotti tedeschi, che finora godevano fama di essere i più tedeschi fra i Tedeschi, erano e forse sono ancora così buoni come i soldati tedeschi, per la loro profonda, quasi fanciullesca tendenza a obbedire in tutte le cose esteriori e per la necessità di starsene nella scienza molto da soli e di assumersi molte responsabilità; se sapranno mettere al sicuro dalle baggiate politiche il loro

costume fiero, semplice e paziente e la loro libertà, in tempi in cui il vento soffia da un'altra parte, ci si potrà ancora aspettare da loro grandi cose: così come sono (o erano), essi rappresentano allo stato embrionale qualcosa di *superiore*. Il vantaggio e lo svantaggio dei Tedeschi, e perfino dei loro dotti, è stato finora di essere più vicini di altri popoli alla superstizione e alla voluttà di credere; i loro vizi sono, dopo come prima, il bere e l'inclinazione al suicidio (un segno, questo, di pesantezza dello spirito, che può essere portato rapidamente a buttar via le redini); il loro pericolo si annida in tutto quanto lega le forze dell'intelletto e scatena gli affetti (come per esempio l'uso smodato di musica e di bevande spiritose), giacché l'affettività tedesca è rivolta contro il proprio utile ed è autodistruttiva come quella dell'ubriacone. Lo stesso entusiasmo ha in Germania meno valore che altrove, perché è infecondo. Ogni volta che un Tedesco ha fatto qualcosa di grande, ciò è avvenuto in uno stato di necessità, in una situazione in cui bisognava far prova di valore e stringere i denti, con massima tensione della mente e spesso della magnanimità. Sarebbe senz'altro consigliabile avere rapporti con loro – poiché quasi ogni Tedesco ha qualcosa da *dare*, se si sa portarlo a farglielo *trovare*, *ritrovare* (è di per sé disordinato). Se ora un popolo di questa specie si occupa di morale, quale sarà la morale che potrà soddisfarlo? Sicuramente esso vorrà anzitutto che in essa appaia idealizzata la tendenza del suo cuore all'obbedienza. «L'uomo deve avere qualcosa a cui poter *obbedire incondizionatamente*» – questo è un sentimento tedesco, una tedesca consequenzialità: la si incontra in fondo a tutte le dottrine tedesche della morale. Com'è diversa l'impressione, se ci si pone di fronte a tutta la morale antica! Tutti questi pensatori greci, per quanto molteplice sia l'immagine che ne abbiamo, sembrano rassomigliare, come moralisti, al maestro di ginnastica che dice al giovinetto: «Vieni! Seguimi! Affidati alla mia disciplina! Così raggiungerai forse una tale eccellenza da riportare un premio davanti a tutti gli Elleni». La distinzione personale – è questa la virtù antica. Subordinarsi, seguire, pubblicamente o in segreto – è questa la virtù tedesca. Molto tempo prima di Kant e del suo imperativo categorico, Lutero aveva detto, per lo stesso sentimento: dev'esserci un essere in cui l'uomo possa confidare incondizionatamente – era la sua *prova dell'esistenza di Dio*, egli voleva, in un modo più rozzo e popolare di Kant, che si ubbidisse incondizionatamente non a un concetto, bensì a una persona, e alla fine anche Kant ha intrapreso il suo giro vizioso intorno alla morale solo per arrivare all'*obbedienza verso la persona*. Questo è appunto il culto del Tedesco, e proprio quanto meno gli è rimasto del culto nella religione. Greci e Romani sentivano diversamente e avrebbero ironizzato su un tale «*deve esserci un essere*»: faceva parte della loro meridionale libertà di sentimento guardarsi dall'*«affidarsi*

incondizionatamente», e riservarsi, nella più riposta piega del cuore, una piccola scepse verso tutto e tutti, che si trattasse di Dio, dell'uomo o del concetto. Così anche l'antico filosofo! *Nil admirari* – in questa massima egli vede tutta la filosofia. E un Tedesco, cioè Schopenhauer, si spinge nel contrario fino a dire: *admirari id est philosophari*. Ma cosa succede se il Tedesco viene a trovarsi, come accade, nella situazione in cui è capace di *grandi cose*? quando viene l'ora *dell'eccezione*, l'ora della disobbedienza? Non credo che Schopenhauer dica con ragione che l'unico pregio dei Tedeschi è che tra loro ci siano, rispetto agli altri popoli, più atei che altrove – ma questo io so: se il Tedesco viene a trovarsi nella situazione in cui è capace di grandi cose, allora *si eleva sempre al di sopra della morale*! E perché non dovrebbe farlo? Adesso però deve fare qualcosa di nuovo, cioè comandare – a sé o agli altri! Ma il comandare non gli è stato insegnato dalla sua morale tedesca! Il comandare è stato in essa dimenticato!

1. Cfr. FP 1[86] inverno 1879-1880.

2. Cfr. FP 4[6] estate 1880.

3. Seconda bordata contro le manifestazioni della sofferenza, le lacrime, i lamenti ecc., dopo quella dell'aforisma 135. Allora erano i selvaggi a disprezzarle, ora sono gli antichi. Non si può tuttavia non notare che, tra le numerosissime lettere di Nietzsche, sono poche quelle che non contengono lamenti e moltissime quelle che ne contengono in abbondanza.

4. Cfr. FP 2[64] primavera 1880, 4[302] estate 1880.

5. Cfr. FP 7[150], 7[214] fine 1880.

6. Cfr. FP 10[B31], 10[B33] inizio 1881.

7. Cfr. B.G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburg 1845, vol. I, PP. 334-339. Su Carnot cfr. anche *Die Briefe B.G. Niebuhrs*, Berlin 1926, vol. I, pp. 313 e 518.

8. Cfr. FP<sub>7</sub> [1] fine 1880.

9. Cfr. FP 7[32] fine 1880, inverno 1880-1881.

10. Cfr. FP 6[163] autunno 1880.

11. Cfr. FP 7 [108] fine 1880.

12. Cfr. Orazio, *Satire*, I, 5, v. ioo.

13. Cfr. FP<sub>4</sub> [243] estate 1880.

14. Cfr. FP 4[197], 4[237] estate 1880.

15. Cfr. FP 4[247], 4[248], 4[249] estate 1880

16. Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 143-173.

17. Cfr. FP 9[7] inverno 1880-1881.

18. Cfr. FP 5[37] estate 1880.

19. Cfr. FP 6[337] autunno 1880.

20. Cfr. FP 4[40], 4[86] estate 1880, 10[D88] inizio 1881.

21. Cfr. FP<sub>4</sub>[301], 4[302] estate 1880.

22. Cfr. *Odissea*, XX, v. 18.

23. Cfr. Plutarco, *Vita di Temistocle*, 11.

24. Cfr. Johann Ludwig Uhland, poeta tedesco della scuola sveva, autore degli *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder*, da cui Nietzsche cita.

- 25. Cfr. FP 4[79] estate 1880.
- 26. Cfr. FP 5[21] estate 1880.
- 27. Cfr. FP 7[97] fine 1880.
- 28. Cfr. FP 4[68] estate 1880, 7[216] fine 1880, 8[245] inverno 1880-1881, 10[D74] inizio 1881.

## LIBRO QUARTO

208

*Problema di coscienza.* «E insomma che cosa volete veramente di nuovo?»  
– Non vogliamo più fare delle cause dei peccatori e delle conseguenze dei carnefici.

209<sup>1</sup>

*L'utilità delle teorie più severe.* Si chiude un occhio su molte debolezze morali di un uomo, usando un setaccio a maglie larghe, purché egli professi sempre la teoria della morale più severa! Per contro si è sempre messa sotto il microscopio la vita di quei moralisti che sono liberi spiriti, pensando segretamente che un passo falso nella vita sia l'argomento più sicuro contro una conoscenza sgradita.

210

*L'«in sé».* Una volta si domandava: che cos'è il ridicolo? come se fuori di noi ci fossero cose a cui il ridicolo inerisse come una loro qualità, e non si finiva di tirar fuori trovate (un teologo<sup>2</sup> riteneva addirittura che fosse «l'ingenuità del peccato»). Adesso si domanda: che cos'è il riso? Come nasce il riso? Ci si è pensato su e si è infine stabilito che non c'è niente di buono, niente di bello, niente di sublime, niente di male in sé, sì invece stati d'animo in cui ricopriamo con tali parole le cose dentro e fuori di noi. Ci siamo *ripresi* i predicati delle cose, o almeno ci siamo ricordati che li abbiamo *prestati* ad esse – vediamo di non perdere, per aver capito ciò, la capacità di *prestare*, e di non diventare insieme *più ricchi e più avari*.

211<sup>3</sup>



*Ai sognatori dell' immortalità.* A questa bella coscienza di voi stessi augurate dunque *eterna durata*? Non è ciò spudorato? Ma allora voi non pensate a tutte le altre cose che poi dovrebbero *sopportarvi* per tutta l'eternità, come vi hanno finora sopportato con una pazienza più che cristiana? O credete di poter ispirare loro un eterno compiacimento per voi? Un unico uomo immortale sulla terra sarebbe infatti già abbastanza per scatenare in ogni altra cosa che ancora esistesse, col *disgusto da lui causato*, una generale frenesia di morte e di impiccagione! E voi, abitanti della terra, volete, coi vostri concettini di un paio di migliaia di minutini del Tempo, essere eternamente di peso all'eterna esistenza universale? C'è mai qualcosa di più importuno? In conclusione: usiamo clemenza verso un essere di settant'anni! – esso non ha potuto esercitare la sua fantasia nel dipingere la *propria* «eterna noia» – gliel'è mancato il tempo!

212

*In che cosa ci si conosce.* Appena un animale ne vede un altro, si misura mentalmente con esso, e la stessa cosa fanno gli uomini delle età selvagge. Ne risulta che ognuno conosce se stesso quasi soltanto in relazione alle sue forze di difesa e offesa.

213

*Gli uomini dalla vita mancata.* Gli uni sono fatti di *materia* tale da consentire alla società di *farne* questo o quello; in tutti i casi si troveranno bene e non avranno da lamentarsi per una vita mancata. Altri sono fatti di una materia troppo speciale – non è necessario per ciò che sia particolarmente nobile, basta che sia appunto alquanto rara – per non dover trovarsi male, eccettuato l'unico caso in cui possano vivere in conformità del loro unico scopo; in tutti gli altri casi è la società ad averne il danno. Giacché tutto ciò che all'individuo appare una vita mancata, fallita, tutto il suo fardello di scontentezza, paralisi, malattia, irritabilità e avidità, egli lo riversa sulla società – e così si forma intorno ad essa un'aria cattiva, intanfità e, nel migliore dei casi, una nuvola temporalesca.

214

*Macché indulgenza!* Voi soffrite, e pretendete che siamo indulgenti con voi se nel soffrire fate torto alle cose e agli uomini! Ma che importanza ha la nostra indulgenza! Dovreste voi invece essere *più prudenti* per amore di voi stessi! È

un bel modo, questo, di rifarsi della propria sofferenza *danneggiando* per di più *il proprio giudizio!* Su voi stessi ricade la vostra vendetta, se vilipendete qualcosa; perturbate in tal modo il vostro occhio, non quello degli altri; vi avvezzate a un modo di vedere falso e storto!

215

*Morale delle vittime sacrificali.* «Sacrificarsi con entusiasmo», «immolarsi» – sono queste le parole d'ordine della vostra morale, e credo senz'altro che voi, come dite, «in ciò siate sinceri»; solo, io vi conosco meglio di quanto voi non conosciate voi stessi, se la vostra «sincerità» è capace di andare a braccetto con una tale morale. Dalla sua altezza voi guardate in basso a quell'altra morale sobria, che esige dominio di sé, rigore e obbedienza; voi ben la chiamate addirittura egoistica, e certamente! – *siete* sinceri con voi stessi, se essa vi dispiace – essa *non può che* dispiacervi! Sacrificandovi e facendo di voi vittime sacrificali, godete infatti il sentimento inebriante di essere ormai una cosa sola con l'essere potente, sia Dio o sia uomo, al quale vi consacrate; gozzovigliate col sentimento della sua potenza, che è appunto ancora una volta testimoniata da un sacrificio. In verità *sembra* soltanto che vi sacrificiate; invece vi trasformate idealmente in dèi e godete di voi stessi in quanto tali. Considerandola sulla base di questo godimento – quanto vi pare debole e povera quella morale «egoistica» dell'obbedienza, del dovere e della razionalità; essa vi dispiace perché qui c'è veramente da sacrificarsi e immolarsi, *senza* che chi si sacrifica si immagini di essersi trasformato in un dio, come vi immaginate voi. Insomma, *voi* volete l'ebbrezza e la dismisura, e quella morale alza il dito *contro* ebbrezza e dismisura – credo bene che essa non vi aggradi!

216

*I cattivi e la musica.* Sarebbe mai la piena beatitudine dell'amore, che risiede nella *fiducia incondizionata*, toccata ad altre persone che a quelle profondamente diffidenti, cattive e biliose? Queste cioè godono in essa l'enorme *eccezione*, mai creduta e credibile, della loro anima! Un bel giorno sopravviene in loro quello sconfinato sentimento di sogno, contro il quale si staglia tutto il resto della loro vita visibile e segreta: come un delizioso enigma e miracolo, pieno di dorato splendore e superiore a tutte le parole e immagini. La fiducia incondizionata fa ammutolire; anzi in questo beato ammutolire sono perfino una sofferenza e una pesantezza, per cui anche tali anime oppresse dalla felicità sogliono essere più grate alla musica che tutte le altre e migliori.

Attraverso la musica, in effetti, esse vedono e odono, come attraverso un fumo colorato, il loro amore farsi per così dire *più lontano*, più commovente e meno grave; la musica è per loro l'unico mezzo per *assistere allo spettacolo* del loro stato straordinario e per partecipare alla visione di esso solo con una specie di estraneamento e alleggerimento. Ogni amante pensa ascoltando la musica: «essa parla di me, essa parla al mio posto, *essa sa tutto*!».

217

*L'artista.* Dall'artista i Tedeschi vogliono essere trasportati in una specie di passione sognante; gli Italiani vogliono per suo tramite riposarsi dalle loro passioni reali; i Francesi vogliono da lui l'occasione di dimostrare il loro giudizio, e averne spunti per parlare. Dunque siamo equi!

218

*Disporre da artista delle proprie debolezze.* Se per forza dobbiamo avere debolezze e non possiamo, anche, non riconoscerle infine come leggi al di sopra di noi, auguro ad ognuno almeno tanta forza artistica da potere, con le sue debolezze, dare risalto alle sue virtù e da renderci, con le sue debolezze, desiderosi delle sue virtù: questo è quello che i grandi musicisti hanno saputo fare in misura tanto eccellente. Quante volte c'è nella musica di Beethoven un tono grossolano prepotente, impaziente, in Mozart una giovialità da bravi compagni che mente e cuore devono prendere un po' in buona, in Richard Wagner un'inquietudine che scarta e insiste, per la quale anche il più paziente è *sul punto di perdere* il suo buonumore; ma ecco che poi il compositore recupera la sua forza, e così pure quelli. Essi tutti ci hanno dato, con le loro debolezze, una gran fame delle loro virtù e una lingua dieci volte più sensibile a ogni goccia di spirito sonante, bellezza sonante, bontà sonante.

219

*L'inganno nell'umiliazione.* Con la tua irragionevolezza hai arrecato al tuo prossimo un profondo dolore e hai irrimediabilmente distrutto una felicità – e ora riesci, vincendo la tua vanità, ad andare da lui, ti umilii davanti a lui, abbandoni al disprezzo, davanti a lui, la tua irragionevolezza e credi che, dopo questa scena dura e per te estremamente gravosa, tutto, in fondo, sia stato rimesso a posto – che quello che tu hai volontariamente perduto in onore compensi quello che l'altro ha involontariamente perduto in felicità; con questo sentimento te ne vai sollevato e reintegrato nella tua virtù. Ma l'altro è

rimasto col suo dolore come prima, per lui non c'è niente di consolante nel fatto che tu sia irragionevole e lo abbia detto, anzi si ricorda della penosa vista che gli hai offerta, quando ti sei disprezzato davanti a lui, come di una nuova ferita sofferta a causa tua – ma non pensa alla vendetta e non capisce in che modo fra te e lui qualcosa possa essere *compensato*. In fondo tu hai recitato quella scena davanti a te stesso e per te stesso: vi avevi invitato un testimone, ma di nuovo per amor tuo e non per amor suo – non ingannarti!

220

*La dignità e i paurosi.* Le cerimonie, i costumi ufficiali e di rappresentanza, le facce serie, l'atteggiamento solenne, l'incedere lento, il parlare tortuoso e tutto quello che in genere si chiama dignità, sono un modo di dissimularsi di coloro che in fondo sono dei paurosi – essi vogliono in tal modo ispirare paura (per sé o per ciò che rappresentano). Gli impavidi, cioè originariamente coloro che sempre e sicuramente ispirano paura, non hanno bisogno di dignità e cerimonie; mettono in credito e ancor più in discredito la sincerità, la franchezza nelle loro parole e nei loro atteggiamenti, come segni della loro consapevole terribilità.

221

*Moralità del sacrificio.* La moralità che si misura in base allo spirito di sacrificio è quella dello stadio semiselvaggio. La ragione riporta nell'interiorità dell'anima solo una vittoria difficile e cruenta, vi sono da soggiogare possenti istinti contrari; senza una specie di crudeltà, come nei sacrifici richiesti da dèi cannibaleschi, non si riesce a farcela.

222

*Dove il fanatismo è auspicabile.* Si possono infiammare le nature flemmatiche solo fanatizzandole.

223

*L'occhio temuto.* Niente gli artisti, i poeti e gli scrittori temono più di quell'occhio che scorge il loro *piccolo inganno*, che percepisce per di più quanto spesso essi si siano trovati al limite di quella strada da cui si poteva deviare o verso l'innocente piacere di se stessi o verso la ricerca dell'effetto; che chiede loro conto, se vollero vendere poco per molto, se cercarono di elevare e adornare senza essere essi stessi elevati; che vede attraverso ogni trucco della

loro arte il pensiero così come per la prima volta si presentò a loro, forse come un'incantevole figura di luce, ma forse anche come un furto perpetrato a danno di tutti, come un pensiero ordinario, che essi dovettero allungare, accorciare, colorire, confezionare, speziare per farne qualcosa, invece di essere il pensiero a far qualcosa di loro – oh, quest'occhio che nella vostra opera scorge tutta la vostra inquietudine, il vostro spiare e agognare, il vostro imitare e rilanciare (questo è solo un imitare invidioso), che conosce il vostro arrossire di vergogna altrettanto che la vostra arte di nascondere questo rossore e di interpretarlo altrimenti davanti a voi stessi!

224

*L'«edificante» nelle disgrazie del prossimo.* Gli è capitata una disgrazia, e ora vengono i «pietosi» e gli dipingono la sua disgrazia alla fine se ne vanno soddisfatti e edificati; si sono pasciuti dell'orrore del disgraziato come dell'orrore proprio e hanno passato un buon pomeriggio.

225

*Un mezzo per essere subito disprezzati.* Una persona che parla molto e velocemente scende straordinariamente nella nostra stima, dopo il più breve contatto e anche se parla in modo intelligente – non solo nella misura in cui riesce molesta, bensì molto più in basso. Giacché noi indoviniamo a quante persone essa è già riuscita molesta, e aggiungiamo al disagio che suscita la disistima che presupponiamo esista nei suoi confronti.

226<sup>4</sup>

*Dei rapporti con le celebrità.* – A: Ma perché scansi questo grand'uomo? – B: Non vorrei mi accadesse di misconoscerlo! I nostri difetti non sono tra loro compatibili: io sono miope e diffidente, e lui ama portare i suoi diamanti falsi altrettanto che quelli veri.

227

*Portatori di catene.* Attenzione a tutti gli spiriti che giacciono in catene! Per esempio alle donne intelligenti che sono state confinate dal loro destino in un ambiente piccolo e ottuso e che invecchiano in esso. È vero che, in apparenza, giacciono lì al sole pigre e mezzo accecate; ma a ogni passo estraneo, a ogni imprevisto, balzano su per mordere: si vendicano di tutto ciò che è sfuggito al loro canile.

*Vendetta nella lode.* Qui c'è una pagina scritta piena di lodi, e voi la chiamate piatta; ma se indovinerete che in queste lodi si cela la vendetta, la troverete quasi troppo sottile e vi divertirete un mondo per la ricchezza di piccoli tiri e immagini ardite. Non l'uomo, bensì la sua vendetta è così sottile, ricca e inventiva; egli stesso quasi non se ne accorge.

*Orgoglio.* Ah, voi tutti non conoscete il sentimento che il torturato prova dopo la tortura, quando viene riportato in cella e il suo segreto con lui! – egli continua a tenerlo stretto coi denti. Che ne sapete, voi, del giubilo dell'orgoglio umano!

«*Utilitario*». Oggi nelle cose morali i sentimenti si incrociano in tutti i sensi in modo tale, che per quest'uno una morale si dimostra in base alla sua utilità e per quell'altro proprio in base all'utilità è confutata.

*Della virtù tedesca.* Come dev'essere stato degenerato nel suo gusto, come schiavo delle dignità, delle classi, dei costumi, della pompa e del fasto un popolo, quando giudicava ciò che è *semplice* come ciò che è *cattivo*<sup>5</sup>, l'uomo semplice come l'uomo cattivo! Alla superbia morale dei Tedeschi bisogna sempre opporre questa parolina «cattivo» e nient'altro!

*Da una disputa.* – A: Amico, Lei è divenuto rauco a forza di parlare! – B: Allora sono confutato. Non ne parliamo più.

*I «coscienziosi».* Avete fatto attenzione a quali uomini soprattutto danno valore alla più severa coscienziosità? Coloro che sono consapevoli di molti sentimenti miserabili, che pensano con ansia di sé e a sé e hanno paura degli altri, che vogliono nascondere il più possibile la loro interiorità – essi cercano di *fare impressione a se stessi* con la severità della coscienziosità e la durezza

del dovere, per mezzo dell'impressione severa e dura che altri avranno in tal modo di loro (specie i sottoposti).

234

*Timore della fama.* – A: Che uno scansi la sua fama, che uno offenda deliberatamente il suo panegirista, che uno recalcitri a sentire giudizi su di sé, per riluttanza alla lode – *questo si trova, questo esiste* – che lo crediate o no! – B: *Questo si trova, questo esiste!* Ma un po' di pazienza, Padron Superbia! –

235

*Rifiutare un ringraziamento.* Si può ben rifiutare una preghiera, ma giammai si può rifiutare un ringraziamento (0, ciò che è lo stesso, accettarlo in modo freddo e convenzionale). Ciò offende profondamente – e perché?

236

*Pena.* Una cosa strana, la nostra pena! Essa non purifica il delinquente, non è un'espiazione; al contrario, sporca più del delitto stesso.

237

*Un'emergenza di partito.* Quasi in ogni parato c'è un'afflizione ridicola ma non priva di pericolo: ne soffrono tutti coloro che per anni sono stati i fedeli e onorevoli propugnatori delle opinioni del partito e che improvvisamente, un bel giorno, si accorgono che uno molto più potente ha preso in mano la tromba. Come possono essi sopportare di essere fatti ammutolire? E così alzano la voce e talvolta con toni nuovi.

238<sup>6</sup>

*L'aspirazione alla grazia.* Quando una natura forte non ha la tendenza alla crudeltà e non è sempre occupata con se stessa, aspira involontariamente alla *grazia* – è questo il suo contrassegno. I caratteri deboli per contro amano i giudizi aspri – si accompagnano agli eroi del disprezzo degli uomini, ai denigratori religiosi o filosofici dell'esistenza o si ritirano dietro costumi severi e penose «vocazioni di vita»: così cercano di crearsi un carattere e una specie di forza. E ciò fanno del pari involontariamente.

239

*Cenno per i moralisti.* I nostri musicisti hanno fatto una grande scoperta: la *bruttezza interessante* è possibile anche nella loro arte! E così si buttano, come ebbri, in questo oceano del brutto nuovamente aperto, e mai ancora era stato tanto facile fare musica. Solo adesso si è conquistato lo sfondo generale a tinte scure, su cui una sia pur piccola striscia lucente di bella musica acquista lo splendore dell'oro e dello smeraldo; solo adesso si osa trasportare l'ascoltatore nella tempesta, nella rivolta, lasciarlo senza fiato, per dargli poi, immergendolo per un momento nella pace, un sentimento di beatitudine, che conferisce altresì all'apprezzamento della musica. Si è scoperto il contrasto: soltanto adesso sono possibili gli effetti più forti – e *a buon mercato*: nessuno chiede più buona musica. Ma dovete affrettarvi! Per ogni arte non resta che una piccola spanna di tempo, una volta che sia giunta a questa scoperta. Oh, se i nostri pensatori avessero orecchie per ascoltare nell'intimo, attraverso la loro musica, le anime dei nostri musicisti! Quanto bisogna aspettare, prima di ritrovare una tale occasione di cogliere l'uomo interiore nella flagranza della cattiva azione e nell'innocenza di questa azione? Giacché i nostri musicisti non hanno il minimo sentore del fatto che mettono in musica la loro stessa storia, la storia dell'imbruttimento dell'anima. Una volta il buon musicista doveva quasi, per amore della sua arte, diventare un uomo buono. Adesso, invece!

*Della moralità del palcoscenico.* Chi ritiene che il teatro di Shakespeare svolga un'azione morale e che la vista di Macbeth distolga irresistibilmente dalla malvagità dell'ambizione, si sbaglia; e si sbaglia ancora una volta se crede che Shakespeare stesso abbia sentito come sente lui. Chi è veramente posseduto da un'ambizione forsennata, vede questa sua immagine con *piacere*; e se l'eroe perisce a causa della sua passione, proprio questa è la droga più eccitante dell'infuocata bevanda di questo piacere. Ha forse il poeta sentito diversamente? Con che regalità, e senza ombra di ribalderia, il suo ambizioso imbocca, dal momento del grande delitto, la sua strada! Solo da allora in poi esercita la sua attrazione «demoniaca» e istiga all'imitazione le nature simili; demoniaca qui significa: a dispetto e *contro* il vantaggio e la vita e a favore di un pensiero e istinto. Credete forse che Tristano e Isotta diano un insegnamento *contro* l'adulterio per il fatto di perire entrambi a causa di esso? Ciò significherebbe vedere i poeti alla rovescia: i poeti i quali, come in particolare Shakespeare, sono innamorati delle passioni in sé e non, minimamente, degli stati d'animo *di accettazione della morte* da esse suscitati – quelli in cui il cuore non sta attaccato alla vita più saldamente di una goccia sul vetro. Non la colpa e il suo esito infelice stanno loro a cuore, a Shakespeare



non più che a Sofocle (*nell'Aiace*, nel *Filottete*, nell'*Edipo*). Per quanto fosse facile, nei suddetti casi, fare della colpa la leva del dramma, proprio ciò è decisamente evitato. Altrettanto poco il poeta tragico vuole con le sue immagini della vita prevenire *contro* la vita! Anzi egli esclama: «è il fascino di tutti i fascino, questa esistenza eccitante, mutevole, pericolosa, fosca e spesso riararsi di sole! Vivere è *un'avventura* – che voi prendiate in essa questo o quel partito, essa manterrà sempre questo suo carattere!». Così egli parla da un'epoca inquieta e piena di forza, che è per metà inebriata e stordita dalla sua sovrabbondanza di sangue e di energia – da un'epoca che è più cattiva della nostra, ragion per cui abbiamo bisogno di *aggiustarci* e *giustificarci* lo scopo di un dramma shakespeariano, cioè di non capirlo.

241

*Paura e intelligenza.* Se è vero quello che oggi si afferma nel modo più categorico: che la causa del pigmento della pelle nera *non* è da ricercare nella luce; essa potrebbe essere forse l'ultimo effetto dei frequenti accessi d'ira, accumulatisi nei millenni (e degli afflussi di sangue sotto la pelle)? Mentre in altre stirpi *più intelligenti* l'altrettanto frequente spaventarsi e impallidire avrebbe prodotto infine come risultato il colore bianco della pelle? Il grado di paurosità è difatti il metro per misurare l'intelligenza, e l'abbandonarsi spesso alla cieca furia il segno che l'animalità è ancora molto vicina e vorrebbe riprendere il sopravvento. Il grigio-scuro sarebbe bene, dunque, il colore originario dell'uomo – qualcosa che ha della scimmia e dell'orso, com'è giusto.

2427

*Indipendenza.* L'indipendenza (chiamata nella sua dose più debole «libertà di pensiero») è la forma della rinuncia che l'avidio di dominio accetta infine – egli, che ha cercato a lungo qualcosa da poter dominare, e non ha trovato niente se non se stesso.

243

*Le due direzioni.* Se cerchiamo di osservare lo specchio in sé, non scopriamo alla fine niente se non le cose che vi appaiono. Se vogliamo afferrare le cose, ritorniamo in definitiva a nient'altro che allo specchio. Questa è la storia più universale della conoscenza.

244

*Piacere del reale.* La nostra inclinazione attuale a prendere piacere al reale – l’abbiamo quasi tutti – si può capire solo in base al fatto che per tanto tempo abbiamo preso piacere, fino alla nausea, all’irreale. Così come si presenta oggi, senza scelta e finezza, questa inclinazione non è in sé senza pericolo; il suo pericolo minore è la mancanza di gusto.

245

*Sottigliezza del sentimento di potenza.* Napoleone si arrabbiava per il fatto di parlare male, e in ciò non si ingannava; ma la sua sete di dominio, che non disdegnava nessuna occasione ed era più sottile della sua mente sottile, lo faceva parlare ancora peggio di *quel che sapeva fare*. Così si vendicava della sua stessa rabbia (era geloso di tutti gli affetti, perché avevano *potenzi*) e godeva del suo *arbitrio* di autocrate. Poi, per quanto riguarda le orecchie e il giudizio degli ascoltatori, godeva di questo arbitrio ancora una volta: come se parlare così a loro fosse ancor sempre abbastanza bene. Sì, esultava in segreto all’idea di stordire il giudizio e di sviare il gusto con il fulmine e il tuono della suprema autorità – che sta nell’alleanza di potenza e genialità: mentre l’uno e l’altro si attenevano in lui, con freddezza e fierezza, alla verità che egli parlava *male*. Napoleone, come tipo perfettamente concepito e sviluppato di un solo istinto, fa parte dell’umanità antica, i cui contrassegni – la costruzione semplice e il modo inventivo di plasmare e sviluppare un motivo o pochi motivi – si possono riconoscere abbastanza facilmente.

246

*Aristotele e il matrimonio.* Nei figli dei grandi geni erompe la pazzia, nei figli dei grandi virtuosi l’ebetismo – osserva Aristotele<sup>8</sup>. Voleva con ciò invitare gli uomini d’eccezione al matrimonio?

247

*Origine del cattivo temperamento.* Le ingiustizie e gli sbalzi nell’animo di molti uomini, il loro disordine e la loro mancanza di misura, sono le conseguenze ultime di innumerevoli inesattezze logiche, di infondatezze e conclusioni precipitose, di cui si sono resi colpevoli i loro antenati. Gli uomini di buon temperamento provengono invece da generazioni riflessive e profonde, che avevano la ragione in grande onore – se per fini lodevoli o malvagi, è cosa che non viene molto in considerazione.

*Simulazione come dovere.* La bontà si è sviluppata soprattutto grazie alla lunga simulazione che cercava di sembrare bontà; dovunque c'era grande potenza, si scorgeva la necessità proprio di questa specie di simulazione – essa ispira sicurezza e fiducia e centuplica la somma effettiva della potenza fisica. La menzogna è, se non la madre, la nutrice della bontà. Parimenti la sincerità si è sviluppata soprattutto per l'esigenza di un'apparenza di sincerità e probità: nelle aristocrazie ereditarie. Dal diuturno esercizio della simulazione nasce da ultimo la *natura*: alla fine la simulazione si elimina da sé, e organi e istinti sono i frutti quasi inaspettati del giardino dell'ipocrisia.

*Chi mai è solo!* Il pauroso non sa che cosa sia l'essere soli: dietro la sua sedia sta sempre un nemico. Oh, se qualcuno potesse raccontarci la storia di quel sottile sentimento che si chiama solitudine!

*Notte e musica.* L'orecchio, organo della paura, solo nella notte e nella semioscurità di buie selve e caverne si è potuto sviluppare così riccamente come si è sviluppato, secondo il modo di vivere dell'età della paura, ossia dell'età umana più lunga che vi sia stata. Di giorno l'orecchio è meno necessario. Di qui il carattere della musica, come arte della notte e della semioscurità.

*Stoico.* C'è una serenità dello stoico quando si sente oppresso dal cerimoniale che egli stesso ha prescritto alla sua condotta: in esso egli gode di sé come dominatore.

*Si rifletta!* Colui che è punito non è più colui che ha commesso il fatto. Egli è sempre un capro espiatorio.

*Evidenza.* Male, male! Ciò che si deve dimostrare nel modo migliore e più

ostinato è l'evidenza. Troppi, infatti, non hanno gli occhi per vederla. Ma è tanto noioso!

254

*Gli anticipatori.* Il carattere distintivo ma anche pericoloso delle nature poetiche è la loro fantasia *esaustiva*: quella che anticipa quanto diviene e potrebbe divenire, quella che ne gode e ne soffre in anticipo e che, nel momento finale dell'accadere e dell'azione, è già *stanca*. Lord Byron, che sapeva tutto questo fin troppo bene, scrisse nel suo diario<sup>10</sup>: «Se avrò un figlio, dovrà fare qualcosa di affatto prosaico – il giurista o il pirata».

255

*Colloquio sulla musica.* – A: Che ne dice di questa musica? – B: Mi ha sopraffatto, non ho proprio niente da dire. Ascolti! Ecco che ricomincia! – A: Tanto meglio! Vediamo di sopraffare *noi* lei questa volta. Posso dire qualche parola su questa musica? E indicar Le anche un dramma che Lei forse, a udirla per la prima volta, non vorrebbe vedere? – B: Ebbene, io ho due orecchie e qualcosa di più, se è necessario. Si metta qui accanto a me! – A: Questo non è ancora quello che lui ci vuol dire, finora egli soltanto promette che ci dirà qualcosa, qualcosa di inaudito, come fa capire con questi gesti. Perché di gesti si tratta. Come accenna, come si aderge, come protende le braccia! E adesso gli sembra che sia venuto il momento della massima tensione: ancora due fanfare ed egli attacca il suo tema, sfarzoso e agghindato, come tintinnante di pietre preziose. È una bella donna? O un bel cavallo? Basta, egli si guarda intorno estasiato, giacché deve raccogliere sguardi di estasi – soltanto adesso il suo tema gli piace interamente, soltanto adesso egli diventa inventivo, osa tratti nuovi e arditi. E come lo dipana, il suo tema! Oh, faccia attenzione – egli sa non solamente agghindarlo, ma altresì *imbellettarlo*! Sì, egli sa quale sia il colore della salute, ed è bravissimo a farlo apparire – è, nella sua conoscenza di sé, più sottile di quanto io credessi. E adesso è convinto di aver convinto i suoi ascoltatori, dà le sue trovate come se fossero le cose più importanti sotto il sole, fa degli avvertimenti spudorati sul suo tema, come se esso fosse troppo buono per questo mondo. Ah, quanto è diffidente! Purché non ce ne stanchiamo! Così seppellisce le sue melodie sotto le dolcezze – ora si appella perfino ai nostri sensi più grossolani per eccitarci e riportarci in suo potere! Sente come evoca i ritmi elementari della tempesta e del tuono? E ora che vede che questi ci afferrano, ci soffocano e quasi ci schiacciano, osa mescolare di nuovo il suo tema nel gioco degli elementi e cercare di *persuaderci*, mezzo

storditi e scossi come siamo, che il nostro stordimento e scuotimento sia un effetto del suo temamiracolo. E da adesso in poi gli credono: non appena esso risuona, nasce in loro il ricordo di quell'effetto elementare sconvolgente – questo ricordo ridonda a vantaggio del tema – esso è ora diventato «demoniaco»! Che conoscitore dell'anima che è! Ci domina con le arti di un tribuno. Ma la musica ammutolisce! – B: Ed è bene che sia così! Perché non ce la faccio più a stare ad ascoltare *Leti* Preferisco dieci volte *lasciarmi ingannare* che sapere una volta la verità a modo Suo! – È questo che volevo sentire da Lei. Adesso i migliori sono come è Lei: siete contenti di farvi ingannare! Arrivate con orecchie grossolane e lascive, senza portare con voi all'ascolto la coscienza dell'arte, avete buttato via per strada la vostra più delicata onestà! E così rovinate l'arte e gli artisti! Sempre, quando applaudite ed esultate, avete nelle vostre mani la coscienza degli artisti – e guai se si accorgono che non sapete distinguere tra musica innocente e colpevole! Non intendo veramente tra «buona» e «cattiva» musica, – dell'una e dell'altra ce n'è in tutte e due le specie! Ma chiamo *musica innocente* una musica che in tutto e per tutto pensa solo a sé, crede solo in sé e al di là di sé ha dimenticato il mondo – il risuonare spontaneo della più profonda solitudine, che parla di sé con sé e non sa più che ci sono fuori ascoltatori e origliatori ed effetti e fraintendimenti e insuccessi. Da ultimo: la musica che abbiamo appena sentita è esattamente di questo tipo nobile e raro, e tutto quello che ho detto di essa era menzogna – mi perdoni la mia cattiveria, se ne ha voglia! – B: Oh, anche Lei ama dunque *questa* musica? Allora Le sono rimessi molti peccati!

9. July. 99

[illegible]

Über die zukünftige Zukunft der jungen  
nach der Natur der Lektüre und der Gesetze. Ich  
und nachher, jetzt zu Grunde. Die letzte Zeit  
einfach. In der letzten Zeit, nach der  
genau. Die Natur der Lektüre aller Art. Die  
gute Natur, die für mich und andere Menschen  
dabei ist, die für mich selbst ist. Die Natur

Denn Längst mußte samst zu thun  
so entstand ein Angriff 4200 Fuß nördl. dem  
Damm n. mündete der Bach bei dem alten Lein-  
quettner fertig abgegraben. Der Sonntags besorgte  
Bischof. Dem Teils fließt Alles dem gütlichen  
ab ja, das ist die Luft.

Gezigt der Verre

J.

Lettera di Nietzsche alla sorella Elisabeth  
 inviata da Basilea il 3 febbraio 1879. Vedi *Introduzione*, p. 39

(Weimar, Nietzsche-Briefwechsel, Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen, KGB 2.5, 384 Nr. 801).

*Felicità dei cattivi.* Questi uomini silenziosi, cupi e cattivi, hanno qualcosa che non potete contestare loro, un raro e strano godimento del dolce far niente, una pace della sera e del tramonto, quale conosce soltanto un cuore che è fin troppo spesso divorato, lacerato e avvelenato da violenti moti dell'animo.

*Parole presenti in noi.* Noi esprimiamo i nostri pensieri sempre con le parole che abbiamo sotto mano. O per esprimere tutto il mio sospetto; in ogni momento noi abbiamo appunto solo il pensiero per il quale abbiamo sotto mano le parole che possono a un dipresso esprimerlo.

*Accarezzare il cane.* Basta lisciare una volta il pelo a questo cane: e subito mugola e sprizza scintille, come ogni altro adulatore – e a modo suo ha spirito. Perché non dovremmo sopportarlo così?

*Il lodatore di una volta.* «Su di me è ammutolito, anche se adesso sa la verità e potrebbe dirla. Ma essa suonerebbe come una vendetta – ed egli tiene la verità in sì alta stima, questo stimabile!».

*Amuleto dei dipendenti.* Chi dipende inevitabilmente da un padrone deve avere qualcosa che ispiri paura al padrone e lo tenga a freno, per esempio rettitudine o sincerità, o una mala lingua.

*Perché così sublimi?* Oh, io conosco questi animali! Certo essi piacciono a se stessi di più quando incedono su due gambe «come dèi» – ma quando sono ricaduti sulle loro quattro zampe piacciono di più a me: questo sta a loro così incomparabilmente più naturale!

*Il demone della potenza.* Non il bisogno, non il desiderio – no, l'amore della potenza è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, cibo, alloggio, intrattenimento, – essi sono e rimangono infelici e capricciosi, perché il demone aspetta e aspetta e vuole essere appagato. Si tolga loro tutto e si soddisfi quest'ultimo: allora sono quasi felici – così felici come appunto uomini e demoni possono essere. Ma perché sto ancora a dire ciò? Lutero l'ha già detto, e meglio di me, nei versi: «Toglieteci corpo, beni, onori, figlio e donna: lasciateli andare – ma il regno ci deve restare!» Sì, sì! Il «regno»!

263

*La contraddizione fatta corpo e anima.* Nel cosiddetto genio c'è una contraddizione fisiologica: esso possiede in primo luogo molto movimento selvaggio, disordinato e involontario, e poi, d'altra parte, un grande, supremo finalismo del movimento – dispone inoltre di uno specchio in cui si vedono i due movimenti l'uno accanto all'altro e l'uno dentro l'altro, ma anche, abbastanza spesso, l'uno contro l'altro. In conseguenza di quel che vede, è spesso infelice, e quando si sente meglio, nel creare, ciò avviene perché dimentica che proprio allora sta facendo – deve fare – con supremo finalismo, qualcosa di fantastico e di irrazionale (questo è sempre l'arte).

264<sup>12</sup>

*Voler sbagliarsi.* Gli invidiosi dotati di particolare fiuto cercano di non conoscere il rivale con troppa precisione, in modo da poter sentirsi superiori a lui.

265

*C'è un tempo per il teatro.* Quando la fantasia di un popolo viene meno, sorge in esso la tendenza a farsi rappresentare sulla scena le sue leggende, esso *sopporta* allora i grossolani surrogati della fantasia – ma per quell'età a cui appartiene il rapsodo epico, il teatro e Fattore travestito da eroe sono un ostacolo invece che un'ala della fantasia: troppo vicini, troppo determinati, troppo pesanti, troppo poco sogno e volo d'uccello.

266

*Senza grazia.* Manca di grazia e lo sa. Oh, come è bravo a mascherarlo! Con la severa virtù, con la malinconia dello sguardo, con l'adottata sfiducia verso gli uomini e l'esistenza, con gli scherzi grossolani, con il disprezzo di un modo



di vivere più raffinato, con il *pathos* e la pretesa, con la filosofia cinica – sì, è diventato un carattere, a forza di essere consapevole del suo difetto.

267

*Perché così orgoglioso?* Un carattere nobile si distingue da uno volgare per il fatto di non avere sotto mano, come l'altro, una quantità di abitudini e di punti di vista: accade che egli non li abbia né ereditati né acquisiti.

268

*Scilla e Cariddi dell'oratore.* Com'era difficile a Atene parlare in modo da conquistare gli ascoltatori *alla* causa, senza respingerli *con la forma* o distoglierli con essa dalla causa! Com'è difficile ancora in Francia scrivere così!

269

*I malati e l'arte.* Contro ogni specie di afflizione e miseria dell'anima bisogna anzitutto provare un mutamento della dieta e un duro lavoro corporale. Ma gli uomini sono abituati a ricorrere in questi casi a mezzi inebrianti: per esempio all'arte – per disgrazia loro e dell'arte! Non vi rencete conto che se vi rivolgete all'arte da malati rendete malati anche gli artisti?

270

*Tolleranza apparente.* Queste sono parole buone, benevole e comprensive sulla e per la scienza, eppure, eppure! Io vedo ciò che c'è *dietro* questa vostra tolleranza verso la scienza! In un cantuccio del vostro cuore voi ritenete, nonostante tutto, *che essa non sia per voi necessaria*, che sia da parte vostra magnanimo accettarla, anzi farvene intercessori, tanto più che la scienza non usa magnanimità con le vostre opinioni. Sapete che non avete nessun diritto di usare questa tolleranza? Che questo gesto longanime è una denigrazione della scienza più grossolana dell'aperto scherno che un qualche arrogante prete o artista si permette nei suoi confronti? A voi manca la severa coscienza di ciò che è vero e reale, non vi tormenta e tortura trovare la scienza in contraddizione con i vostri sentimenti, non conoscete l'avidissimo strugimento della conoscenza come una legge che domini sopra di voi, non sentite nessun dovere nel desiderio di essere con l'occhio presenti *dovunque* si conosca, di non farvi sfuggire niente di *ciò che* è conosciuto. *Non conoscete* ciò che trattate con tanta tolleranza! E solo *perché* non lo conoscete riuscite a darvi quelle arie di misericordia! Voi, proprio voi, lancereste sguardi di amarezza e di fanatismo,

se la scienza volesse per una volta illuminarvi la faccia con i *suoi* occhi – Che c'importa dunque che usiate tolleranza – verso un *fantasma*? E nemmeno verso di noi? E che importa di noi?

271

*Lo stato d'animo festivo.* Proprio per quegli uomini che aspirano alla potenza nel modo più ardente è un piacere indescrivibile sentirsi *sopraffatti*! Sprofondare improvvisamente in un sentimento come in un gorgo! Lasciarsi strappare di mano le redini, e stare a guardare un movimento che porta chissà dove! Chiunque sia, qualunque cosa sia, che ci rende questo servizio – è un grande servizio: siamo così felici e senza fiato e sentiamo intorno a noi una pace eccezionale, come fossimo al centro della terra. Per una volta del tutto senza potenza! Un trastullo di forze primordiali. C'è in questa felicità un rilassamento, un gettar via il grosso fardello, un rotolare in basso senza sforzo, come per una cieca forza di gravità. È il sogno dello scalatore, che ha bensì la sua *meta* là in alto, ma che si addormenta una volta, in mezzo al suo cammino, per la grande stanchezza, e sogna la *felicità del contrario* – appunto del rotolare giù senza il minimo sforzo. Sto descrivendo la felicità, quale la immagino nella nostra frenetica società europea e americana attuale assetata di potenza. Qua e là questi uomini vogliono per una volta ricadere barcollando *nell'incoscienza* – questo godimento è loro offerto dalle guerre, dalle arti, dalle religioni e dai geni. Quando ci si è una volta abbandonati per un po' a un'impressione che ingoia e schiaccia tutto – è lo *stato d'animo festivo* moderno! – poi si è di nuovo più liberi, più riposati, più freddi, più severi e si riprende a lottare instancabilmente per il contrario: per la *potenza*.

272

*La purificazione della razza.* Probabilmente non ci sono razze pure, ma solo razze divenute pure, e anche queste sono rarissime. Normalmente ci sono le razze incrociate, nelle quali si troveranno sempre, oltre alla disarmonia delle forme corporali (per esempio quando occhio e bocca non sono ben armonizzati), le disarmonie delle consuetudini e dei concetti di valore (Livingstone sentì dire da qualcuno: «Dio ha creato gli uomini bianchi e gli uomini neri; ma il diavolo ha creato i mezzosangue»). Le razze incrociate sono sempre anche, nello stesso tempo, civiltà incrociate e moralità incrociate. Esse sono in genere più cattive, più crudeli e più irrequiete. La purezza è il risultato ultimo di innumerevoli adattamenti, assimilazioni ed escrescenze, e il progresso verso la purezza si vede dal fatto che le forze presenti in una razza si

*restringono* sempre più a singole funzioni selezionate, mentre prima dovevano provvedere a molte cose e spesso a cose contraddittorie. Una tale restrizione si presenterà, nello stesso tempo, sempre anche come un impoverimento, e vuol essere giudicata con prudenza e delicatezza. Ma infine, se il processo di purificazione è riuscito, tutte quelle forze, che prima si esaurivano nella lotta delle qualità disarmoniche, staranno a disposizione dell'intero organismo: ragion per cui le razze divenute pure sono sempre anche divenute *più forti e più belle*. I Greci ci forniscono il modello di una razza e di una civiltà divenute pure; e si può sperare di produrre un giorno anche una razza e una civiltà europee pure.

273

*Il lodare.* Ecco qualcuno del quale noti che ti vuole *lodare*. Ti mordi le labbra, provi una stretta al cuore: ah, se *questo* calice potesse essere allontanato! Ma egli non se ne va, se ne viene! Beviamo dunque la dolce impudenza del lodatore, superiamo la nausea e il profondo disprezzo per il nocciolo delle sue lodi, facciamoci venire in faccia le grinze della gioia riconoscente! – ché egli ha voluto farci del bene! E adesso, a cosa avvenuta, sappiamo che egli si sente molto elevato, ha riportato una vittoria su di noi – sì! e anche su se stesso, il cane! – giacché non è stato facile per lui estorcere a se stesso questa lode.

274

*Diritto e privilegio dell'uomo.* Noi uomini siamo le sole creature che, quando falliscono, possono cancellarsi come una frase venuta male – sia che facciamo ciò in onore dell'umanità o per pietà di essa sia per ripugnanza verso noi stessi.

275

*Il trasformato.* Adesso diventa virtuoso solo per fare con ciò male agli altri. Non state tanto a guardarlo!

276

*Quanto spesso! Quanto inaspettato!* Quanti uomini coniugati hanno vissuto quel mattino in cui si è fatto loro chiaro che la loro giovane moglie è noiosa credendo il contrario! Per non parlare affatto di quelle donne in cui la carne è pronta ma lo spirito è debole!

*Virtù calde e fredde.* Il coraggio come fredda intrepidezza e imperturbabilità e il coraggio come audacia focosa e semicieca – le due cose sono chiamate con lo stesso nome! Ma quanto sono diverse le *virtù fredde* da quelle *calde*! E balordo sarebbe chi ritenesse che il loro «esser buone» venga aggiunto solo dal calore; e non meno balordo chi volesse attribuirlo solo alla freddezza! La verità è che l'umanità ha trovato utilissimo sia il coraggio caldo sia quello freddo, e per di più non abbastanza frequente per non annoverarlo tra le pietre preziose in entrambi i colori.

*La memoria compiacente.* Chi è di alto rango fa bene a farsi una memoria compiacente, cioè a notare delle persone tutto il bene possibile e a tirarci sotto una riga: con ciò le si tiene in una piacevole dipendenza. Allo stesso modo l'uomo può comportarsi con se stesso: il fatto che abbia o no una memoria compiacente decide in ultima analisi del suo atteggiamento verso se stesso, della nobiltà, bontà o sfiducia nell'osservare le sue inclinazioni e intenzioni e infine anche della natura delle inclinazioni e intenzioni stesse.

*In che cosa diventiamo artisti.* Chi fa di qualcuno il proprio idolo, cerca di giustificarsi davanti a se stesso innalzando quello nella sfera dell'ideale; in ciò si fa artista per averne una buona coscienza. Se soffre, non soffre di *non sapere*, bensì di mentirsi, come se non sapesse. L'intima croce e delizia di un tale uomo – e tutti gli amanti appassionati sono tali – non si può esaurire con secchi ordinari.

*Infantile.* Chi vive come i fanciulli – dunque non lotta per il suo pane e non crede che alle proprie azioni spetti un significato definitivo – rimane infantile.

*L'io vuole avere tutto.* Sembra che l'uomo in genere agisca soltanto per possedere: questo pensiero almeno suggeriscono le lingue, che considerano tutto l'agire passato come se con ciò noi possedessimo qualcosa («io ho parlato, lottato, vinto»: cioè io possiedo adesso il mio detto» la mia lotta, la mia

vittoria). Con che avidità si comporta l'uomo a questo riguardo! Non lasciarsi sfuggire neanche il passato, voler *avere* addirittura anche questo!

282

*Pericolo nella bellezza.* Questa donna è bella e intelligente; ma, ah, quanto più intelligente sarebbe diventata, se non fosse stata così bella!

283

*Pace della casa e pace dell'anima.* La nostra disposizione abituale dipende dalla disposizione in cui sappiamo mantenere il nostro ambiente.

284

*Presentare il nuovo come se fosse vecchio.* Molti appaiono irritati quando si racconta loro una novità, sentono la superiorità che la novità conferisce a chi la sa per primo.

285

*Dove finisce l'io?* I più prendono sotto la loro protezione una cosa che *conoscono*, come se il conoscerla ne facesse già una loro proprietà. La voglia di appropriazione del sentimento dell'io non conosce limiti; i grandi uomini parlano come se avessero dietro di sé tutto il tempo ed essi fossero la testa di questo lungo corpo, e le brave donne si ascrivono a merito la bellezza dei loro figli, dei loro abiti, del loro cane, del loro medico, della loro città e solamente non osano dire: «tutto questo sono io». Chi non ha, non è [13](#) – si dice in Italia.

286

*Animali domestici e di compagnia e loro affini.* C'è qualcosa di più nauseante del sentimentalismo verso le piante e gli animali, da parte di una creatura che fin dappprincipio ha inferito tra loro come il nemico più furibondo e alla fine accampa anche pretese di affettuosità da parte delle sue vittime indebolite e mutilate? Di fronte a questo tipo di natura, si addice all'uomo soprattutto la *serietà*, se altrimenti è un uomo pensante.

287

*Due amici.* Erano amici, ma hanno cessato di esserlo, e hanno sciolto

contemporaneamente, dalle due parti, la loro amicizia, l'uno perché si riteneva troppo misconosciuto, l'altro perché si riteneva troppo riconosciuto – ed entrambi si sono in ciò ingannati! – nessuno di essi, infatti, conosceva abbastanza se stesso.

288

*Commedia degli uomini nobili.* Coloro che non riescono a instaurare rapporti di nobile e cordiale confidenza, cercano di far indovinare la loro natura nobile mediante il riserbo e l'austerità e un certo disprezzo della confidenza, come se il forte sentimento della loro fiducia avesse vergogna di mostrarsi.

289

*Dove non si può dire niente contro una virtù.* Tra i vigliacchi non è di bon ton dire qualcosa contro il valore, e ciò suscita disprezzo; e uomini spietati si mostrano irritati quando si dice qualcosa contro la compassione.

290

*Uno sperpero.* Nelle nature eccitabili e impulsive le prime parole e azioni non sono per lo più *espressive* del loro particolare carattere (vengono ispirate dalle circostanze e sono per così dire imitazioni dello spirito delle circostanze), ma poiché sono state ormai dette e fatte, le autentiche parole e azioni caratterizzanti che vengono dopo devono spesso *essere spese* per compensarle o giustificarle o farle dimenticare.

291<sup>14</sup>

*Arroganza.* L'arroganza è un orgoglio recitato e simulato; ma dell'orgoglio è appunto caratteristico che non ami e non sopporti la commedia, la simulazione e l'ipocrisia – e in tanto anche l'arroganza è l'ipocrisia dell'incapacità di ipocrisia, qualcosa di molto difficile, che per lo più non riesce. Ma qualora egli in ciò si tradisca, come di solito accade, tre cose antipatiche aspettano allora l'arrogante: ci si arrabbia con lui perché ci vuole imbrogliare, e ci si arrabbia con lui perché si è voluto mostrare al di sopra di noi, e infine si ride ancora di lui, perché le due cose non gli sono riuscite. Quanto è sconsigliabile dunque l'arroganza!

*Una specie di disconoscimento.* Quando sentiamo parlare qualcuno, basta spesso il suono di un'unica consonante (per esempio di una «r») per ispirarci un dubbio sulla sincerità del suo sentimento: *noi* non siamo abituati a questo suono e dovremmo *farlo* a bella posta – esso ci suona «fatto». È questo il terreno del più grossolano disconoscimento; e lo stesso vale dello stile di uno scrittore, che ha abitudini le quali non sono le abitudini di tutti. La sua «naturalizza» viene sentita come tale solo da lui, ed egli forse piace e ispira fiducia proprio con quello che egli stesso sente come «fatto», avendo in tal modo per una volta ceduto alla moda e al cosiddetto «buon gusto».

*Riconoscente.* Un granello di troppo di senso grato e di *pietas* – e se ne soffre come di un vizio, cadendo con tutta la propria indipendenza e onestà in balia della cattiva coscienza.

*Santi.* Sono gli uomini *più sensuali* che fuggono davanti alle donne e *sono obbligati* a martoriare la carne.

*Sottigliezza nel servire.* Nell'ambito della grande arte del servire uno dei compiti più sottili è quello di servire un ambizioso scatenato, che sia invero in tutto il più grande egoista, ma assolutamente non voglia essere considerato tale (questo è appunto un elemento del suo egoismo), e per il quale tutto debba accadere secondo volontà e capriccio, e però sempre in modo che sembri che egli si sacrifichi e solo raramente chieda qualcosa per sé stesso.

*Il duello.* Considero un vantaggio, disse qualcuno, poter fare un duello quando ho assolutamente bisogno di farne uno; ci sono infatti sempre bravi camerati intorno a me. Il duello è l'ultima forma di suicidio pienamente onorevole che ci sia rimasta, purtroppo una via traversa e neppure del tutto sicura.

Rovinoso. Si corrompe un adolescente nel modo più sicuro se gli si insegna a stimare chi pensa come lui più di chi pensa diversamente.

298<sup>15</sup>

*Il culto degli eroi e i suoi fanatici.* Il fanatico di un ideale che ha carne e sangue, è di solito nel giusto finché *nega*, e in ciò è terribile: conosce quel che nega altrettanto bene che se stesso, per la semplicissima ragione che egli viene di là, vi sta di casa e teme sempre segretamente di dovervi ritornare – vuole rendersi il ritorno impossibile col modo in cui nega. Ma appena afferma, socchiude gli occhi e comincia a idealizzare (spesso anche soltanto per far male, con ciò, a quelli che se ne sono rimasti a casa); ben si dice che ciò è qualcosa di artistico – certo, ma vi è anche qualcosa di disonesto. Chi idealizza una persona proietta questa persona a una tale distanza da sé da non poterla più distinguere nettamente – e ora interpreta in «bello» quello che ancora vede, il che vuol dire in simmetria, in contorni sfumati, in vaghezza. Poiché vuole ormai anche adorare il suo ideale librato in alto e in lontananza, ha bisogno, per proteggerlo dal *profanum vulgus*, di edificare un tempio per la sua adorazione. Vi porta dentro tutti gli oggetti venerabili e consacrati che ancora possiede, affinché la loro malia si aggiunga all'ideale ed esso cresca in questo *nutrimento* e divenga sempre più divino. Alla fine egli si è bello e fatto il suo Dio – ma guai! c'è uno che al riguardo sa come sono andate le cose, la sua coscienza intellettuale – e c'è anche uno che, del tutto inconsciamente, protesta contro ciò, ossia il divinizzato stesso che ormai, in conseguenza del culto, del peana e dell'incenso, si rende insopportabile e si rivela, in maniera evidente e orribile, non-dio e fin-troppe-uomo. Qui ora, per un tale fanatico, non resta che una via d'uscita: lasciarsi pazientemente maltrattare con i suoi simili, interpretando anche tutta questa miseria in *majorem dei gloriam*, con un nuovo genere di autoinganno e nobile menzogna. Prende partito contro di sé e vi sente, da maltrattato e da interprete, qualcosa come un martirio – così monta in cima alla sua presunzione. Uomini di questa specie vivevano per esempio intorno a *Napoleone*; anzi forse è proprio lui che ha inculcato nell'anima del nostro secolo il romantico prostrarsi davanti al «genio» e all'«eroe», estraneo allo spirito dell'illuminismo, lui, davanti al quale un Byron non si vergognava di dire che si sentiva un «verme rispetto a un tale essere» (le formule di un tale prostrarsi sono state trovate da quel vecchio arrogante, confusionario e brontolone di Thomas Carlyle, che ha dedicato la sua lunga vita a romanticizzare la ragione dei suoi Inglesi – inutilmente!).



*Apparenza di eroismo.* Gettarsi in mezzo ai nemici può essere segno di vigliaccheria.

300

*Clementi con gli adulatori.* L'ultima accortezza degli ambiziosi insaziabili è di non far notare il disprezzo degli uomini che suscita in loro la vista degli adulatori, bensì di apparire clementi anche con loro, come un dio che non può essere altro che clemente.

301

«*Di carattere*». «Ciò che una volta ho detto, lo faccio» – questo modo di pensare è considerato un segno di carattere. Quante azioni vengono compiute non perché sono state scelte come le più razionali, bensì perché, quando ci sono venute in mente, hanno in qualche modo eccitato la nostra ambizione e vanità, sicché le abbiamo fatte nostre e le abbiamo eseguite ciecamente! In tal modo esse accrescono in noi la fede nel nostro carattere e nella nostra buona coscienza, dunque, nel complesso, la nostra *forza*; mentre la scelta della cosa più razionale possibile alimenta in noi la scepsti verso noi stessi e pertanto un sentimento di debolezza.

302

*Una volta, due volte, tre volte vero!* Gli uomini mentono indicibilmente spesso, ma dopo non ci pensano e nel complesso non ci credono.

303

*Passatempo del conoscitore di uomini.* Uno crede di conoscermi e si sente sottile e importante quando si comporta con me così e così; io mi guardo dal deluderlo. Giacché mi toccherebbe smentirlo, mentre adesso egli è *ben disposto* verso di me, dato che gli procuro un sentimento di sapiente superiorità. Eccone un altro: egli teme che io mi immagini di conoscerlo e in ciò si vede abbassato. Allora si mette a fare il diavolo a quattro, cercando di confondermi le idee su di lui – per innalzarsi ancora al di sopra di me.

304<sup>16</sup>

*Gli annientatori del mondo.* A costui qualcosa non riesce, alla fine egli si ribella e sbotta: «perisca il mondo intero!». Questo orribile sentimento è il

vertice dell'invidia, che argomenta: poiché io non posso avere *qualcosa*, tutto il mondo non deve avere *niente*! Tutto il mondo non deve *essere* niente!

305

*Avarizia*. La nostra avarizia nel comprare cresce quando gli oggetti sono a buon mercato – perché? È perché sono proprio le piccole differenze di prezzo che *fanno* l'occhio piccolo dell'avarizia?

306

*Ideale greco*. Che cosa ammiravano i Greci in Odisseo? Soprattutto la capacità di mentire e dell'astuta e terribile vendetta; essere all'altezza delle circostanze; all'occorrenza, apparire più nobile del più nobile; saper essere *quella che si vuole*; perseveranza eroica; mettere a propria disposizione tutti i mezzi; avere spirito – il suo spirito è l'ammirazione degli dèi, essi sorridono quando pensano ad esso –; tutto questo è *l'ideale greco*! La cosa più singolare in ciò è che qui il contrasto tra apparire ed essere non viene affatto sentito e dunque neanche valutato eticamente. Ci sono mai stati commedianti così consumati?

307

*Facta! Anzi facta ficta!* Uno storiografo non ha a che fare con ciò che è realmente accaduto, ma solo con avvenimenti presunti; solo questi, infatti, hanno *prodotto effetti*. E del pari solo con eroi presunti. Il suo tema, la cosiddetta storia universale, sono le opinioni su azioni presunte e sui loro motivi presunti, le quali danno a loro volta occasione a opinioni e azioni la cui realtà subito a sua volta svapora, e solo come vapore *produce effetti* – un continuo generare e ingravidarsi di fantasmi sopra le dense nebbie della realtà insondabile. Tutti gli storici raccontano di cose che non sono mai esistite se non nell'immaginazione umana.

308<sup>17</sup>

*Non intendersi di commercio è aristocratico*. Vendere la propria virtù solo al prezzo più alto o addirittura praticare con essa l'usura, da insegnante, funzionario, artista – fa del genio e dell'ingegno un affare da bottegai. Con la propria *saggezza* non bisogna dunque voler essere accorti!

309<sup>18</sup>

*Paura e amore.* La paura ha promosso la conoscenza generale dell'uomo più dell'amore. La paura, infatti, vuole indovinare chi è l'altro, che cosa può e che cosa vuole. Ingannarsi in questo caso sarebbe pericoloso e nocivo. Per contro l'amore obbedisce a un impulso segreto a vedere nell'altro tutto il bello possibile e a innalzarsi l'altro il più in alto possibile: ingannarsi in ciò sarebbe per esso un piacere e un vantaggio – e così fa.

310

*I bonari.* I bonari hanno acquisito la loro natura attraverso la continua paura che i loro antenati avevano delle aggressioni degli stranieri – essi mitigarono, calmarono, impetrarono, si inchinarono, distrassero, adularono, si rimpicciolirono, nascosero il dolore, il disgusto, ricomposero subito i tratti del viso – e infine trasmisero in eredità ai figli e nipoti tutto questo delicato e ben oleato meccanismo. A costoro un destino più benigno non dette occasione di nutrire la stessa perpetua paura; ciò nonostante, essi continuano a suonare lo stesso strumento.

311

*La cosiddetta anima.* La somma dei movimenti interiori che all'uomo riescono facili e che egli in conseguenza di ciò fa volentieri e con grazia, si chiamano la sua anima; egli passa invece per privo di anima quando nei moti interiori lascia scorgere fatica e durezza.

312

*Gli smemorati.* Negli scoppi della passione e nei vaneggiamenti del sogno e della pazzia l'uomo riscopre la preistoria propria e dell'umanità: *Vanimalità* con le sue smorfie selvagge; Parco della sua memoria si estende allora per un lungo tratto nel passato, mentre la sua condizione di civilizzato si sviluppa dall'oblio di queste esperienze originarie, dunque dall'infacciarsi di quella memoria. Chi come uno smemorato della specie più alta è rimasto sempre lontanissimo da tutto ciò, *non capisce gli uomini* – ma è un vantaggio per tutti se qua e là esistono siffatti individui che «non li capiscono» e che per così dire sono stati generati da seme divino e partoriti dalla ragione.

313

*L'amico non più desiderato.* Un amico di cui non possiamo esaudire le speranze, vorremmo che ci fosse piuttosto nemico.

*Dalla società dei pensatori.* In mezzo all'oceano del divenire ci svegliamo su un isolotto che non è più grande di una navicella, noi avventurieri e uccelli migratori, e lì per un po' ci guardiamo intorno: con tutta la fretta e la curiosità possibile, giacché in ogni momento un vento ci può portare via o un'onda spazzarci via dall'isolotto, in modo che niente resti di noi! Ma qui, in questo piccolo spazio, troviamo altri uccelli migratori e veniamo a sapere di altri precedenti – e così viviamo un delizioso minuto di conoscenza e di divinazione, tra gioiosi battiti d'ali e cinguettii intrecciati, e ci avventuriamo in spirito sopra l'oceano, non meno fieri dell'oceano stesso!

*Alienarsi.* Spogliarsi di una parte dei propri beni, rinunciare ai propri diritti – dà gioia, se è segno di ricchezza. Ne fa parte la magnanimità.

*Sette deboli.* Le sette che sentono che rimarranno deboli danno la caccia a singoli proseliti intelligenti, volendo surrogare con la qualità quello che a loro manca come quantità. In ciò risiede un non piccolo pericolo per gli intelligenti.

*Il giudizio della sera.* Chi riflette sull'opera della sua giornata e della sua vita, quando si ritrova stanco alla fine della medesima, cade di solito in considerazioni malinconiche. Ma ciò non dipende dalla giornata o dalla vita, bensì dalla stanchezza. Quando siamo in piena attività, di solito non abbiamo tempo per giudicare la vita e l'esistenza, neanche quando siamo nel pieno godimento. Ma se capita una volta di farlo, non diamo più ragione a colui che ha aspettato il settimo giorno e il riposo per trovare bellissimo tutto ciò che esiste, – egli ha lasciato passare il momento *migliore*.

*Attenti ai sistematici!* C'è una commedia che i sistematici recitano: volendo completare un sistema e arrotondare l'orizzonte intorno ad esso, devono cercare di far comparire le loro qualità deboli nello stile di quelle forti – vogliono presentarsi come nature complete di una specie unica e forte.

*Ospitalità.* Il senso delle consuetudini di ospitalità è di paralizzare l'ostilità nello straniero. Laddove nello straniero non si vede più subito il nemico, l'ospitalità diminuisce; essa fiorisce finché fiorisce il suo presupposto negativo.

*Del tempo.* Un tempo molto instabile e incerto rende anche gli uomini diffidenti tra loro; essi diventano allora avidi di innovazioni, perché devono staccarsi dalle loro abitudini. Perciò i despoti amano tutte le zone in cui il tempo è morale.

*Pericolo nell'innocenza.* In tutte le cose gli innocenti diventano vittime, perché la loro ignoranza impedisce loro di distinguere tra misura e dismisura e di essere in tempo prudenti verso se stessi. Donne innocenti, cioè ignoranti, si abituano ai frequenti piaceri di Venere e più tardi risentono molto della loro privazione, quando i loro uomini si ammalano o avvizziscono precocemente; è proprio la convinzione ingenua e fiduciosa che questo modo frequente di farvi ricorso sia giusto e rappresenti la regola, che inculca in loro un bisogno il quale le esporrà in seguito alle più violente tentazioni e peggio ancora. Ma parlando in modo del tutto generale e prendendo le cose da un punto di vista elevato: chi ama una persona o una cosa, senza conoscere l'una o l'altra, cade in preda a qualcosa che non amerebbe se potesse vederlo. Dovunque sono necessari esperienza, prudenza e passi ben misurati, sarà proprio l'innocente a corrompersi nel modo peggiore, poiché dovrà ingollare con occhi ciechi la feccia e l'infimo veleno di ogni cosa. Si consideri la prassi di tutti i principi, di tutte le chiese, di tutti i partiti, di tutte le sette e corporazioni: non è sempre l'innocente ad essere usato come l'esca più dolce in tutti i casi più rischiosi e scellerati? – così Odisseo si serve dell'innocente Neottolemo per sottrarre l'arco e le frecce al vecchio eremita malato e mostro di Lemno. Il cristianesimo, col suo disprezzo del mondo, ha fatto dell'ignoranza una *virtù*, l'innocenza cristiana, forse perché il risultato più frequente di questa innocenza è appunto, come accennato, la colpa, il sentimento di colpa e la disperazione, e pertanto una virtù che, facendo il giro per l'inferno, porta al cielo. Giacché soltanto ora possono aprirsi i cupi propilei della salvezza cristiana, soltanto ora si attua la promessa di una *seconda innocenza* postuma: essa è una delle più belle invenzioni del cristianesimo!

*Possibilmente vivere senza medico.* Mi sembra che un malato dimostri più leggerezza quando ha un medico che quando provvede personalmente alla propria salute. Nel primo caso gli basta attenersi rigidamente a tutto quanto gli è prescritto; nell'altro noi badiamo con più coscienza allo scopo a cui mirano quelle prescrizioni, la nostra salute, e osserviamo molte più cose, ordiniamo e vietiamo a noi stessi molto più di quel che faremmo per ordine del medico. Tutte le regole hanno questo effetto: distogliere dallo scopo che sta dietro la regola e indurre a una maggiore leggerezza. Fino a che punto di scatenamento e distruttività non sarebbe salita la leggerezza dell'umanità, qualora questa avesse, con perfetta lealtà, lasciato tutto alla divinità come suo medico, secondo il detto «come Dio vuole»!

Oscuramento del cielo. Conoscete voi la vendetta dei timidi, che in società si comportano come se avessero rubato le loro membra? La vendetta delle anime umili alla maniera cristiana, che non fanno che sgattaiolare dappertutto sulla terra? La vendetta di coloro che sempre giudicano subito e sempre hanno subito torto? La vendetta degli ubriaconi di ogni risma, per i quali la mattina è la parte peggiore della giornata? Quella parimenti degli egrotanti di ogni sorta, dei malazzati e accasciati, che non hanno più il coraggio di guarire? Il numero di questi piccoli assetati di vendetta e ancor più quello dei loro piccoli atti di vendetta, è enorme; nell'aria sibilano continuamente le frecce e freccine scoccate dalla loro cattiveria, sicché il sole e il cielo della vita ne sono oscurati – non solo per loro, ma ancor più per noi, per gli altri, i restanti; il che è peggio del fatto che fin troppo spesso ci graffiano pelle e cuore. Non *neghiamo* noi talvolta sole e cielo, semplicemente perché per tanto tempo non li abbiamo visti? – Dunque: solitudine! Anche per questo solitudine!

*Filosofia degli attori.* È una beata illusione dei grandi attori che i personaggi storici che interpretano abbiano avuto veramente i sentimenti che essi provano nell'interpretarli – ma in ciò si sbagliano di grosso: la loro forza imitativa e divinatoria, che essi vorrebbero spacciare per una facoltà di chiaroveggenza, penetra abbastanza in profondità appunto solo per spiegare gesti, toni e sguardi e in genere le cose esteriori; cioè essi afferrano l'ombra dell'anima di un grande eroe, statista, guerriero, ambizioso, geloso, disperato; penetrano fin nelle vicinanze dell'anima, ma non fin dentro lo spirito dei loro oggetti.

Sarebbe certo una bella scoperta, se ci fosse bisogno soltanto di un attore chiaroveggente invece che di tutti i pensatori, i conoscitori e gli specialisti, per illuminare a fondo l'essenza di una qualsiasi condizione! Non dobbiamo mai dimenticare, non appena si fanno sentire pretese del genere, che l'attore è appunto una scimmia ideale, e tanto scimmia da non riuscire affatto a credere all'«essenza» e all'«essenziale»: tutto diventa per lui gioco, tono, gesto, scena, quinta, pubblico.

325

*Vivere in disparte e credere.* Il mezzo per diventare il profeta e il taumaturgo del proprio tempo è ancora oggi quello dei tempi antichi: si viva in disparte, con poche nozioni, qualche idea e tantissima presunzione – alla fine si forma in noi la convinzione che l'umanità non può andare avanti senza di noi, cioè *perché noi con tutta evidenza* andiamo avanti senza di essa. Non appena esiste questa fede, si trova anche fede. Da ultimo un consiglio per chi voglia servirsene (fu dato a Wesley dal suo precettore ecclesiastico Böhler)<sup>19</sup>: «Predica la fede finché non ce l'hai, e poi la predicherai perché ce l'avrai!».

326

*Conoscere la propria situazione.* Noi possiamo valutare le nostre forze, non la nostra *forza*. Le circostanze non soltanto ce la nascondono e ce la rivelano – no! ma anche ce la ingrandiscono e ce la rimpiccioliscono. Bisogna considerarsi una grandezza variabile la cui capacità di rendimento può forse, in circostanze favorevoli, attingere il grado massimo. Si deve dunque riflettere sulle circostanze e non lesinare diligenza nell'osservarle.

327<sup>20</sup>

*Una favola.* Il Don Giovanni della conoscenza: non è stato ancora scoperto da nessun filosofo e da nessun poeta. Egli non ha amore per le cose che conosce, ma ha lo spirito, il pungolo e il piacere della caccia e degli intrighi della conoscenza – su su fino alle stelle della conoscenza più alte e remote! – finché non gli resta più nient'altro da cacciare se non la parte che assolutamente *fa male* della conoscenza, come il bevitore che alla fine beve assenzio e acquavite. Così gli viene infine voglia dell'inferno – è l'ultima conoscenza che lo *seduca*. Può darsi che anch'essa lo deluda, come ogni cosa conosciuta! E allora dovrebbe starsene immobile per tutta l'eternità, inchiodato alla delusione ed egli stesso fatto invitato di pietra, col desiderio di un'ultima

cena della conoscenza, che ormai non gli toccherà più! – giacché tutto il mondo delle cose non avrà più un boccone da offrire a questo affamato.

328

*Che cosa fanno capire le teorie idealistiche.* Le teorie idealistiche si trovano nel modo più sicuro presso i pratici incalliti, giacché questi hanno bisogno della loro luminosità per la propria reputazione. Essi vi si appigliano d'istinto, senza provare in ciò alcun sentimento di ipocrisia, non più di quanto si senta ipocrita un Inglese per il suo essere cristiano e per la santificazione della domenica. Per contro alle nature contemplative, che devono tenersi a freno contro ogni fantasticare e che cercano inoltre di sfuggire alla nomea di sognatori, non vanno bene se non le dure teorie realistiche; essi vi si appigliano con la stessa costrizione istintiva, e senza rimetterci la loro onestà.

329

*I denigratori della letizia.* Le persone profondamente ferite dalla vita hanno messo in sospetto ogni letizia, come se questa fosse sempre fanciullesca e puerile, e tradisse un'irrazionalità alla cui vista si potesse provare solo misericordia e commozione; come se un bambino prossimo alla morte accarezzasse ancora sul suo letto i suoi giocattoli. Tali persone vedono fra tutte le rose tombe nascoste e dissimulate; divertimenti, baldoria, musica allegra appaiono loro come il deliberato autoinganno del malato grave, che vuole sorseggiare ancora una volta, per un minuto, l'ebbrezza della vita. Ma questo giudizio sulla letizia non è nient'altro che la rifrazione dei suoi raggi sullo sfondo cupo della stanchezza e della malattia; è esso stesso qualcosa di commovente, di irrazionale, che spinge alla compassione, anzi addirittura qualcosa di fanciullesco e di puerile, ma che viene da quella *seconda infanzia* che segue alla vecchiaia e precede la morte.

330

*Non ancora abbastanza.* Non è ancora abbastanza dimostrare una cosa, bisogna ancora sedurre gli uomini ad essa o elevarli ad essa. Perciò il sapiente deve imparare a *dire* la sua saggezza, e spesso in modo che *suoni* come follia!

331

*Diritto e limite.* L'ascetismo è il modo di pensare giusto per coloro che devono sradicare i loro istinti sessuali, perché questi sono predatori feroci. Ma



anche solo per loro!

332

*Lo stile tronfio.* Un artista che non vuole scaricare nell'opera un sentimento divenuto troppo turgido e così alleviarsene, ma che vuole invece comunicare proprio il sentimento del turgore, è ampolloso e il suo stile è lo stile tronfio.

333

«*Umanità*». Noi non riteniamo gli animali esseri morali. Ma credete voi forse che gli animali ritengano esseri morali noi? Un animale che sapeva parlare disse: «L'umanità è un pregiudizio di cui noi animali almeno non soffriamo».

334

*Il benefattore.* Il benefattore soddisfa un bisogno del suo animo, quando fa del bene. Quanto più questo bisogno è forte, tanto meno egli si immedesima con l'altro che gli serve per tacitare il suo bisogno, diventa indelicato e in certi casi offensivo (ciò si predica della beneficenza e della misericordia ebraiche, che sono notoriamente alquanto più fervide di queie degli altri popoli).

335<sup>21</sup>

*Affinché l'amore sia sentito come amore.* È necessario che noi siamo onesti verso noi stessi e ci conosciamo molto bene, per poter esercitare verso gli altri quella simulazione filantropica che è chiamata amore e bontà.

336

*Di che cosa siamo capaci?* Un tale era stato tutto il giorno così tormentato dal figlio discolo e cattivo, che la sera lo ammazzò e, con un sospiro di sollievo, disse agli altri membri della famiglia: «Bene! Adesso possiamo dormire tranquilli!». Che cosa sappiamo mai su quello a cui ci possono spingere le circostanze?

337

«*Naturale*». Essere *naturale* almeno nei suoi difetti – è forse l'ultimo elogio di un artista artificioso e in ogni altra cosa istrionico e autentico solo a metà.

Proprio perciò un tale essere sarà franco nel dare libero corso ai suoi difetti.

338

*Surrogato di coscienza.* Una persona è per l'altra la sua coscienza; e ciò è specialmente importante se l'altra di solito non ne ha una.

339

*Metamorfosi dei doveri.* Quando il dovere cessa di essere qualcosa di gravoso, quando dopo lungo esercizio esso si trasforma in gioiosa inclinazione e in bisogno, allora i diritti degli altri, ai quali i nostri doveri, ora le nostre inclinazioni, si riferiscono, diventano qualcosa d'altro, cioè occasioni per noi di sensazioni gradevoli. Da allora in poi l'altro diventa, in virtù dei suoi diritti, amabile (invece che rispettabile e temibile come prima). Noi cerchiamo il nostro *piacere*, se ora riconosciamo e alimentiamo l'ambito della sua potenza. Quando i quietisti non ebbero più un peso<sup>22</sup> nel loro cristianesimo e trovarono in Dio solo il loro piacere, adottarono il motto: «Tutto in onore di Dio!». Qualunque cosa facessero poi in questo senso, non era più un sacrificio; equivaleva a dire: «Tutto per il nostro diletto!». Pretendere che il dovere riesca *sempre* in qualche modo molesto – come fa Kant – significa pretendere che esso non diventi mai abitudine e costume: in questa pretesa si annida un piccolo resto di crudeltà ascetica.

340

*L'evidenza è contro lo storico.* È una cosa ben dimostrata che gli esseri umani vengono fuori dal ventre materno; ciò nonostante i figli adulti, che stanno vicino alla madre, fanno apparire l'ipotesi quanto mai assurda; essa ha l'evidenza contro di sé.

341

*Vantaggio nel disconoscere.* Qualcuno disse che aveva avuto nell'infanzia un tale disprezzo per i capricci civettuoli del temperamento malinconico, che fino a metà della vita gli era rimasto nascosto quale fosse il suo temperamento: cioè appunto quello malinconico. Spiegava questa come la migliore di tutte le ignoranze possibili.

342

*Da non confondere!* Sì, egli considera la cosa da tutti i lati, e voi credete che sia un vero uomo della conoscenza! Ma egli vuole solo abbassarne il prezzo – la vuole comprare!

343<sup>23</sup>

*Sedicente morale.* Non volete mai essere scontenti di voi, mai soffrire di voi stessi – e chiamate questa la vostra tendenza morale! Ebbene, un altro la chiamerà la vostra viltà. Ma una cosa è certa: non farete mai il viaggio intorno al mondo (che voi stessi siete!) e rimarrete in voi stessi come un mero caso e confinati alla vostra zolla di terra! Credete forse che noi che la pensiamo diversamente ci esponiamo per pura follia al viaggio attraverso le nostre lande desolate, paludi e montagne ghiacciate, e scegliamo volontariamente dolore e disgusto di noi stessi, come gli stiliti?

344

*Sottigliezza nello sbagliarsi.* Se Omero, come si dice, qualche volta ha dormicchiato<sup>24</sup>, è stato però più bravo di tutti gli artisti dell'ambizione insonne. Bisogna far riprendere fiato agli ammiratori trasformandoli di quando in quando in biasimatori. Nessuno, difatti, sopporta una bontà ininterrottamente brillante e sveglia; e invece di fare del bene, un maestro di tal genere diventa un castigatore, che noi odiamo mentre ci cammina davanti.

345

*La nostra felicità non è un argomento a favore o contro.* Molte persone sono capaci soltanto di una piccola felicità; ma obiettare alla loro saggezza che essa non sappia dare loro una felicità maggiore non ha più senso che obiettare all'arte medica che certe persone non possano essere curate e altre siano sempre malaticce. Possa ognuno avere la fortuna di trovare proprio quella concezione della vita che gli permette di realizzare la *sua* massima misura di felicità. Con tutto ciò, la sua vita può essere lo stesso misera e poco invidiabile.

346

*Misogini.* «La donna è il nostro nemico» – chi così parla da uomo agli uomini, in costui parla l'istinto indomabile che odia non soltanto se stesso, ma altresì i suoi mezzi.

*Una scuola dell'oratore.* Se si sta zitti per un anno, si disimpara a chiacchierare e si impara a parlare. I pitagorici<sup>25</sup> furono i migliori statisti del loro tempo.

*Sentimento della potenza.* Si voglia ben distinguere: chi vuole acquisire il sentimento della potenza si serve di tutti i mezzi e non disdegna alcun modo di alimentarlo. Chi invece lo ha già, diventa molto schifiltoso e raffinato nei suoi gusti; è raro che qualcosa ancora lo soddisfi.

*Nient'affatto così importante.* Quando assistiamo alla morte di qualcuno, ci viene regolarmente in mente un pensiero che reprimiamo subito in noi per un falso senso delle convenienze: che l'atto del morire non sia così significativo come vuole la pia opinione comune, e che il morente abbia probabilmente perduto in vita cose più importanti di quella che è in procinto di perdere ora. Certamente la fine non è qui il fine.

*Qual è il modo migliore di promettere.* Quando viene fatta una promessa, non è la parola, che promette, bensì l'inespresso che sta dietro la parola. Anzi le parole rendono una promessa meno forte, in quanto scaricano e consumano una forza la quale è parte di quella forza che promette. Fatevi dunque stringere la mano e intanto mettetevi il dito sulla bocca – così farete le promesse più sicure.

*Di solito frainteso.* Nel colloquio si nota uno che cerca di tendere una trappola per farvi cadere l'altro, non per cattiveria, come si potrebbe pensare, ma per compiacersi della propria scaltrezza; e d'altra parte altri, che preparano lo scherzo per farlo fare a un altro, e che annodano il fiocco perché quegli ne stringa il nodo, non per benevolenza, come si potrebbe pensare, bensì per cattiveria e per disprezzo delle menti rozze.

*Centro.* Questo sentimento: «Io sono il centro del mondo!» sorge dentro con grande forza quando si è improvvisamente sopraffatti dalla vergogna; si resta allora come storditi in mezzo a un incendio e ci si sente abbagliati come da un grande occhio che da tutte le parti guardi verso di noi e attraverso di noi.

353

*Libertà di parola.* «La verità va detta anche se il mondo dovesse andare in pezzi!» – così proclama, in tono altisonante, il grande Fichte! – Sì, sì! Ma bisognerebbe intanto possederla! Egli intende però che ognuno debba dire la sua opinione, anche se tutto dovesse andare sottosopra. Su ciò si potrebbe ancora discutere con lui.

354

*Coraggio di soffrire.* Così come siamo adesso, possiamo sopportare una discreta quantità di dolore, e il nostro stomaco è attrezzato per questo cibo pesante. Senza di esso troveremmo forse scipito il banchetto della vita; e senza la buona volontà di soffrire dovremmo lasciar perdere fin troppe gioie.

355

*Ammiratori.* Chi ammira così che crocifigge il non-ammiratore, fa parte dei carnefici del suo partito – ci si guardi dal dargli la mano, anche quando si è dello stesso partito.

356

*Effetto della felicità.* Il primo effetto della felicità è il *sentimento della potenza*: questa vuole *esternarsi*, sia verso noi stessi sia verso altre persone o verso immaginazioni o verso esseri immaginari. I modi più abituali di esternarsi sono: fare regali, prendere in giro, annientare – tutti e tre secondo un istinto fondamentale comune.

357

*Tafani morali.* Quei moralisti che sono privi dell'amore per la conoscenza e che conoscono solo il godimento del far male – hanno lo spirito e la noia degli abitanti delle piccole città; il loro piacere altrettanto crudele che miserabile è di esaminare le dita del vicino e di conficcare, senza fargliene accorgere, uno spillo in modo che egli vi si punga. In loro è rimasto qualcosa della cattiveria

dei ragazzini, che non sanno divertirsi senza in qualche modo cacciare o maltrattare qualcosa di vivo o di morto.

358

*I ragionamenti e la loro infondatezza.* Tu hai un'avversione nei suoi riguardi e sostieni questa avversione con molti ragionamenti – ma io credo solo alla tua avversione, non ai tuoi ragionamenti! È un'adulazione che fai a te stesso quando presenti a me e a te, come frutto di ragionamento, ciò che avviene istintivamente.

359

*Approvare qualcosa.* Si approva il matrimonio, primo perché non lo si conosce ancora, secondo perché ci si è abituati ad esso, terzo perché lo si è concluso – cioè in quasi tutti i casi. Tuttavia con ciò non si è dimostrato niente per la bontà del matrimonio in genere.

360<sup>27</sup>

*Non utilitaristi.* «La potenza, a cui viene fatto e imputato molto male, ha più valore dell'impotenza a cui viene fatto solo del bene» – così sentivano i Greci. Ciò vuol dire: il sentimento della potenza era da loro stimato più di qualunque utilità o buona reputazione.

361

*Sembrare brutti.* La moderazione vede se stessa come bella; essa non ha colpa del fatto che, agli occhi dell'a smoderatezza, appaia cruda e spoglia e quindi brutta.

362<sup>28</sup>

*Diversi nell'odio.* Alcuni odiano solo quando si sentono deboli e stanchi, altrimenti sono equi e indulgenti; altri odiano solo quando vedono la possibilità di vendicarsi, altrimenti si guardano da ogni collera segreta o espressa e, se ce ne sono i motivi, ci passano sopra.

363

*Uomini del caso.* L'essenziale in ogni invenzione è un prodotto del caso, ma

i più non incontrano questo caso.

364<sup>29</sup>

*Scelta dell'ambiente.* Ci si guardi dal vivere in mezzo a persone a cospetto delle quali non si può né tacere dignitosamente né comunicare quello che si ha di superiore, sicché non restano da comunicare che i nostri lamenti e bisogni e tutta la storia delle nostre miserie. In tal caso si diventa scontenti di sé e scontenti di questo ambiente, anzi, alle necessità che ci fanno lamentare si aggiunge il fastidio di sentirsi l'uomo dell'eterno lamento. Si deve invece vivere là dove ci *si vergogna* di parlare di sé e dove di ciò non v'è bisogno. Ma chi pensa a tali cose, a una *scelta* di tali cose? Si parla del proprio «triste destino», ci si mette a schiena larga e si sospira: «Io, Atlante sventurato!»<sup>30</sup>.

365

*Vanità.* La vanità è la paura di apparire originali, dunque una mancanza di orgoglio, ma non necessariamente una mancanza di originalità.

366<sup>31</sup>

*Cruccio ai delinquenti.* Come delinquenti scoperti si soffre non per il delitto, bensì per la vergogna o per il dispetto di una sciocchezza fatta o per la privazione dell'elemento abituale, e ci vuole una sottigliezza che è rara, per distinguere in queste cose. Chiunque abbia avuto modo di frequentare carceri e penitenziari» si meraviglia della rarità con cui in tali luoghi si può trovare un «rimorso» non equivoco, mentre tanto più vi si trova la nostalgia del buon vecchio delitto malvagio.

367

*Sembrare sempre felici.* Quando la filosofia era un fatto di pubblica emulazione, nella Grecia del terzo secolo, c'erano non pochi filosofi i quali erano resi felici dal pensiero segreto che altri, che vivevano secondo altri principi e vi si tormentavano, dovessero provare rabbia per la loro felicità. Credevano di confutare costoro nel modo migliore con la loro felicità, e a ciò bastava loro sembrare sempre felici. Ma in tal modo non potevano, alla lunga, non *diventare* veramente felici! Fu questa per esempio la sorte dei cinici.

368

*La ragione di molti misconoscimenti.* La moralità della forza nervosa in crescita è gioiosa e irrequieta; la moralità della forza nervosa in calo, alla sera o nei malati e nei vecchi, è sofferente, tranquillizzante, esitante, malinconica, anzi non di rado cupa. A seconda che partecipiamo di questa o di quella, non capiamo quella che ci manca, e spesso la interpretiamo nell'altro come immoralità e debolezza.

369

*Elevarsi al di sopra della propria miserabilità.* Sono per me compagni superbi quelli che, per avere il sentimento della loro dignità e importanza, hanno sempre bisogno di altri da poter apostrofare e trattare con violenza: tali cioè che, per impotenza e viltà, consentano che uno possa abbandonarsi impunemente davanti a loro a gesti altezzosi e collerici! – sicché hanno bisogno della miserabilità del loro ambiente per elevarsi per un momento al di sopra della miserabilità propria! A tal fine più d'uno ha bisogno di un cane, un altro di un amico, un terzo di una moglie, un quarto di un partito e uno molto raro di un'intera epoca.

370

*In che senso il pensatore ama il suo nemico.* Mai tenere indietro o tacere a te stesso ciò che può essere pensato contro il tuo pensiero! Promettitelo solennemente a te stesso! Ciò appartiene alla prima rettitudine del pensare. Tu devi ogni giorno condurre anche la tua campagna contro te stesso. Una vittoria e una trincea conquistata non sono più affar tuo, bensì affare della verità – ma anche la tua sconfitta non è più affar tuo!

371<sup>32</sup>

*Il male della forza.* La violenza esercitata come conseguenza della passione, per esempio della collera, va intesa fisiologicamente come un tentativo di sventare la minaccia di un attacco soffocatorio. Innumerevoli azioni della tracotanza che si scatena su altre persone sono state revulsioni di un improvviso afflusso di sangue per mezzo di una forte attività muscolare. E forse tutto «il male della forza» va ricondotto sotto questo punto di vista (il male della forza fa male all'altro senza pensarci – esso *non può non* scatenarsi; il male della debolezza *vuole* far male e vedere i segni della sofferenza).

372



*Ad onore dei conoscitori.* Appena uno, senza essere un conoscitore, si impanca a giudice, si deve subito protestare, si tratti di maschio o di femmina. Esaltazione ed estasi per una cosa o una persona non sono argomenti; avversione e odio per esse neppure.

373

*Biasimo rivelatore.* «Egli non conosce gli uomini» – in bocca a uno ciò significa: «non conosce la meschinità umana», in bocca a un altro: «non conosce l'eccezionalità e fin troppo bene la meschinità».

374

*Valore del sacrificio.* Quanto più si contesta agli Stati e ai principi il diritto di sacrificare gli individui (come nell'amministrazione della giustizia, nella coscrizione obbligatoria ecc.), tanto più aumenta il valore del sacrificio di sé.

375

*Parlare troppo chiaro.* Si può, per diverse ragioni, parlare in modo troppo chiaro e articolato: anzitutto per sfiducia verso se stessi, usando un linguaggio nuovo e inconsueto, ma poi anche per sfiducia verso gli altri, a causa della loro stupidità o durezza di comprendonio. E così anche nelle cose più intellettuali: il nostro modo di comunicare è talvolta troppo chiaro, troppo minuzioso, poiché altrimenti coloro ai quali ci rivolgiamo non ci capirebbero. Per conseguenza lo stile perfetto e lieve è *consentito* solo davanti a un uditorio perfetto.

376

*Dormire molto.* Che cosa fare per ravvivarsi quando si è stanchi e sazi di se stessi? Uno raccomanda il tavolo da gioco, un altro il cristianesimo, un terzo l'elettricità. Ma il meglio, mio caro melanconico, è e rimane: *dormire molto*, in senso proprio e figurato! Così si riavrà il proprio mattino! Il trucco della saggezza nella vita è di sapervi interpolare al momento giusto il sonno di ogni tipo.

377

*Che cosa fanno capire gli ideali fantastici.* Dove si trovano le nostre manchevolezze, lì battono anche le nostre fantasticherie. Il chimerico comandamento: «Amate i vostri nemici!» hanno dovuto inventarlo gli Ebrei, i

migliori odiatori che ci siano mai stati, e la più bella glorificazione della castità è opera della fantasia di uomini che in gioventù hanno vissuto in maniera dissoluta e ignobile.

378

*Mano pulita e parete pulita.* Non si deve dipingere sulla parete né Dio né il diavolo. Facendolo ci si rovina la parete e il vicinato.

379

*Verosimile e inverosimile.* Una donna amava segretamente un uomo, lo metteva molto al di sopra di sé e si diceva cento volte tra sé e sé: «Se un tale uomo mi amasse, sarebbe questa una grazia di fronte alla quale dovrei prosternarmi nella polvere!». E all'uomo accadeva la stessa cosa, e proprio in relazione a questa donna, e anch'egli si sussurrava tra sé e sé questi stessi pensieri. Ma allorché un giorno a entrambi si sciolse finalmente la lingua ed essi si dissero tutte le cose taciute e più taciute del loro cuore, si produsse alla fine un silenzio e ci fu un certo ripensamento. Subito dopo la donna cominciò con voce ormai fredda: «Ma è chiarissimo! Nessuno di noi due è ciò che abbiamo amato! Se tu sei quello che dici e non di più, io mi sono umiliata e ti ho amato invano. È il demone che mi ha sedotto, come ha sedotto te». – Questa storia molto verosimile non succede mai – per quale ragione?

380

*Consiglio sperimentato.* Di tutti i mezzi di consolazione, nessuno fa tanto bene ai bisognosi di consolazione quanto l'affermazione che per il loro caso non c'è consolazione. C'è in questo una tale distinzione che essi rialzano il capo.

381

*Conoscere la propria «particolarità».* Noi dimentichiamo troppo facilmente che, agli occhi delle altre persone che ci vedono per la prima volta, siamo qualcosa di affatto diverso da quello che riteniamo di essere noi stessi: generalmente niente più di una particolarità che salta agli occhi e che determina l'impressione. L'uomo più mansueto e ragionevole, se per caso inalbera un gran paio di baffi, può per così dire starsene, e starsene tranquillamente, all'ombra dei medesimi – gli occhi comuni non vedranno in lui se non l'accessorio di un gran paio di baffi, voglio dire: un carattere

militaresco, facile a montare in collera e in certi casi violento – e si comporteranno con lui in conseguenza.

382

*Giardiniere e giardino.* Da giorni umidi e annuvolati, dalla solitudine e dalle parole dettate senza amore, spuntano *conclusioni* come funghi: un mattino sono lì, venute non sappiamo da che parte, e si guardano intorno grigie e malcontente in cerca di noi. Guai al pensatore che non è il giardiniere, ma solo il terreno delle sue piante!

383

*La commedia della compassione.* Per quanto possiamo prendere parte alla sorte di uno sventurato, in sua presenza recitiamo sempre un po' di commedia, non diciamo molte cose che pensiamo e come le pensiamo, usando la cautela del medico al capezzale dei malati gravi.

384

*Strani santi.* Ci sono timidi che non fanno nessun conto della loro opera e del loro operare migliore, e riescono malamente ad esprimerli ed esporli. Ma per una specie di vendetta non fanno neanche conto della simpatia degli altri o non credono affatto alla simpatia; si vergognano di apparire incantati da se stessi e provano un caparbio compiacimento nel divenire ridicoli. – Questi sono alcuni tra gli stati d'animo degli artisti malinconici.

385

*I vanitosi.* Noi siamo come vetrine di negozi in cui noi stessi continuiamo a disporre in bell'ordine, a nascondere o a mettere in luce, le pretese qualità che gli altri ci attribuiscono – per ingannarci.

386

*I patetici e gli ingenui.* Può essere un'abitudine niente affatto nobile non lasciar passare nessuna occasione in cui possiamo mostrarci patetici: per il piacere di immaginare lo spettatore che allora si batte il petto e si sente egli stesso misero e piccino. Può essere quindi anche un segno di nobiltà d'animo fare dell'ironia su situazioni patetiche e comportarsi in modo indegno. L'antica aristocrazia guerriera di Francia aveva questa specie di nobiltà e

finezza.

387

*Prova di riflessione prematrimoniale.* Posto che mi amasse, come mi diventerebbe fastidiosa con l'andar del tempo! E posto che non mi amasse, come mi diventerebbe allora fastidiosa con l'andar del tempo! Si tratta soltanto di due diverse specie di fastidio: sposiamoci dunque!

388<sup>33</sup>

*Bricconeria con buona coscienza.* Essere imbrogliati nel fare acquisti è in certi paesi, per esempio nel Tirolo, così spiacevole, poiché al cattivo affare si aggiunge per soprammercato la faccia feroce e il rozzo desiderio che vi è dipinto, oltre alla cattiva coscienza e alla sguaiata ostilità che sorge nel venditore truffaldino contro di noi. A Venezia, per contro, l'abbindolatore si diverte di cuore per la riuscita della sua briconata e non prova alcuna ostilità per l'abbindolato, anzi è disposto a fargli una gentilezza e specialmente a ridere con lui, qualora questi ne avesse voglia. Insomma, bisogna anche avere lo spirito e la buona coscienza della propria briconeria: ciò riconcilia quasi l'imbrogliato con l'imbroglio.

389

*Un po' troppo gravi.* Persone ottime, ma che sono un po' troppo gravi per essere cortesi e amabili, cercano di contraccambiare subito una gentilezza rendendo un servizio importante o fornendo un contributo attinto dalla propria forza. È commovente vedere con che timidezza porgono i loro pezzi d'oro, quando un altro ha offerto loro i suoi soldini dorati.

390

*Nascondere lo spirito.* Quando sorprendiamo qualcuno a nascondere il suo spirito davanti a noi, diciamo che è cattivo, e tanto più quando sospettiamo che vi sia stato spinto dalla gentilezza e dall'umanità.

391

*Il cattivo momento.* Le nature vivaci mentono solo per un momento. Dopo, hanno mentito a se stesse e restano convinte e rette.

*Condizione della cortesia.* La cortesia è una cosa ottima e veramente una delle quattro virtù cardinali (anche se l'ultima); ma affinché con essa non diventiamo un fastidio l'uno per l'altro occorre che colui, col quale precisamente ho a che fare, sia cortese un grado più o un grado meno rispetto a come lo sono io – altrimenti non ci spostiamo da dove siamo e l'unguento non ci unge soltanto, ma ci incolla strettamente.

*Virtù pericolose.* «Non dimentica niente, ma perdona tutto». – Allora viene doppiamente odiato, perché fa vergognare due volte, una volta con la sua memoria e un'altra con la sua magnanimità.

*Senza vanità.* Gli uomini passionali pensano poco a ciò che pensano gli altri, il loro trasporto li eleva al di sopra della vanità.

*La contemplazione.* In un pensatore lo stato contemplativo, proprio del pensatore, segue sempre a uno stato di paura, in un altro sempre a uno stato di desiderio. Al primo, perciò, la contemplatività sembra collegata col sentimento della *sicurezza*, all'altro col sentimento della *sazietà* – cioè: quello si sente allora coraggioso, questo disgustato e neutrale.

*A caccia.* Quello va a caccia per acchiappare verità piacevoli, questo – verità spiacevoli. Ma anche il primo ha più piacere per la caccia che per la preda.

*Educazione.* L'educazione è una continuazione della generazione, e spesso una specie di successivo palliamento di essa.

*Da che cosa si può riconoscere il più focoso.* Di due persone che lottano o si

amano o si ammirano tra loro, quella che è più focosa prende sempre la posizione più scomoda. Lo stesso vale anche di due popoli.

399

*Difendersi.* Certi uomini hanno tutto il diritto di agire così o così; ma quando si difendono a questo riguardo non lo si crede più – e si sbaglia.

400

*Rammollimento morale.* Vi sono nature morali delicate che provano vergogna per ogni successo e rimorsi per ogni insuccesso.

401

*Un disimparare pericolosissimo.* Si comincia col disimparare ad amare gli altri e si finisce col non trovare più niente in sé che sia degno d'essere amato<sup>35</sup>.

402

*Anche questa è tolleranza.* «Essere rimasti un minuto di troppo sui carboni ardenti ed essersivi un po' bruciacchiati – questo non rovina ancora niente, per gli uomini e le castagne! Proprio questa piccola amarezza e durezza fa assaporare come la polpa sia dolce e tenera.» – Sì! Così giudicate, voi gaudenti! Voi, sublimi antropofagi!

403

*Diverso orgoglio.* Sono le donne che impallidiscono all'idea che il loro amato possa non essere degno di loro; sono gli uomini che impallidiscono all'idea di potere non essere degni delle loro amate. Qui si parla di donne integre e di uomini integri. Gli uomini del genere, in quanto uomini che *di solito* hanno fede in sé e senso di potenza, hanno nello stato della passione la loro verecondia e il loro dubbio su se stessi; le donne del genere, invece, si sentono normalmente sempre creature deboli e pronte alla dedizione, ma nell'alta *eccezione* della passione hanno il loro orgoglio e il loro senso di potenza – il quale domanda: chi è degno *di me*

404

*A chi si rende raramente giustizia.* Più d'uno non sa scaldarsi per qualcosa

di buono e di grande senza commettere da qualche parte una grave ingiustizia: è questo il *suo* genere di moralità.

405<sup>36</sup>

*Lusso.* La tendenza al lusso penetra fin nel profondo di un uomo: essa rivela che il superfluo e l'eccessivo sono l'acqua in cui la sua anima preferisce nuotare.

406

*Rendere immortale.* Chi vuole uccidere il suo avversario consideri se proprio in tal modo non lo eternizzi in sé.

407

*Contro il nostro carattere.* Se la verità che dobbiamo dire va contro il nostro carattere – come spesso accade –, ci comportiamo dicendola come se mentissimo in malo modo e suscitiamo diffidenza.

408

*Dove ci vuole molta mitezza.* Talune nature hanno solo la scelta tra l'essere malfattori pubblici o segreti portatori di sofferenza.

409

*Malattia.* Per malattia bisogna intendere: un prematuro avvicinarsi della vecchiaia, della bruttezza e dei giudizi pessimistici: cose che sono connesse tra loro.

410

*I paurosi.* Proprio gli esseri paurosi e inetti diventano facilmente omicidi: essi non s'intendono della piccola difesa o vendetta commisurata allo scopo; per mancanza di spirito e di presenza di spirito, il loro odio non conosce altra soluzione che l'annientamento.

411

*Senza odio.* Vuoi prendere congedo dalla tua passione? Fallo, ma *senza odio*

per essa! Altrimenti hai una seconda passione. L'anima dei cristiani che si è liberata del peccato viene di solito rovinata successivamente dall'odio per il peccato. Guarda le facce dei grandi cristiani! Sono le facce di grandi odiatori.

412

*Geniale e limitato.* Non sa apprezzare niente al di fuori di sé; e se vuole stimare altri, li deve sempre prima trasformare in se stesso. Ma in ciò è geniale.

413

*Gli accusatori privati e pubblici.* Guardati bene chiunque accusa e inquisisce – egli rivela in ciò il suo carattere: e non di rado un carattere peggiore di quello della vittima di cui indaga il delitto. L'accusatore crede in tutta innocenza che l'avversario di un crimine e di un criminale debba essere già in sé di buon carattere o essere considerato buono – e così si lascia andare, cioè *viene fuori*.

414

*Volontariamente ciechi.* C'è una forma di dedizione esaltata, spinta fino all'estremo, a una persona o a un partito, che rivela che noi ci sentiamo intimamente superiori ad essi e ce la prendiamo con noi stessi. Ci abbagliamo per così dire volontariamente, per punirci del fatto che il nostro occhio ha visto troppo.

415

*Remedium amoris.* Contro l'amore aiuta ancor sempre, nella maggior parte dei casi, quell'antico, radicale rimedio: l'amore ricambiato.

416

*Dov'è il nemico peggiore?* Chi sa ben difendere la sua causa e ne è consapevole, ha in genere verso il suo avversario una disposizione conciliante, Ma credere di avere per sé la buona causa e sapere di non essere capace di difenderla – ciò crea un odio rabbioso e implacabile per l'avversario della propria causa. – Che ognuno ponderi dove si debbano cercare i suoi nemici peggiori!

417



*Limiti di ogni umiltà.* Ben sono già molti pervenuti all'umiltà che dice: *credo quia absurdum est*<sup>37</sup>, e che offre in olocausto la sua ragione; ma nessuno, per quanto ne so, fino a quell'umiltà, che dista solo un passo dall'altra e che dice: *credo quia absurdus sum*.

418

*La recita della verità.* Taluni sono veritieri – non perché aborrano fingere sentimenti, ma perché non riuscirebbero a procurare credibilità alle loro finzioni. Insomma, non si fidano del loro talento di attori e preferiscono l'onestà, la «recita della verità».

419

*Coraggio nel partito.* Le povere pecore dicono al pastore: «vai pure sempre avanti, a noi non mancherà mai il coraggio di venirti dietro» Ma il povero pastore pensa tra sé e sé: «venitemi pure sempre dietro, a me non mancherà mai il coraggio di guidarvi».

420

*Scaltrezza della vittima sacrificale.* C'è una triste scaltrezza nel voler illudersi su qualcuno a cui ci si è sacrificati e nell'offrirgli l'occasione di apparirci come vorremmo che fosse.

421

*Attraverso gli altri.* Ci son di quelli che non vogliono essere visti altrimenti che per quel che di loro traluce attraverso gli altri. E in ciò v'è molta saggezza.

422

*Far piacere agli altri.* Perché il far piacere è superiore ad ogni piacere? – Perché con ciò si fa piacere in una volta ai propri cinquanta istinti. Si può trattare individualmente di gioie piccolissime. Ma se le si tiene tutte in una mano, si ha la mano più piena che qualsiasi altra volta – e anche il cuore!

1. Cfr. FP 4[133] estate 1880.

2. Il teologo protestante e critico letterario A.R. Vinet (1797-1847).

3. Cfr. FP 4[84] estate 1880.

4. Allusione a Wagner. Cfr. FP 4[49] estate 1880.
5. Semplice (schietto) = *schlicht*. Cattivo (nel senso di scadente) = *schlecht*. Cfr. 3[134] primavera 1880 e GM, prima dissertazione, 4.
6. Cfr. FP 7[36] fine 1880.
7. Cfr. FP 7[13] fine 1880.
8. *Retorica*, II, 15, 1390b, 28-31.
9. Cfr. FP 6[33] autunno 1880, 7[67], 7[284] fine 1880.
10. Cfr. nota 61.
11. cfr. FP 2[31] primavera 1880.
12. Cfr. FP 6[260] autunno 1880.
13. In italiano nel testo.
14. Cfr. FP 3[8] primavera 1880.
15. Cfr. FP 10[E94] inizio 1881.
16. Cfr. FP 4[104] estate 1880.
17. Cfr. FP 6[10] autunno 1880.
18. Cfr. FP 4[281] estate 1880.
19. John Wesley era un teologo evangelista. Fondò il metodismo. Fu influenzato da Peter Böhler, cfr. W.E.H. Lecky, *Emstekingsgeschichte uni Charakteristik des Methodismus*, cit., p. 40.
20. Cfr. FP 7[139] fine 1880.
21. Cfr. FP 6[227] autunno 1880.
22. In tedesco c'è un gioco di parole tra *Lust*, piacere e *Last*, peso.
23. Cfr. FP 6[299] fine 1880, 9[2] inverno 1880-1881.
24. «*Quandoque bonus dormitat Homerus*», Orazio, *Ars poetica*, v.359.
25. I pitagorici avevano il culto del silenzio. Istituirono il «silenzio quinquennale».
26. Cfr. FP 6[389] autunno 1880.
27. Cfr. FP 4[301] estate 1880.
28. Cfr. FP 8[1] inverno 1880-1881.
29. Cfr. FP 6[205] fine 1880.
30. Il titano Atlante sostiene il cielo sulle sue spalle. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 517. La frase citata è tratta dal *Buch der Lieder* di Heine.
31. Cfr. FP 6[390] fine 1880.
32. Cfr. FP 3[142] primavera 1880.
33. Cfr. FP 3[169] primavera 1880.
34. Cfr. FP 1[12] inverno 1879-1880.
35. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 18 luglio 1880: «Da ultimo una riflessione: si cessa di amare *veramente* se stessi, quando si cessa di esercitarsi nell'amore per gli altri; perciò quest'ultima cosa (il cessare) è nettamente da sconsigliare».
36. Nietzsche ha in mente Wagner. Cfr. 4[208] estate 1880, 11[6] estate 1875.
37. Espressione attribuita a Tertulliano.

## LIBRO QUINTO

423

*Nel grande silenzio.* Ecco il mare, qui possiamo scordarci della città. È vero che proprio adesso le sue campane diffondono nell'aria i rintocchi *dell'Ave Maria* – sono quei rintocchi cupi e folli, ma dolci, al crocevia tra giorno e notte – però solo per un momento ancora! Adesso tutto tace! Il mare si stende pallido e scintillante, non sa parlare. Il cielo gioca il suo eterno e muto gioco della sera con colori rossi, gialli e verdi, non sa parlare. I piccoli scogli e le scogliere che si spingono nel mare, come per trovare il luogo dove maggiore è la solitudine, essi tutti non sanno parlare. Questo immenso mutismo che di colpo ci assale, è bello e orrido, ci si gonfia il cuore. Oh, l'ipocrisia di questa muta bellezza! Come saprebbe ben parlare, e come male anche, se volesse! La sua lingua legata e la dolorante felicità del suo volto sono una malizia per prendersi gioco della consonanza del tuo sentimento. E sia! Non mi vergogno di essere lo zimbello di tali potenze. Ma io provo pietà per te, natura, perché devi tacere, anche se è solo la tua cattiveria che ti lega la lingua; sì, io provo pietà per te a causa della tua cattiveria! Ah, il silenzio si fa ancora più grande, e ancora una volta mi si gonfia il cuore; esso si spaventa di una nuova verità, *anch'esso non sa parlare*, si prende gioco a sua volta se la bocca grida qualcosa in questa bellezza, gode a sua volta la sua dolce cattiveria del silenzio. Il parlare, anzi il pensare, mi diventa odioso: non sento io forse ridere dietro ogni parola l'errore, la presunzione, lo spirito della follia? Non devo io irridere la mia pietà? Irridere la mia irrisione? O mare, o sera! Voi siete pessimi maestri! Voi insegnate all'uomo a *cessare* di essere uomo! Deve egli abbandonarsi a voi? Deve egli diventare così come ora siete voi, pallido e scintillante, muto, enorme e riposante in se stesso? Elevato al di sopra di se stesso?

4241

*Per chi esiste la verità.* Finora sono stati gli errori le potenze *consolatrici*; lo stesso effetto si attende ora dalle verità conosciute, e lo si attende già da un bel

po'. E se le verità non fossero in grado di fare precisamente questo – di consolare? Sarebbe questa un'obiezione contro le verità? Che cosa hanno queste in comune con le circostanze della gente sofferente, intristita, malata, da dover essere proprio per essa utili? Non è una prova contro la *verità* di una pianta, se si stabilisce che essa non contribuisce a far guarire i malati. Ma un tempo si era a tal punto convinti che l'uomo fosse lo scopo della natura, che si postulava senz'altro che niente si potesse scoprire anche attraverso la conoscenza, che non fosse salutare e utile per l'uomo, anzi che non ci *potesse*, non ci *dovesse* essere nessun'altra cosa. Forse da tutto ciò segue il corollario che la verità *come un tutto* coerente esiste soltanto per le anime insieme possenti e innocenti, gioiose e pacifiche (com'era quella di Aristotele), così come queste soltanto sarebbero benanche in grado di *cercarla*, dato che le altre cercano *rimedi* per sé, per quanto siano orgogliose del loro intelletto e della sua libertà – *non* cercano la verità. Di qui viene che questi altri provino così poca gioia autentica per la scienza e le rimproverino freddezza, aridità e inumanità: è questo il giudizio dei malati sui giochi dei sani. Neanche gli dèi greci sapevano consolare; quando infine anche tutti quanti i Greci si ammalarono, questa fu una ragione del tramonto di tali dèi.

4252

*Noi dèi banditi!* Attraverso gli *errori* sulla sua origine, sulla sua unicità e sulla sua destinazione, e attraverso le *esigenze* che sono state accampate in base a questi errori, l'umanità si è molto elevata e si è sempre di nuovo «superata». Ma attraverso gli stessi errori sono venuti al mondo un'incredibile quantità di sofferenze, reciproche persecuzioni, sospetti, misconoscimenti, e ancor più miseria dell'individuo in sé e per sé. Gli uomini sono diventati *creature* sofferenti, in conseguenza delle loro morali. Quello che con esse hanno acquistato è, tutto considerato, il sentimento come di essere in fondo troppo buoni e troppo importanti per la terra e di trattenervisi solo provvisoriamente. «Il superbo che soffre» è per il momento ancor sempre il più alto tipo umano.

426

*Daltonismo dei pensatori.* Come diversamente vedevano i Greci la loro natura se, come bisogna ammettere, i loro occhi erano ciechi per l'azzurro e il verde ed essi vedevano, invece del primo, un marrone più scuro, e invece del secondo un giallo (se dunque con la stessa parola indicavano per esempio il colore dei capelli scuri, quello del fiordaliso e quello del mare meridionale, e

ancora con la stessa parola il colore delle piante più verdi e quello della pelle umana, del miele e delle resine gialle, sicché i loro maggiori pittori raffiguravano, stando alle testimonianze, il loro mondo solo con il nero, il bianco, il rosso e il giallo) – quanto diversa e quanto più vicina all'uomo dovette apparire a loro la natura, dal momento che ai loro occhi i colori dell'uomo predominavano anche nella natura e questa nuotava per così dire nell'etere cromatico dell'umanità (azzurro e verde disumanizzano la natura più di ogni altro colore). Su questo *difetto* si sviluppò la giocosa facilità, che contraddistingue i Greci, di vedere i processi naturali come dèi e semidei, ossia come figure umanizzate. Ma questo sarebbe solo un simbolo per un'ulteriore supposizione. Ogni pensatore dipinge il suo mondo e ogni cosa con meno colori di *quelli esistenti*, ed è cieco per determinati colori. Ma questo non è soltanto un difetto. Grazie a questo accostamento e a questa semplificazione, egli *introduce nelle cose* armonie di colori che sono di grande fascino e possono costituire un arricchimento della natura. Forse è stato addirittura questo il tramite per il quale l'umanità ha imparato per la prima volta a *godere* la vista dell'esistenza: per il fatto che questa esistenza le era stata presentata anzitutto in una o in due tinte ed in tal modo armonizzata; l'umanità si è per così dire esercitata su queste poche tinte, prima di poter passare a un maggior numero di esse. E ancora oggi alcuni individui cercano di passare da una parziale cecità cromatica a una vista e differenziazione più ricca: per la qual cosa però non soltanto trovano nuovi godimenti, ma devono sempre anche *abbandonare e perdere* alcuni dei precedenti.

4273

*L'abbellimento della scienza.* Come l'arte rococò dei giardini nacque dal sentimento che «la natura è brutta, selvaggia, noiosa – orsù, noi vogliamo abbellirla (*embellir la nature*)!» – così, dal sentimento che «la scienza è brutta, arida, sconsolata, difficile, prolissa – orsù, noi vogliamo abbellirla!», nasce sempre di nuovo qualcosa che si chiama *filosofia*. Essa vuole ciò che vogliono tutte le arti e le creazioni poetiche – soprattutto *divertire*; lo vuole però, secondo il suo orgoglioso retaggio, in una maniera più sublime e più alta di fronte a una cerchia di spiriti eletti. Creare per costoro un'arte dei giardini la cui attrattiva principale sia costituita, come in quella «più comune», dall'*illusione degli occhi* (ottenuta con templi, scorci panoramici, grotte, labirinti e cascate, per parlare in metafora), presentare la scienza in un compendio e con ogni sorta di mirabili e improvvise illuminazioni, mescolandovi tanta indeterminatezza, irrazionalità e fantasticheria da poter vagare in essa «come nella natura selvaggia» e però senza fatica e noia: non è

piccola ambizione. Chi la nutre sogna addirittura di rendere in tal modo superflua la religione, che per gli uomini del passato costituiva la forma più alta di arte dell'intrattenimento. Tutto ciò segue ora il suo corso e raggiungerà un giorno la sua alta marea. Già ora cominciano a farsi sentire le voci contrarie alla filosofia, che invocano: «Torniamo alla scienza! Alla natura e alla naturalezza della scienza!» – e con ciò *ha inizio* forse un'età che scoprirà la bellezza più potente proprio nelle parti «selvagge, brutte» della scienza, così come solo da Rousseau in poi si è scoperto il senso della bellezza dell'alta montagna e del deserto.

428

*Due specie di moralisti.* Vedere per la prima volta una legge di natura, e vederla compiutamente, dunque *dimostrarla* (per esempio quella della forza di gravità, della rifrazione della luce e della propagazione del suono), è qualcosa di diverso, e cosa di altri spiriti, dallo *spiegare* una tale legge. Così anche quei moralisti che vedono e mostrano le leggi e le consuetudini umane – i moralisti dall'orecchio fino, dal naso fino e dall'occhio fino – si distinguono in tutto e per tutto da quelli che spiegano le cose osservate. Questi ultimi devono essere soprattutto *inventivi* e avere una fantasia *sbrigliata* per acume e sapere.

429

*La nuova passione.* Perché temiamo e odiamo un possibile ritorno alla barbarie? Perché renderebbe gli uomini più infelici di quanto non siano? Oh, no! I barbari di tutti i tempi ebbero *più* felicità: non ci inganniamo! Ma il nostro istinto della conoscenza è troppo forte perché possiamo ancora apprezzare la felicità senza la conoscenza o la felicità di una forte e ferma illusione; ci fa già male anche solo immaginare un tale stato! L'inquietudine dello scoprire e dell'indovinare è diventata per noi così affascinante e indispensabile, come l'amore infelice lo diventa per l'amante: che egli non vorrebbe a nessun prezzo barattare contro lo stato dell'indifferenza; anzi, forse anche noi siamo amanti *infelici*. La conoscenza si è trasformata in noi in passione che non arretra davanti a nessun sacrificio e in fondo non ha paura di null'altro che del suo stesso estinguersi; noi crediamo sinceramente che tutta quanta l'umanità si dovrebbe ritenere, sotto l'impeto e il dolore di *questa* passione, più elevata e confortata di prima, quando non aveva ancora superato l'invidia per il più rozzo benessere che accompagna la barbarie. Può darsi addirittura che l'umanità perisca a causa di questa passione! Neanche questo pensiero può nulla su di noi! Si è forse mai spaventato il cristianesimo di un

pensiero simile? Non sono amore e morte fratelli? Sì, noi odiamo la barbarie – preferiamo tutti la rovina dell’umanità al regresso della conoscenza! E infine: se l’umanità non perirà a causa di una *passione*, perirà a causa di una *debolezza*: che cosa si preferisce? È questo il problema capitale. Vogliamo per essa una fine nel fuoco e nella luce o una fine nella polvere?

430

*Anche eroico.* Anche fare le cose in pessimo odore, delle quali quasi non si osa parlare, ma che sono utili e necessarie – è eroico. I Greci non si vergognarono di annoverare tra le fatiche di Eracle la pulizia di una stalla.

431

*Le opinioni degli avversari.* Per misurare quanto siano sottili o deboli per natura anche le teste più provvedute, si faccia attenzione a come esse ricevono ed espongono le opinioni dei loro avversari: in ciò ogni intelletto rivela la sua misura naturale. Il perfetto saggio innalza, senza volerlo, il suo avversario in una sfera ideale, liberandone l’opposizione da tutte le macchie e accidentalità; solo quando in tal modo il suo avversario è divenuto un dio dalle armi splendenti, ingaggia la lotta con lui.

432

*Ricercatori e sperimentatori.* Non c’è nella scienza un metodo unico per rendere sapienti! Noi dobbiamo procedere con le cose per tentativi, essere nei loro riguardi ora cattivi ora buoni, e stanziare per esse, una dopo l’altra, giustizia, passione e freddezza. Questo parla con le cose da poliziotto, quello da confessore, un terzo da viandante e da curioso. Si strapperà loro qualcosa ora con la simpatia ora con la violenza; uno è spinto in avanti e portato all’intelligenza dal rispetto dei loro segreti, un altro, d’altra parte, dall’indiscrezione e dalla furfanteria nella rivelazione dei segreti. Noi ricercatori siamo, come tutti i conquistatori, gli scopritori, i navigatori, gli avventurieri di una moralità temeraria e dobbiamo accettare di essere nel complesso considerati cattivi.

433

*Vedere con occhi nuovi.* Posto che per bellezza si debba sempre intendere in arte *Vimitazione dell’uomo felice* – e così io la intendo in verità –, a seconda di come un’epoca, un popolo, un grande individuo legislatore di se stesso si

figurano l'uomo felice; che cosa ci fa allora capire il cosiddetto *realismo* degli artisti odierni sulla felicità del nostro tempo? È indubbiamente la *sua* specie di bellezza che noi oggi siamo in grado di cogliere e di godere con più facilità. Conseguentemente bisogna ben credere che la felicità oggi *a noi* propria risieda nel campo realistico, nei sensi più acuti possibili e nella puntuale aderenza all'effettuale, non dunque nella realtà, bensì nel *sapere intorno alla realtà*? L'azione della scienza ha già acquistato tanta profondità e ampiezza che gli artisti del secolo sono, senza volerlo, diventati già glorificatori delle «beatitudini» scientifiche in sé!

434

*Intercedere.* Le contrade senza pretese sono per i grandi paesaggisti; le contrade straordinarie e rare sono invece per i piccoli. Voglio dire: le grandi cose della natura e dell'umanità devono intercedere per tutti coloro che, tra i loro ammiratori, sono piccoli, mediocri e ambiziosi – mentre *il grande* intercede per le cose *semplici*.

435

*Non rovinarsi senza accorgersene.* Non di colpo, ma continuamente si sbriciola la nostra bravura e grandezza. La piccola vegetazione che cresce in tutti gli interstizi e si abbarbica a tutte le cose: è questa che rovina quello che in noi è grande – le miserie di ogni giorno e di ogni ora del nostro ambiente a cui non si fa caso, le mille esigue radici di questo o quel piccolo sentimento pusillanime che spunta nel nostro vicinato, nel nostro ufficio, nella nostra cerchia sociale, nella nostra ripartizione della giornata. Se non facciamo attenzione a questa piccola malerba, ci roviniamo a causa sua senza accorgercene! Ma se proprio volete rovinarvi, fatelo piuttosto *in una volta* e di colpo: allora forse resteranno di voi rovine sublimi! E non, come c'è ora da temere, monticelli di terra buoni per le talpe! E su di essi erba e malerba, le piccole vittoriose, modeste come prima, e troppo misere perfino per trionfare!

436

*Casuistico.* C'è un'alternativa assai maligna, alla quale non il valore e il carattere di tutti sono pari: scoprire come passeggero di una nave che capitano e timoniere fanno errori pericolosi e sentirsi ad essi superiori in fatto di arte nautica – e poi domandarsi: e se tu provocassi un ammutinamento contro di loro e li facessi imprigionare entrambi? Non ti obbliga a ciò la tua superiorità?



E non sono essi a loro volta in diritto di rinchiudere te perché mini alla radice l'obbedienza? Questa è una metafora per situazioni più importanti e più gravi; per le quali rimane infine ancor sempre la questione di che cosa ci garantisce in tali casi la nostra superiorità e la nostra fede in noi stessi. Il buon esito? Ma qui bisogna appunto già *fare* la cosa che reca in sé tutti i pericoli – e non solo pericoli per noi, bensì per la nave.

4374

*Privilegi.* Chi possiede veramente se stesso, cioè chi *ha conquistato* definitivamente se stesso, considera da ora in poi come un suo proprio privilegio punirsi, graziarsi, commiserarsi: non ha bisogno di concederlo a nessuno, ma può anche liberamente rimetterlo nelle mani di un altro, di un amico per esempio – però sa che con ciò conferisce un *diritto* e che si possono conferire diritti solo in base al possesso della *potenza*.

4385

*Uomo e cose.* Perché l'uomo non vede le cose? Perché in mezzo c'è lui stesso: egli copre le cose.

439

*Contrassegni della felicità.* Tutte le sensazioni di felicità hanno in comune due cose: la *pienezza* del sentimento e la *tracotanza* che c'è in esso, sicché ci si sente come un pesce nel suo elemento e vi si guizza dentro. I buoni cristiani comprenderanno che cosa sia la sfrenatezza cristiana.

440

*Non rinunciare!* Rinunciare al mondo senza conoscerlo, come fa una *monaca* – ciò procura una solitudine sterile, forse malinconica. Essa non ha niente in comune con la solitudine della *vita contemplativa* del pensatore. Se egli *la* sceglie, non è affatto perché vuole rinunciare; al contrario, sarebbe per lui rinuncia, malinconia, distruzione di se stesso il dover permanere nella *vita pratica*. A questa egli rinuncia perché la conosce, perché si conosce. Così si tuffa nella *sua* acqua, così conquista la *sua* serenità.

441

*Perché d prossimo ci diventa sempre più remoto.* Quanto più pensiamo a

tutto ciò che è stato e che sarà, tanto più impallidisce ciò che è proprio adesso. Se viviamo con i morti e moriamo con loro nel loro morire, che cosa è poi ancora per noi il «prossimo»? Diventiamo più soli – e proprio *perché* intorno a noi rumoreggiano i flutti dell'intera umanità. L'ardore che è in noi e che vale per tutto l'umano, cresce costantemente – e *perciò* guardiamo a ciò che ci circonda come se fosse diventato più indifferente e indistinto. Ma il nostro sguardo freddo *offendei*

442

*La regola.* «La regola è per me sempre più interessante dell'eccezione» – chi così sente è molto avanti nella conoscenza e fa parte degli iniziati.

443

*Per l'educazione.* A poco a poco mi si è fatta luce sul difetto più generale del nostro tipo di formazione e di educazione: nessuno impara, nessuno aspira, nessuno insegna – *a sopportare la solitudine.*

444

*Meraviglia per la resistenza.* Per il fatto che qualcosa sia diventato per noi trasparente, riteniamo che esso non possa ormai resisterci – e poi ci meravigliamo di potervi vedere attraverso, ma di non potervi passare attraverso! È questa la stessa follia e la stessa meraviglia da cui è presa la mosca davanti a ogni finestra a vetri.

4456

*In che cosa i più nobili sbagliano il calcolo.* Si finisce col dare a qualcuno la propria cosa migliore, il proprio gioiello – e poi l'amore non ha più niente da dare; ma colui che la riceve non ha certo in essa la *sua* cosa migliore, e conseguentemente non prova quella piena ed ultima gratitudine sulla quale il donatore contava.

446

*Gerarchia.* In primo luogo ci sono i pensatori superficiali, in secondo luogo i pensatori profondi – quelli che nelle cose vanno a fondo –, in terzo luogo i pensatori radicali, che vanno alla radice delle cose – il che è molto più importante dello scendere soltanto nelle loro profondità! – ci sono infine quelli

che ficcano il capo nel pantano: il che però non dovrebbe essere segno né di profondità né di radicalità! Sono i nostri cari pensatori del sottosuolo.

447

*Maestri e discepoli.* Appartiene all'umanità di un maestro di mettere i suoi discepoli in guardia contro di lui.

448

*Onorare la realtà.* Come si può stare a guardare questa massa di popolo giubilante senza lacrime e senza consenso? Un tempo noi pensavamo sprezzantemente dell'oggetto del loro giubilo, e ora penseremmo ancora così se non ne avessimo fatto esperienza! A che cosa non possono dunque trascinarci le esperienze fatte! Che cosa sono mai le nostre opinioni! Per non perdersi, per non perdere la propria *ragione*, bisogna rifuggire dal fare esperienze! Così Platone fuggì dalla realtà e volle contemplare le cose solo nelle pallide immagini del pensiero; era pieno di senso e sapeva con che facilità le onde del senso si richiudevano sulla sua ragione. Allora, dunque, il saggio dovrebbe dirsi: «io voglio onorare la *realtà*, ma nello stesso tempo voltarle le spalle, *perché* la conosco e la temo? – dovrebbe egli fare come le popolazioni africane davanti al loro principe, che si avvicinano a loro solo indietreggiando, e sanno mostrare la loro venerazione insieme con la loro paura?

449

*Dove sono i bisognosi dello spirito?* Oh, quanto mi ripugna *imporre* i miei pensieri a un altro! Quanto mi rallegro in cuor mio di ogni stato d'animo e intimo rivolgimento per cui i pensieri di *altri* arrivano a prevalere sui miei! Ma ogni tanto c'è una festa ancora più bella, ed è quando per una volta è *permesso donare* la propria casa e i propri averi spirituali, come fa il confessore che siede nell'angolo desideroso di veder arrivare *un bisognoso* che narri la pena dei suoi pensieri, onde riempirgli ancora una volta mani e cuore e *alleviargli* l'anima strapazzata. Non solo, allora, egli non vuole averne gloria, ma vorrebbe anche sottrarsi alla riconoscenza, giacché questa è importuna e senza pudore dinanzi alla solitudine e al silenzio. Vorrebbe invece vivere senza nome o esposto all'irrisione, troppo in basso per suscitare invidia o inimicizia, munito di una mente senza febbre, di una manciata di sapere e di un borsello pieno di esperienze, essere quasi un medico dello spirito per i poveri e aiutare questo o quello la cui mente sia *stravolta dalle opinioni* senza che egli si renda ben

conto di chi lo ha aiutato! Non voler avere ragione e celebrare una vittoria davanti a lui, ma parlargli in modo che egli, dopo un segno o un'obiezione impercettibile, si dica la verità da sé e se ne vada fiero di ciò. Essere come un piccolo ostello che non respinge nessuno che versi in bisogno, ma che poi venga dimenticato o irriso! Non proporsi nulla, non un nutrimento migliore né un'aria più pura né uno spirito più gioioso – ma rinunciare, restituire, partecipare, farsi più povero! Poter stare in basso per essere accessibile a molti e non umiliare nessuno! Prendere su di sé molta ingiustizia e aver attraversato strisciando come un verme i meandri di ogni specie di errori, per poter raggiungere molte anime nascoste sulle loro vie segrete! Sempre in una specie di amore, sempre in una specie di ricerca e godimento di sé! Essere in possesso di un'autorità e nello stesso tempo rimanere nell'ombra e nella rinuncia! Giacere costantemente nel sole e nella mitezza della grazia, sapendo però vicine le ascese al sublime! Questa sarebbe vita! Questa sarebbe una ragione per vivere a lungo!

450

*L'allettamento della conoscenza.* Sugli spiriti appassionati lo sguardo lanciato attraverso la porta della scienza agisce come l'incantesimo di tutti gli incantesimi; ed è probabile che allora essi diventino visionari o, nel caso migliore, poeti: così violenta si accende in loro la brama della felicità del conoscere. Non vi pervade tutti i sensi – questo suono di dolce allettamento, con cui la scienza ha annunciato la sua lieta novella, in cento parole e nella centunesima e più bella: «Svanisca l'illusione! E allora svanirà anche il 'me infelice!'; e col 'me infelice!' sarà svanita anche l'infelicità» (Marco Aurelio)?

451

*A chi serve un buffone di corte.* I molto belli, i molto buoni, i molto potenti non vengono a sapere quasi mai, su una qualsiasi cosa, la piena e comune verità – in loro presenza, infatti, si mente un po', involontariamente, perché se ne risentono gli effetti e, in base a questi effetti, si porge quel che di verità si potrebbe comunicare nella forma di un *adattamento* (dunque falsificando colori e gradi dei fatti, omettendo o aggiungendo particolari e trattenendo dietro le labbra ciò che non si presta affatto a farsi adattare). Se persone del genere vogliono nonostante tutto e a tutti i costi sentir dire la verità, devono allora tenersi il loro *buffone di corte* – un essere che, come il pazzo, ha il privilegio di non doversi conformare.

*Impazienza.* Negli uomini di azione e di pensiero c'è un grado di impazienza che, se qualcosa va male, li spinge subito a passare nel campo opposto, ad appassionarsi e a provarsi in altre imprese – finché un ritardo del successo non li cacci anche da lì; allora vanno errando, avventurosi e frementi, facendo esperienza di molti regni e nature, e possono infine, mediante l'onniscienza di uomini e cose che il loro enorme vagabondare ed esercitarsi lascia in loro, e grazie a una certa mitigazione del loro impulso – diventare potenti uomini pratici. Così un difetto di carattere diventa una scuola di genio.

*Interregno morale.* Chi sarebbe già oggi in grado di descrivere ciò che un giorno darà il *benservito* ai sentimenti e giudizi morali? – per quanto si possa vedere con sicurezza che essi riposano in tutto e per tutto su fondamenti erronei e che il loro edificio è insuscettibile di restaurazione; la loro forza vincolante è destinata a scemare di giorno in giorno, sempreché non scemi la forza vincolante della ragione! Ricostruire le leggi del vivere e dell'agire – per questo compito le nostre scienze della fisiologia e della medicina, la nostra dottrina della società e della solitudine, non sono ancora abbastanza sicure di sé: e solo da loro si possono prendere le prime pietre per innalzare nuovi ideali (se non anche i nuovi ideali stessi). Così viviamo dunque un'esistenza *provvisoria* o un'esistenza *postuma* a seconda dei gusti e delle attitudini, e facciamo benissimo ad essere il più possibile, in questo interregno, i *reges* di noi stessi e a fondare piccoli *Stati sperimentali*. Noi siamo sperimenti: cerchiamo anche di voler esserlo!

*Intermezzo.* Un libro come questo non è fatto per essere letto tutto di seguito o ad alta voce, ma per essere essere «spaccato», specialmente mentre si passeggia o si viaggia, bisogna poter metterci la testa dentro e poi sempre di nuovo tirarla fuori senza trovare intorno a sé niente di consueto.

*La prima natura.* Per come ci si educa oggi, noi riceviamo dapprima una *seconda natura*; e l'abbiamo quando il mondo ci dice maturi, maggiorenni, utilizzabili. Alcuni pochi sono abbastanza serpenti per staccarsi un giorno questa pelle di dosso: allorquando, sotto il suo involucri, è maturata la loro

*prima natura*. Nei più il seme di essa avvizzisce.

456

*Una virtù in divenire*. Affermazioni e promesse, come quelle dei filosofi antichi, dell'unità di virtù e felicità, o come quella del cristianesimo: «Cercate innanzi tutto il regno di Dio e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù!»<sup>7</sup> – non sono state fatte mai con piena onestà, e però sempre senza cattiva coscienza. Tali proposizioni, di cui si desiderava molto la verità, venivano enunciate arditamente come la verità contro l'apparenza, senza risentirne un rimorso religioso o morale – giacché *in honorem majorem* della virtù o di Dio si era andati al di là della realtà e senza scopi personali! In questo *grado di veracità* si trovano ancora molte brave persone; quando si *sentono* disinteressate, sembra loro permesso di *prendere* la verità *più alla leggera*. Si osservi tuttavia che *l'onestà* non figura né tra le virtù socratiche né tra quelle cristiane; questa è una delle virtù più recenti, ancora poco matura, ancora spesso confusa e misconosciuta, quasi non ancora consapevole di se stessa – qualcosa in divenire, che noi possiamo favorire o ostacolare, a seconda di quel che abbiamo in mente.

457

*Ultima taciturnità*. A certuni accade come agli scavatori di tesori: scoprono per caso le cose tenute nascoste di un'altra anima e ne ricavano un sapere che è spesso pesante da portare! In determinati casi si possono venire a conoscere vivi e morti fino a un grado tale che poi diventa penoso parlare di loro al cospetto di altri: si teme di essere indiscreti con ogni parola. Potrei figurarmi un improvviso ammutolire dello storico più saggio.

458

*La grande sorte*. Questo è qualcosa di molto raro, ma è una cosa che incanta: cioè l'uomo dall'intelletto ben formato, che ha il carattere, le inclinazioni e *anche le esperienze intime* che si convengono a un tale intelletto.

459<sup>8</sup>

*La magnanimità del pensatore*. Rousseau e Schopenhauer – tutt'e due furono abbastanza orgogliosi da iscrivere sulla loro esistenza il motto: *vitam impendere vero*. E tutt'e due, d'altra parte, che cosa non avranno sofferto nel loro orgoglio, per il fatto che non volesse riuscire loro: *verum impendere vitae*

– il *verum*, quale ciascuno di loro lo intendeva – per il fatto che la loro vita procedesse accanto alla loro conoscenza come un basso capriccioso che non voleva accordarsi con la melodia! Ma le cose andrebbero male per la conoscenza, se essa venisse assegnata a ogni pensatore solo nella misura in cui precisamente si attaglia alla sua corporatura! E andrebbero male per i pensatori, se la loro vanità fosse così grande da sopportarla soltanto entro tali limiti! Proprio in ciò rifulge la più bella virtù del grande pensatore: la magnanimità di sacrificare, come uomo della conoscenza, se stesso e la sua vita intrepidamente, a volte con pudore, a volte con sublime scherno e sorridendo.

4609

*Sfruttare le proprie ore pericolose.* Si conosce una persona o una situazione in modo tutto diverso, se in ciascuno dei loro movimenti si annida un pericolo per gli averi, l'onore, la vita e la morte nostri e dei nostri cari. Così, per esempio, Tiberio deve aver riflettuto sull'intima natura dell'imperatore Augusto e del suo regime in modo più profondo, e deve averne saputo di più, di quel che sarebbe stato anche solo possibile allo storico più sagace. Al confronto, noi tutti viviamo oggi con troppa sicurezza per poter divenire buoni conoscitori degli uomini: uno si dà alla conoscenza per diletto, un altro per noia, un terzo per abitudine; non si sente mai dire: «conosci o perisci!». Finché le verità non ci tagliano la carne coi coltelli, portiamo in noi una segreta riserva di disprezzo a loro riguardo; esse ci sembrano ancor sempre simili a «sogni alati», come se noi potessimo averle o anche non averle – come se qualcosa di esse dipendesse dal nostro arbitrio, come se noi potessimo *risvegliarci* anche da queste nostre verità!

461

*Hic Rhodus, hic salta.* La nostra musica, che si può trasformare e si deve trasformare in tutto, poiché, come il demone del mare, non ha in sé alcun carattere; questa musica andò un tempo appresso al *dotto cristiano* e riuscì a tradurre *il suo ideale* in suoni; perché non dovrebbe trovare infine anche quel suono più chiaro, più gioioso e universale che corrisponde *al pensatore ideale*? — una musica che sapesse infine cullarsi su e giù *familiarmente* nelle ampie volte fluttuanti della *sua* anima? La nostra musica è stata finora così grande, così buona: per essa nessuna cosa era impossibile! Allora dimostri che è possibile sentire in una volta queste tre cose: sublimità, luce calda e profonda e voluttà della suprema logicità!

*Cure lente.* Molto raramente le malattie croniche dell'anima, come quelle del corpo, insorgono solo a causa di isolati e grossolani abusi contro la ragione del corpo e dell'anima, bensì di solito a causa di innumerevoli, piccole trascuratezze a cui non si dà importanza. Chi per esempio giorno dopo giorno respira anche solo in minimo grado troppo debolmente e inspira troppo poca aria nei polmoni, sicché questi, nel loro insieme, non vengono sforzati ed esercitati abbastanza, ne riporta infine un'affezione polmonare cronica; in un tal caso la guarigione non può avvenire per altra via che effettuando, per converso, innumerevoli piccoli esercizi in senso opposto e contraendo inavvertitamente altre abitudini, per esempio col farsi una regola del fare un respiro forte e profondo ogni quarto d'ora della giornata (possibilmente giacendo distesi sul pavimento; allora bisogna scegliere come compagno di vita un orologio che batta i quarti d'ora). Lente e pedantesche sono tutte queste cure; anche chi vuole guarire la sua anima deve pensare al cambiamento delle più piccole abitudini. Qualcuno dice dieci volte al giorno una parola fredda e cattiva a chi gli sta intorno e non ci pensa su gran che, specialmente non pensa che dopo alcuni anni avrà creato al di sopra di sé una *legge* di abitudine che ormai lo *costringe* a spargere malumore intorno a sé dieci volte al giorno. Ma egli si può anche abituare a fare dieci volte del bene!

*Nel settimo giorno.* «Voi lodate quello come la mia *creazione*? Io mi sono solo sbarazzato di ciò che m'infastidiva! La mia anima è superiore alla vanità dei creatori. – Voi lodate questo come la mia *rassegnazione*? Io mi sono solo sbarazzato di quello che mi infastidiva! La mia anima è superiore alla vanità dei rassegnati!».

*Pudore di chi dona.* È così ingeneroso far sempre la parte di quello che dà e che dona mettendo in mostra la propria faccia! Dare e donare, invece, nascondendo il proprio nome e la propria munificenza! Oppure non aver nome, come la natura, nella quale proprio questa è la cosa che ci ristora più di tutto, di non incontrare più qui, finalmente, uno che dà e che dona, una «faccia misericordiosa»! Certo, voi vi giocate anche questo ristoro, perché in questa natura avete ficcato un Dio – e allora tutto è di nuovo non libero e oppresso! Ma allora, non si potrà mai essere soli con se stessi? Mai più senza sorveglianza, senza custodia, senza dande e senza doni? Ma ogni volta che



intorno a noi c'è un altro, il meglio del coraggio e della bontà del mondo è reso impossibile. Non si vorrebbe, contro questa invadenza del cielo, contro questo vicino soprannaturale inevitabile, darsi anima e corpo al diavolo? Ma non è necessario, era solo un sogno! Svegliamoci!

465

*Incontrandosi.* — A: Che cosa guardi? È già un pezzo che te ne stai qui in silenzio. — B: Sempre l'antico e il nuovo! Se una cosa vuol essere aiutata, ciò mi prende a tal punto e mi fa penetrare in essa così in profondità, che alla fine giungo a toccarne il fondo e vedo che essa non era poi così importante. Tutte queste esperienze si lasciano dietro una specie di tristezza e rigidezza. Ciò io vivo in piccolo tre volte al giorno.

466

*Perdita nella fama.* Che privilegio, poter parlare agli uomini da sconosciuto! Gli dèi ci tolgono «la metà della nostra virtù» quando ci tolgono l'incognito e ci rendono famosi.

467<sup>10</sup>

*Due volte pazienza!* «Con ciò darai dolore a molti». — Lo so; e so anche che per questo dovrò soffrire doppiamente, prima a causa della pietà per il loro dolore e poi della vendetta che essi si prenderanno contro di me. Ma ciò nonostante non è meno necessario che io faccia quello che faccio.

468

*11 regno della bellezza è più grande.* Come ci aggiriamo nella natura, furbi e allegri, per scoprire e cogliere per così dire sul fatto la bellezza che è in tutte le cose; come ora col sole, ora col cielo temporalesco, ora col più pallido crepuscolo, facciamo il tentativo di vedere quella parte di costa con rocce, insenature, olivi e pini, nel modo in cui essa giunge alla sua perfezione e maestria; così dovremmo aggirarci anche tra gli uomini, come loro scopritori e indagatori, facendo loro del bene e del male, affinché si riveli la bellezza loro propria, la quale si dispiega in questo solatia, in quello tempestosa e in un terzo soltanto in una penombra notturna e con un cielo piovoso. È forse proibito *godere* dell'uomo *cattivo* come di un paesaggio selvatico che ha le sue proprie linee ardite e i suoi effetti di luce, quando lo stesso uomo, finché si pone come buono e ligio alla legge, appare ai nostri occhi come uno

scarabocchio e una caricatura e ci fa pena come una macchia nella natura? Sì, è proibito; finora era permesso soltanto cercare la bellezza nel *moralmente buono* – ragione sufficiente del fatto per cui si è trovato così poco e ci si è dovuti dare tanto da fare per trovare bellezze immaginarie senz'ossa! Come è certo che ci sono nei cattivi cento tipi di felicità di cui i virtuosi non hanno idea, così ci sono in essi anche cento tipi di bellezza; e molti non sono stati ancora scoperti.

469

*L'inumanità del saggio.* Accanto all'andatura pesante, stritolatutto, del saggio che, secondo il canto buddhistico, «vaga solitario come il rinoceronte» – c'è bisogno di tempo in tempo di segni di un'umanità conciliante e mitigata, e non solo di quei passi più celeri, di quei garbati e socievoli atteggiamenti dello spirito, non solo di arguzia e di una certa autoironia, ma addirittura di contraddizioni e di ricadute occasionali nell'insulsaggine dominante. Per non somigliare al rullo compressore che si avanza come una funesta fatalità, il saggio che vuole insegnare deve servirsi dei suoi *difetti* a propria discolpa, e dicendo «disprezzatemi!» chiede il favore di essere l'intercessore di una verità pretenziosa. Egli vuole portarvi in montagna, forse metterà in pericolo la vostra vita; in compenso lascia di buon grado che, prima e dopo, vi prendiate vendetta di una tale guida – è il prezzo che deve pagare per il piacere di fare da antesignano. Vi ricordate di quello che vi passò per la mente quando una volta vi condusse, per una tenebrosa caverna, su sentieri sdruciolevoli? Di come il vostro cuore, battendo forte nel suo malumore, si disse: «questa guida qua potrebbe fare qualcosa di meglio che stare a strisciare qui intorno! Appartiene a una razza curiosa di oziosi – non è già troppo onore per lui che, *seguendolo*, sembriamo riconoscergli in genere un valore?».

470

*Al banchetto di molti.* Come si è felici quando si è nutriti, come gli uccelli, dalla mano di uno che distribuisce agli uccelli senza stare a scrutarli e a verificare se ne sono degni! Vivere come un uccello, che viene e vola via senza portare un nome nel becco! Saziarmi così, al banchetto di molti, è la mia gioia.

471<sup>11</sup>

*Un altro amore del prossimo.* Il temperamento agitato, rumoroso, instabile, nervoso, costituisce l'opposto della *grande passione*. Questa, come un ardore

silenzioso e cupo, che alberga nell'interiorità raccogliendovi tutto quanto è rovente e focoso, fa sì che l'uomo guardi fuori di sé con freddezza e indifferenza e imprime ai lineamenti una certa impassibilità. Tali uomini sono all'occasione ben capaci di *amore del prossimo* – ma esso è di natura diversa da quello della gente socievole e civettona; è una gentilezza mite, contemplativa, pacata; costoro guardano per così dire fuori dalle finestre della loro rocca, che è la loro fortezza e appunto perciò anche la loro prigione; lo sguardo verso ciò che è estraneo, libero, *altro*, fa loro tanto bene!

472

*Non giustificarsi.* – A: Ma perché non vuoi giustificarti? – B: Potrei farlo, in questa e in cento altre cose, ma disprezzo il piacere che si trova nella giustificazione; perché queste cose non sono abbastanza grandi per me, e preferisco tenermi addosso delle macchie che procurare a quei meschini la gioia maligna di poter dire: «Però, quanta importanza attribuisce a queste cose!». Questo, appunto, non è vero! Forse dovrei tenere a me stesso molto più di quanto non tenga, per farmi un dovere di correggere le idee sbagliate sul mio conto; sono troppo pigro e indifferente verso di me e anche verso ciò che viene operato attraverso di me.

473<sup>12</sup>

*Dove bisogna costruire la propria casa.* Se ti senti grande e fecondo nella solitudine, la vita di società ti rimpicciolirà e ti disseccherà, e viceversa. Possente mitezza, come quella di un padre: dove sei pervaso da questo sentimento, fonda lì la tua casa, che sia nel trambusto o nella solitudine. *Ubi pater sum, ibi patria.*

474

*Le uniche vie.* «La dialettica è la sola via per giungere agli esseri divini e dietro al velo del fenomeno» – questo afferma Platone<sup>13</sup> con la stessa solennità e passione con cui Schopenhauer afferma il contrario della dialettica<sup>14</sup> – e hanno entrambi torto. Giacché ciò per cui vogliono indicarci la via non *esiste* affatto. E non sono state finora tutte le grandi passioni dell'umanità altrettante passioni per un nulla? E tutte le sue solennità – solennità intorno a un nulla?

475

*Diventare pesante.* Voi non lo conoscete: può appendere a sé molti pesi e

tuttavia portarli tutti con sé in alto. E voi ne concludete, in base al vostro piccolo frullo d'ali, che egli vuole restare *in basso*, *perché* appende a sé questi pesi!

476

*Alla festa del raccolto dello spirito.* Si accumula di giorno in giorno e ribolle, esperienze, avvenimenti interiori, pensieri su di essi e sogni su questi pensieri – una ricchezza smisurata, affascinante! La sua vista dà le vertigini; non capisco più come si possano chiamare *beati* i poveri di spirito! Talvolta però li invidio, quando sono stanco; giacché *l'amministrazione* di una tale ricchezza è una cosa pesante, e non di rado il suo peso schiaccia ogni felicità. Già, se soltanto bastasse rimirla! Se soltanto si fosse l'avarò delle proprie conoscenze!

477

*Redento dalla scepsti.* – A: «Altri escono da una scepsti morale generale di malumore e deboli, rosi, tarlati, anzi mezzo smangiati – io invece più coraggioso e più sano che mai, con istinti riacquistati. Dove il vento soffia più sferzante, dove il mare si solleva e c'è un non piccolo pericolo da affrontare, lì io mi sento bene. Non sono diventato un verme, sebbene abbia dovuto spesso lavorare e scavare come un verme». – B: Hai appunto *cessato* di essere scettico! Giacché tu *neghil* – A: «E con ciò ho imparato di nuovo a *dire di sì*».

478

*Passiamo oltre!* Risparmiatelo! Lasciatelo nella sua solitudine! Volete frantumarlo del tutto? Ha un'incrinatura, come un bicchiere in cui sia stato versato improvvisamente un liquido bollente – ed era un bicchiere così prezioso!

479

*Amore e veracità.* Noi siamo per amore criminali sfegatati con la verità e ricettatori e ladri incalliti, che spacciamo per vero più di quel che ci sembra vero – perciò il pensatore deve sempre di nuovo, di tempo in tempo, mettere in fuga le persone che ama (non saranno proprio quelle che amano lui), perché mostrino il loro pungiglione e la loro cattiveria e cessino di *sedurlo*. Dopo di che la bontà del pensatore avrà la sua luna calante e la sua luna crescente.

*Inevitabile.* Fate l'esperienza che volete: chi non vi vuole bene vedrà nella vostra esperienza un'occasione per rimpicciolirvi! Sperimentate i più profondi rivolgimenti dell'animo e della conoscenza per riuscire infine come un convalescente, con un sorriso doloroso, alla libertà e al luminoso silenzio: qualcuno vi dirà: «Questo qui crede che la sua malattia sia un argomento, che la sua impotenza sia la prova dell'impotenza di tutti; è abbastanza vanitoso per ammalarsi, in modo da sentire la superiorità del sofferente». E qualora qualcuno faccia saltare le proprie catene e nel far ciò si procuri una profonda ferita, un altro vi accennerà con scherno. «Ma quanto è grande la sua inettitudine!», dirà; «Così per forza deve succedere a uno che è abituato alle sue catene e che è abbastanza stolto da spezzarle!».

*Due Tedeschi.* Se si paragonano Kant e Schopenhauer con Platone, Spinoza, Pascal, Rousseau e Goethe, avendo riguardo alla loro anima e non alla loro mente: i primi due pensatori nominati risultano in svantaggio. I loro pensieri non costituiscono la storia di un'anima appassionata, non vi sono da indovinare né un romanzo, né crisi, né catastrofi, né ore di agonia, il loro pensiero non è insieme un'involontaria biografia di un'anima, bensì, nel caso di Kant, quella di una *mente*, e nel caso di Schopenhauer la descrizione e il rispecchiamento di un *carattere* («immutabile») nonché la gioia dello «specchio» stesso, cioè di un intelletto superiore. Kant appare, quando traspare attraverso i suoi pensieri, prode e rispettabile nel senso migliore, ma insignificante; manca di vastità e di potenza; non ha fatto troppa esperienza, e il suo modo di lavorare gli toglie il tempo di vivere qualcosa, – penso, naturalmente, non ad «avvenimenti» grossolani dall'esterno, bensì alle sorti e convulsioni a cui è soggetta la vita più solitaria e silenziosa, che ha ozio e si brucia nella passione del pensiero. Schopenhauer ha un vantaggio su di lui: possiede almeno una *impetuosa bruttezza* naturale, nell'odio, nella brama, nella vanità, nella diffidenza, ha una disposizione più selvaggia ed ebbe tempo ed ozio per questa selvatichezza. Ma gli mancò lo «sviluppo», che mancò anche nell'orizzonte dei suoi pensieri; non ebbe «storia».

*Cercare la propria compagnia.* Cerchiamo forse troppo se cerchiamo la compagnia di uomini i quali sono divenuti dolci, saporosi e nutrienti come castagne che sono state messe al fuoco e tolte dal fuoco al momento giusto?

Che si aspettano poco dalla vita e questo poco accettano piuttosto come un dono che come un merito, quasi che gliel'avessero portato gli uccelli e le api? Che sono troppo orgogliosi per poter mai sentirsi compensati? E troppo seri nella loro passione della conoscenza e dell'onestà per avere ancora tempo e voglia per la fama? Uomini del genere noi li chiameremmo filosofi; ma essi stessi continueranno a trovare un nome più modesto.

483<sup>16</sup>

*Tedio per l'uomo.* – A: Conosci! Sì, ma sempre come uomo! Ma come, assistere sempre alla stessa commedia, recitare sempre nella stessa commedia? Non poter mai scrutare le cose con altri occhi che con *questi*? E quante mai specie di esseri possono esistere, i cui organi siano più atti alla conoscenza? Che cosa avrà conosciuto l'umanità alla fine di tutta la sua conoscenza? I suoi organi! E questo significa forse: l'impossibilità della conoscenza! Che pena e che schifo! – B: Questo è un brutto attacco! – *la ragione* ti attacca! Ma domani sarai di bel nuovo in mezzo al conoscere e pertanto anche in mezzo alla sragione, voglio dire: nel *piacere* dell'umano. Andiamo al mare!

484

*La propria strada.* Quando facciamo il passo decisivo e imbocchiamo la strada che si chiama la «propria strada», ci si svela improvvisamente un mistero: tutti coloro che in qualche modo erano nostri amici e familiari – tutti quanti avevano fino allora concepito una loro superiorità su di noi e si ritrovano offesi. I migliori di loro sono indulgenti e aspettano con pazienza che noi ritroviamo infine la «retta via» – che essi ben conoscono! Gli altri ci scherniscono e fanno come se fossimo stati colti da un momento di follia, o fanno malignamente il nome di un seduttore. Quelli più cattivi ci bollano come matti vanesii e cercano di mettere in cattiva luce i nostri motivi, e il peggiore vede in noi il suo peggiore nemico, uno che è assetato di vendetta per una lunga dipendenza – e ha paura di noi. Che cosa fare dunque? Io consiglio: inaugurare la propria sovranità assicurando con anticipo un'amnistia di un anno a tutti i nostri conoscenti per i peccati di ogni genere.

485

*Prospettive lontane.* – A: Ma perché questa solitudine? – B: Non ce l'ho con nessuno. Ma da solo mi sembra di vedere i miei amici in modo più nitido e bello che non quando sono insieme con loro; e quando amavo e sentivo la

musica più di tutto, vivevo lontano da essa. Sembra che io abbia bisogno di prospettive lontane per pensare bene delle cose.

486

*Oro e fame.* Qui e là c'è qualcuno che trasforma in oro tutto quello che tocca. Un bel brutto giorno scoprirà che a causa di ciò egli stesso patirà la fame. Ha intorno tutte cose risplendenti, magnifiche, idealmente inawicinabili, e ora si strugge per cose che *gli sia assolutamente impossibile* tramutare in oro – e come si strugge! Come un affamato si strugge per il cibo! A che cosa si appiglierà?

487

*Vergogna.* Ecco qui il bel destriero che scalpita sul terreno, sbuffa, anela a una cavalcata e ama colui che di solito lo cavalca – ma, oh vergogna, costui non può oggi saltargli in groppa! È stanco. È questa la vergogna del pensatore spossato di fronte alla sua stessa filosofia.

488

*Contro lo sperpero dell'amore.* Non arrossiamo se ci sorprendiamo in preda a una violenta avversione? Ma dovremmo arrossire anche per le inclinazioni violente, per l'ingiustizia che alligna anche in esse! Anzi, ancor più. Vi sono persone che si sentono come oppresse e provano una stretta al cuore, se qualcuno le fa beneficiare del suo affetto *solo sottraendo* qualcosa all'affetto per gli altri. Se sentiamo dalla voce che *noi* siamo prescelti, preferiti, oh, io non sono grato per questa preferenza, mi accorgo che gliene voglio a chi così vuole privilegiarmi: non deve amarmi a *spese* degli altri! Voglio vedermela io con me per sopportare me stesso. E spesso ne ho ancora il cuore colmo e motivo di baldanza. A un tale che ha una cosa tale, non bisogna portare niente di ciò di cui *altri* hanno bisogno, malamente bisogno!

489

*Amici nella distretta.* Qualche volta notiamo che uno dei nostri amici appartiene a un altro più che a noi, che la sua delicatezza si tormenta per questa decisione e il suo egoismo non è all'altezza di questa decisione. Allora dobbiamo in ciò alleviarlo e *allontanarlo* da noi *con un'offesa*. Ciò è parimenti necessario là dove noi trapassiamo in un modo di pensare che sarebbe per lui rovinoso. Il nostro amore per lui deve spingerci a procurargli, con un torto che

assumiamo su di noi, una buona coscienza per il suo distacco da noi.

490

*Queste piccole verità!* «Voi conoscete tutto ciò, ma non l'avete mai vissuto – non accetto la vostra testimonianza. Queste 'piccole verità'! – vi sembrano piccole perché non le avete pagate col vostro sangue!». Ma allora sono grandi perché si è pagato *troppo* per esse? E il sangue è sempre un troppo! «Credete voi? Come siete avari, voi, col sangue!»

491

*Anche perciò la solitudine!* – A: E allora, vuoi tornartene nel tuo deserto? – B: io non sono rapido, devo aspettarmi – si fa tardi ogni volta, prima che l'acqua del pozzo del mio Io venga alla luce, e spesso devo sopportare la sete più a lungo di quanto non ne abbia pazienza. Perciò me ne vado nella solitudine – per non bere dalle cisterne di tutti. Tra i molti vivo come molti e non penso come me; dopo un certo tempo mi pare sempre come se mi si volesse bandire da me stesso e rubarmi l'anima – e io mi arrabbio con tutti e ho paura di tutti. Allora ho bisogno del deserto per ridiventare buono.

492

*Sotto i venti del sud.* – A: Non mi capisco più! Ancora ieri tutto era in me tempestoso e tuttavia così caldo, così soleggiato – e chiaro fino all'estremo. Ma oggi! Adesso tutto è tranquillo, vasto, malinconico, scuro, come la laguna di Venezia. Non voglio niente e intanto respiro profondamente, e però sono segretamente irritato con me stesso per questo non voler niente – così sciabordano in qua e in là le onde, nel lago della mia malinconia. – B: Tu stai descrivendo una piccola piacevole malattia. Il prossimo vento del nord-est te la porterà via! – A: Perché poi?

493

*Sul proprio albero.* – A: «Per i pensieri di nessun pensatore provo tanto piacere quanto per i miei. Questo certo non dice niente quanto al loro valore, ma io dovrei essere pazzo per respingere i frutti per me più saporosi per il fatto che per caso essi crescono sul *mio* albero! E io ero una volta questo pazzo.» – B: Ad altri accade l'inverso; e anche questo non dice niente quanto al valore dei loro pensieri, ancora niente specialmente contro il loro valore.»



*Ultimo argomento del valoroso.* «In questa boscaglia ci sono serpenti». – Bene, andrò nella boscaglia e li ucciderò. – «Ma forse ne sarai tu la vittima, ed essi neanche diventeranno la tua!» – Che importa di me?

*I nostri maestri.* In gioventù prendiamo i nostri maestri e le nostre guide dal presente e dalle cerchie in cui ci imbattiamo: abbiamo la cieca fiducia che il presente ci riserbi maestri che sono fatti per noi più che per ogni altro e che noi li troveremo senza troppo cercare. Per questa fanciullaggine bisognerà più tardi pagare un duro riscatto: *bisognerà espiare su di sé i propri maestri*. Poi si va bene in cerca delle giuste guide in tutto il mondo, compreso quello del passato – ma sarà forse troppo tardi. E nel caso peggiore scopriamo che esse vissero mentre noi eravamo giovani – e che allora ci sbagliammo.

*Il cattivo principio.* Platone ha descritto magnificamente come il pensatore filosofico sia destinato ad essere considerato, in mezzo a ogni società esistente, il compendio di tutte le scelleratezze. Come critico di tutti i costumi egli è infatti il contrario dell'uomo etico, e se non riesce a diventare il legislatore di nuovi costumi, resta nel ricordo degli uomini come «il cattivo principio». Da ciò possiamo capire come una città di spiriti piuttosto liberi e assetata di novità quale Atene abbia contribuito alla fama di Platone mentre era vivo. Perché meravigliarsi che egli, il quale, come egli stesso dice<sup>17</sup>, aveva in corpo distinto politico», – abbia fatto tre volte il suo tentativo in Sicilia, dove proprio allora sembrava prepararsi uno Stato mediterraneo panellenico? In esso e col suo aiuto Platone pensava di fare per tutti i Greci quello che più tardi Maometto fece per i suoi Arabi: stabilire le grandi e piccole usanze e specialmente il modo di vivere quotidiano di ognuno. I suoi pensieri erano *possibili*, come certamente erano possibili i pensieri di Maometto; pensieri molto più incredibili, quelli del cristianesimo, sono stati dimostrati possibili! Un paio di casi in meno e un paio di altri casi in più, e il mondo avrebbe vissuto la platonizzazione del mezzogiorno d'Europa; e qualora questo stato perdurasse ancora oggi, in Platone sarebbe presumibilmente da noi venerato il «buon principio». Ma non ebbe successo, e gli restò la nomea di visionario e di utopista – i nomi più duri si sono persi con l'antica Atene.

*L'occhio purificatore.* Di «genio» si dovrebbe parlare innanzi tutto per quegli uomini, come Platone, Spinoza e Goethe, in cui la mente appare *annodata* solo *lascamente* col carattere e col temperamento, come un essere alato che può facilmente staccarsi da quelli ed elevarsi poi molto al di sopra di essi. Invece hanno parlato nel modo più vivace del loro «genio» proprio coloro che *non si staccarono mai* dal loro temperamento e seppero dargli l'espressione più spirituale, più grande, più universale, anzi in certi casi un'espressione cosmica (come per esempio Schopenhauer). Questi geni non seppero volare al di sopra di se stessi, ma credettero di trovare, di ritrovare sé, da qualunque parte volassero – questa è la *loro* «grandezza», e *può* essere grandezza! Gli altri, a cui il nome propriamente spetta, hanno l'*occhio puro, purificatore*, che non sembra scaturito dal loro temperamento e carattere ma che, libero da questi e per lo più in mite contrasto con essi, guarda al mondo come a un dio e ama questo dio. Ma anche a loro quest'occhio non fu donato in una volta: ci sono un esercizio e una scuola propedeutica del vedere, e chi ha veramente fortuna trova anche al momento giusto un maestro del vedere puro.

*Non pretendere!* Non lo conoscete! Sì, si sottomette facilmente e liberamente agli uomini e alle cose, ed è ben disposto verso gli uni e le altre; la sua unica preghiera è di essere lasciato in pace – ma solo *fintantoché* uomini e cose non *pretendono* sottomissione. Ogni pretendere lo rende superbo, riluttante e bellicoso.

*Il cattivo.* «Solo il solitario è cattivo», disse Diderot, e subito Rousseau si sentì mortalmente ferito. Per conseguenza ammetteva con se stesso che Diderot<sup>18</sup> avesse ragione. In effetti ogni tendenza cattiva in mezzo alla società e alla socievolezza deve imporsi una tale costrizione, mettersi tante maschere, stendersi tanto spesso da sé sul letto di Procuste della virtù, che si potrebbe benissimo parlare di un martirio del cattivo. Nella solitudine tutto ciò sparisce. Nella solitudine chi è cattivo lo è al massimo; anche nel modo migliore – e conseguentemente, per l'occhio di colui che vede dappertutto solo uno spettacolo, anche nel modo più bello.

A *contropelo*. Un pensatore può costringersi per anni a pensare a contropelo: voglio dire a non seguire i pensieri che gli vengono dall'interno, bensì quelli a cui sembrano obbligarlo un ufficio, un orario prescritto, una forma arbitraria di diligenza. Ma alla fine si ammala, giacché questo apparente superamento morale corrode la sua energia nervosa così radicalmente come potrebbe farlo solo un eccesso eletto a regola di vita.

501

*Anime mortali!* Per quanto riguarda la conoscenza, forse la conquista più utile è stata quella di rinunciare alla credenza nell'immortalità dell'anima. Adesso l'umanità può aspettare, adesso non ha più bisogno di precipitarsi a ingozzare pensieri semi-incontrollati, come doveva fare in passato. Allora, infatti, la salvezza della povera «anima immortale» dipendeva dalle conoscenze che essa acquisiva durante la breve vita, essa doveva *decidersi* dall'oggi al domani – la «conoscenza» aveva una importanza spaventosa! Noi abbiamo riconquistato il coraggio di sbagliare, di tentare, di prendere qualcosa provvisoriamente – niente è più così importante! – e proprio perciò oggi individui e generazioni possono proporsi compiti di una tale grandiosità, che alle epoche trascorse sarebbero apparsi follia e un giocare col cielo e l'inferno. Noi possiamo fare esperimenti con noi stessi! Sì, l'umanità può farlo con se stessa! I più grandi sacrifici alla conoscenza non sono stati ancora fatti – sì, prima sarebbe stato come bestemmiare Dio e buttar via la salute eterna, anche solo *presentire* tali pensieri, quali oggi presiedono al nostro agire.

502

*Una sola parola per tre stati diversi.* Nella passione erompe in questo l'animale selvaggio, orribile e intollerabile; quello si eleva in essa a gesti di una tale altezza e grandezza e magnificenza, che a paragone di essi il resto del suo essere appare meschino. Un terzo, tutto pervaso di nobiltà, ha anche il più nobile *Sturm und Drang*, è in questo stato la *bella natura selvaggia*, e solo di un grado *più in basso* della grande e bella natura tranquilla che di solito rappresenta. Ma nella passione è compreso meglio dagli uomini e proprio a causa di questi momenti più venerato – è allora di un passo più vicino e affine a loro. Essi provano delizia e orrore a una tale vista e *proprio allora* lo dicono divino.

503

*Amicizia.* Quell'obiezione contro la vita filosofica, che per essa si diventa *inutili* ai propri amici, non sarebbe mai venuta in mente a un moderno: è antica. L'antichità ha vissuto e pensato l'amicizia fino in fondo, in modo profondo e forte, e l'ha quasi portata con sé nella tomba<sup>19</sup>. Questo è il suo vantaggio rispetto a noi; ad essa noi possiamo contrapporre solo l'amore sessuale idealizzato. Tutte le grandi doti degli antichi avevano il loro sostegno nel fatto che *l'uomo* stava *accanto all'uomo* e che nessuna donna poteva accampare la pretesa di essere ciò che egli aveva di più vicino, di più elevato, anzi l'oggetto unico del suo amore – come la passione insegna a sentire. Forse i nostri alberi non diventano tanto alti a causa dell'edera e dei tralci di vite che vi si stringono intorno.

504

*Conciliare!* Il compito della filosofia sarebbe forse di *conciliare* ciò che il *fanciullo* ha imparato con ciò che *Yuomo* ha conosciuto? Sarebbe la filosofia appunto un compito degli adolescenti perché questi si trovano a metà strada tra il fanciullo e l'uomo e hanno i bisogni intermedi? Sembra quasi che sia così, se si pensa a quale età oggi i filosofi sogliono ideare le loro concezioni, cioè quando è troppo tardi per la fede e ancora troppo presto per il sapere.

505

*Gli uomini pratici.* Spetta a noi pensatori stabilire il *buongusto* di tutte le cose e all'occorrenza decretarlo. Le persone pratiche lo prendono in definitiva da noi, la loro dipendenza da noi è incredibilmente grande ed è lo spettacolo più ridicolo del mondo, per quanto poco esse ne sappiano e per quanto superbamente amino tirar via parlando di noi non-pratici; anzi disprezzerebbero la loro vita pratica, se noi volessimo disprezzarla – e a ciò potrebbe qualche volta spingerci una vogliuzzza di vendetta.

506

*Il necessario prosciugamento di ogni opera bella.* Ma come, si dovrebbe intendere un'opera esattamente allo stesso modo dell'epoca che l'ha prodotta? Ma se ne ha più gioia, più meraviglia e anche più insegnamento, se appunto non la si intende così! Non avete notato che ogni buona opera nuova, finché resta esposta all'aria umida della sua epoca, scende al suo valore minimo – proprio perché reca ancora troppo su di sé l'odore del mercato e dell'opposizione e delle opinioni più recenti e di tutto ciò che è perituro tra

l'oggi e il domani? In seguito si prosciuga, la sua «temporalità» smuore – e solo allora l'opera acquista il suo profondo splendore e aroma, anzi, se a ciò mira, il suo occhio dell'eternità.

507

*Contro la tirannia del vero.* Anche se fossimo così pazzi da ritenere vere tutte le nostre opinioni, non vorremmo che esse esistessero da sole. Non saprei perché l'egemonia e l'onnipotenza della verità sarebbero desiderabili; a me basterebbe già che essa avesse una *grande potenza*. Ma essa deve poter *combattere* e avere un antagonismo, e di tanto in tanto bisogna poter *riposarsi* da essa nel falso – altrimenti essa ci diventa noiosa, senza nerbo e senza gusto, rendendo perciò così anche noi.

508

*Non prendere pateticamente.* Ciò che facciamo per *giovare* a noi stessi non deve fruttarci nessun encomio morale, né da parte degli altri né da parte di noi stessi; e così pure ciò che facciamo per *gioire* di noi stessi. Rifiutare in tali casi di prendere pateticamente le cose e astenersi da tutto ciò che è patetico, è il *bon ton* presso tutti gli uomini superiori; e chi vi si è abituato, ha riavuto in dono *Vingenuità*.

509

*Il terzo occhio.* Ma come, tu hai ancora bisogno del teatro? Sei ancora così giovane? Fatti furbo e cerca la tragedia e la commedia là dove vengono recitate meglio! Dove le cose accadono in modo più interessante e più interessato! Sì, non è del tutto facile rimanere allora soltanto spettatori – ma imparalo! E quasi in tutte le situazioni che ti riusciranno pesanti e penose avrai allora una porticina aperta sulla gioia e un rifugio, perfino quando le tue proprie passioni si abatteranno su di te. Apri il tuo occhio teatrale, il grande terzo occhio, che scruta il mondo attraverso gli altri due!

510

*Sfuggire alle proprie virtù.* Che importanza ha un pensatore, se non sa all'occasione sfuggire alle proprie virtù? Non deve mica essere «soltanto un essere morale»!

*La tentatrice.* La sincerità è la grande tentatrice di tutti i fanatici. Quella che sembrò avvicinarsi a Lutero in forma di diavolo o di bella donna, e quella che egli in quel modo rozzo respinse da sé, era bene la sincerità e forse, in casi più rari, addirittura la verità.

*Coraggioso di fronte alle cose.* Chi per sua natura è pieno di riguardi e timori di fronte alle persone, ma ha tutto il suo coraggio di fronte alle cose, è restio a fare nuove conoscenze o conoscenze strette e si limita a quelle che ha già: affinché il suo incognito e la sua spregiudicatezza nella verità crescano insieme.

*Limite e bellezza.* Cerchi uomini di *bella* cultura? Ma allora devi accontentarti, come quando cerchi dei bei posti, anche di vedute e prospettive *limitate*. Certo ci sono anche uomini panoramici, certo essi sono, come le zone panoramiche, istruttivi e mirabili, ma non belli.

*A coloro che sono più forti.* Voi spiriti più forti e superbi, siete pregati di una sola cosa: non caricate noialtri di alcun nuovo peso, ma prendete su di voi una parte del nostro fardello, visto che siete più forti! Ma voi fate tanto volentieri il contrario, perché volete volare *voi*, e perciò noi dobbiamo portare col nostro anche il vostro fardello: ciò significa che *noi* dobbiamo strisciare.

*Aumento della bellezza.* Perché aumenta la bellezza con la civiltà? Perché con l'uomo civilizzato le tre occasioni di bruttezza si verificano raramente e sempre più raramente: in primo luogo le passioni nei loro scoppi più selvaggi, in secondo luogo gli sforzi fisici spinti al grado estremo, in terzo luogo la costrizione a incutere paura con il proprio aspetto, che nei gradi di civiltà inferiori e minacciati è tanto grande e frequente da stabilire essa stessa mimica e cerimoniale e da fare della bruttezza un *dovere*.

*Non far entrare il proprio demone nel prossimo!* Continuiamo pure a credere per il nostro tempo che benvolenza e benfare costituiscano l'uomo buono; solamente aggiungiamo: «sempreché egli rivolga benevolenza e benfare anzitutto verso se stesso!». Giacché senza di ciò – se fugge da sé, se si odia, se si fa del male – non è certo un uomo buono. Allora egli non fa che salvarsi negli altri, da se stesso; vedano poi questi altri di non scapitarci, per bene che egli sia apparentemente disposto verso di loro! Ma proprio questo: fuggire e odiare l'ego e vivere nell'altro e per l'altro – è stato finora ritenuto, in modo altrettanto sconsiderato che fiducioso, «non-egoistico» e quindi «buono»!

517

*Sedurre all'amore.* Chi odia se stesso, noi dobbiamo temerlo, giacché saremo vittime del suo rancore e della sua vendetta. Vediamo dunque come possiamo sedurlo all'amore di se stesso!

518

*Rassegnazione.* Che cos'è la rassegnazione? È la posizione più comoda di un malato, che si è a lungo rigirato fra i tormenti per trovarla, che se ne è stancato – e infine l'ha trovata!

519

*Essere ingannati.* Non appena volete agire, dovete sbarrare la porta al dubbio – disse uno attivo. – E tu non hai paura di diventare in questo modo l'ingannato) – rispose un contemplativo.

520

*L'eterna cerimonia funebre.* Qualcuno potrebbe credere di sentire in tutta la storia una continua orazione funebre: si seppellì e si seppellisce sempre ciò che s: ha ci più caro, pensieri e speranze, e se ne ebbe e se ne ha in compenso fierezza, gloria mundi, cioè la pompa dell'orazione funebre. E con ciò tutto è sistemato! L'oratore funebre è ancor sempre il più grande benefattore pubblico!

521

*Vanità d'eccezione.* Quello ha per suo conforto una grande qualità: sul resto del suo essere – è quasi tutto resto! – il suo sguardo trascorre con disprezzo. Ma egli si riposa di se stesso quando s'incammina verso il proprio santuario;

già la via che porta ad esso gli sembra un'ascendere su gradini larghi e dolci – e voi crudeli lo chiamate perciò vanitoso?

522

*La saggezza senza orecchie.* Sentire quotidianamente quello che si dice di noi, o addirittura almanaccare su quanto si pensa di noi – ciò distrugge anche l'uomo più forte. Gli altri ci lasciano vivere apposta per avere ogni giorno ragione nei nostri confronti! In realtà non ci sopporterebbero se noi avessimo o anche soltanto *volessimo avere* ragione contro di loro! Insomma, facciamo questo sacrificio alla conciliazione universale, non stiamo ad ascoltare quello che si dice, si loda, si biasima, si desidera e si spera di noi, non stiamo neanche a pensarci!

523

*Domande recondite.* Per tutto quello che una persona lascia venire alla luce si può domandare: che cosa vuole nascondere? Da che cosa vuole distogliere lo sguardo? Quale pregiudizio vuole suscitare? E poi ancora: fin dove arriva la sottigliezza di questa simulazione? E in che cosa egli si sbaglia così facendo?

524

*Gelosia dei solitari.* Tra le nature socievoli e quelle solitarie c'è questa differenza (ammettendo che entrambe abbiano spirito!): le prime sono contente o quasi contente di una cosa, qualunque sia, fin dal momento in cui trovano nella loro mente una formulazione felice per comunicarla, – ciò le riconcilia col diavolo stesso! I solitari invece trovano in una cosa il loro silenzioso diletto e il loro silenzioso tormento, e odiano l'esposizione troppo lucida, brillante dei loro problemi più intimi, così come l'abbigliamento troppo ricercato nell'amata: la guardano allora malinconicamente, come se sorgesse in loro il sospetto che ella voglia piacere agli altri! Questa è la gelosia che tutti i pensatori solitari e i sognatori appassionati hanno per *l'esprit*.

525

*Effetti della lode.* A causa della grande lode alcuni si vergognano, altri divengono insolenti.

526



*Non voler essere simbolo.* Compiango i principi: ad essi non è consentito annullarsi per un po' nel commercio con gli altri e quindi conoscono gli uomini solo in base a una posizione scomoda e a una simulazione; l'essere continuamente costretti a rappresentare qualcosa li riduce alla fine effettivamente a delle solenni nullità. Lo stesso accade a tutti coloro che vedono il loro dovere nell'essere simboli.

527

*I nascosti.* Non avete ancora trovato quegli uomini che trattengono e reprimono anche l'estasi del loro cuore e che preferiscono ammutolire che perdere il pudore della misura? E non avete ancora trovato nemmeno quegli uomini scomodi e spesso di indole così buona che non vogliono essere riconosciuti e continuano a cancellare le loro orme nella sabbia, anzi che diventano ingannatori, degli altri e di se stessi, per restare nascosti?

528

*Astinenza più rara.* Spesso non è piccolo segno di umanità non voler giudicare un altro e rifiutarsi di pensare a lui.

529

*Da che cosa uomini e popoli ricevono splendore.* Quante autentiche azioni individuali vengono tralasciate perché, prima di farle, si capisce o si sospetta che saranno fraintese! – dunque proprio quelle azioni che in genere hanno valore, nel bene e nel male. Quanto più, pertanto, un'epoca, un popolo tiene gli individui in alta considerazione e quanto più si riconosce loro un diritto e una preponderanza, tanto più azioni di quel genere si azzarderanno a venire alla luce – e così un barlume di sincerità, di autenticità nel bene e nel male, si diffonde infine su intere epoche e popoli, al punto che essi, come per esempio i Greci, continuano, come molte stelle, a risplendere per millenni dopo la loro scomparsa.

530

*Sinuosità del pensatore.* In alcuni l'andamento del loro pensiero complessivo è rigoroso e inesorabilmente ardito, anzi talvolta crudele con se stesso, ma nei particolari essi sono miti e flessibili; girano dieci volte intorno a una cosa, indugiandovi benevolmente, ma alla fine continuano per la loro strada di rigore. Sono fiumi con molte anse e romitaggi appartati; ci sono

luoghi lungo il loro corso, in cui il fiume gioca a rimpiattino con se stesso e si crea un breve idillio, con isolotti, alberi, grotte e cascate; e poi riprende il suo corso, lungo le rocce e aprendosi il cammino attraverso le più aspre petraie.

531

*Sentire diversamente l'arte.* A partire dal momento in cui si vive da eremiti-socievoli, divorando ed essendo divorati, con pensieri profondi e fecondi, e ormai solo con quelli; dell'arte o non si vuole più niente o se ne vuole qualcosa di affatto diverso da prima – cioè si cambia il proprio gusto. Prima, infatti, attraverso la porta dell'arte ci si voleva tuffare per un attimo proprio in quell'elemento in cui ora si vive in permanenza; allora si sognava Testasi di un possesso, e adesso si possiede. Sì, buttar via per il momento quel che oggi si possiede, e sognare di essere poveri, come fanciulli mendicanti e pagliacci – è ciò che può ormai, all'occasione, estasiarci.

532<sup>20</sup>

«*L'amore rende uguali*». L'amore vuole risparmiarsi all'altro, a cui si consacra, ogni senso di *estraneità*, per conseguenza è pieno di simulazioni e assimilazioni, inganna continuamente e recita un'uguaglianza che in realtà non c'è. E ciò accade così istintivamente, che le donne amanti negano queste simulazioni e questi costanti, tenerissimi inganni, sostenendo arditamente che l'amore *rende uguali* (cioè fa un miracolo!). Questo processo è semplice quando una delle due persone *si lascia amare* e non trova necessario fingere, lasciando che lo faccia l'altra. Ma non c'è commedia più ingarbugliata e inestricabile di quella in cui i due sono presi entrambi dalla passione l'uno per l'altro e quindi ciascuno non pensa, nella sua dedizione, che a farsi uguale all'altro e a fare solo come fa l'altro; sicché alla fine nessuno sa più che cosa imitare, a che fingere, per chi spacciarsi. La bella follia di questo spettacolo è troppo buona per questo mondo e troppo sottile per gli occhi umani.

533

*Noi principianti!* Che cosa non indovina e non vede un attore quando vede recitare un altro! Sa quando in un gesto un muscolo rifiuta il suo servizio, scorge quei piccoli trucchi, imparati isolatamente e a freddo con l'esercizio davanti allo specchio, che non vogliono integrarsi nel tutto, sente quando l'attore è sorpreso sulla scena dalla sua stessa invenzione e nella sorpresa la *rovina*. Come diversamente vede, quanto a lui, un pittore una persona che si

muove davanti a lui! In particolare vi *aggiunge* subito moko per completare quello che vede e portarlo a una piena efficacia; prova mentalmente diverse illuminazioni dello stesso oggetto, divide la totalità dell'effetto con una contrapposizione che vi apporta lui. Se soltanto avessimo l'occhio di questo attore e di questo pittore per il regno delle anime umane!

534

*Le piccole dosi.* Se una trasformazione deve penetrare il più a fondo possibile, si somministri il farmaco in dosi minime, ma ininterrottamente per ampi tratti di tempo! Che cosa di grande si può creare in una volta? E perciò guardiamoci dal cambiare a rotta di collo e a viva forza, con una nuova valutazione delle cose, lo stato della morale al quale siamo abituati – no, noi vogliamo continuare a vivere in esso ancora a lungo, molto a lungo – finché, molto tardi presumibilmente, ci accorgeremo che *la nuova valutazione* è diventata in noi una forza soverchiante e che le piccole dosi di essa, *a cui da ora in poi dovremo abituarci*, hanno immesso in noi una nuova natura. Si comincia in realtà a vedere anche questo, che l'ultimo tentativo di una grande trasformazione dei giudizi di valore, particolarmente in relazione alle cose politiche – la «grande rivoluzione» – non è stato *più* di una patetica e cruenta *ciarlataneria*, che con crisi improvvise ha saputo inculcare all'Europa credente la speranza di *uri improvvisa* guarigione – rendendo tutti i malati politici, lino a questo momento, *impazienti e pericolosi*.

535

*La verità ha bisogno della potenza.* In sé la verità non è assolutamente una potenza – checché sia abituato a dirne in contrario il galante illuminista. Essa deve anzi attirare la potenza dalla sua parte o mettersi dalla parte della potenza, altrimenti non potrà che perire sempre di nuovo! Ciò è ora dimostrato abbastanza e più che abbastanza!

536

*Il serrapollici.* Fa infine indignare il vedere sempre e sempre di nuovo con che crudeltà ognuno snoccioli il suo paio di virtù private agli altri che per caso non le hanno, come con esse li punzecchi e tormenti. E quindi noi vogliamo, anche col «senso dell'onestà», comportarci umanamente, per quanto sia certo che possediamo in esso un serrapollici per far male a morte a tutti questi grandiosi egoisti che ancor oggi vogliono imporre la loro fede al mondo intero

– ne abbiamo fatto la prova su noi stessi!

537

*Maestria.* La maestria è raggiunta quando nell'esecuzione non ci si sbaglia né si esita.

538

*Insania morale del genio.* In una certa specie di grandi spiriti si può osservare uno spettacolo penoso e in parte terribile: i loro momenti più fecondi, i voli che spiccano verso l'alto e in lontananza sembrano non essere conformi alla loro costituzione complessiva e andare in qualche modo al di là delle loro forze, sicché ogni volta ne resta un difetto e alla lunga la *difettosità della macchina*, la quale però a sua volta, in nature così altamente spirituali come quelle qui menzionate, si manifesta in ogni sorta di sintomi morali e intellettuali molto più regolarmente che in stati valetudinari. Così ciò che di incomprensibilmente ansioso, vano, astioso, invidioso, coartato e coartante salta fuori improvvisamente da esse, tutto quel che di troppo personale e di non-libero è nelle nature come quella di Rousseau e di Schopenhauer, potrebbe benissimo essere conseguenza di una periodica malattia cardiaca, questa a sua volta conseguenza di una malattia nervosa e questa infine conseguenza... Finché il genio dimora in noi, siamo impavidi, anzi come pazzi, e non facciamo caso alla vita, alla salute e all'onore; voliamo attraverso il giorno più liberi di un'aquila, e siamo nel buio più sicuri della civetta. Ma a un tratto esso ci abbandona, e altrettanto improvvisamente sopravviene in noi una profonda sensazione di spavento: non comprendiamo più noi stessi, soffriamo per tutte le cose vissute, per tutte le cose non vissute, siamo come tra rocce nude, di fronte a una tempesta, e nello stesso tempo come misere anime di fanciulli che si spauriscono per un fruscio e un'ombra. Tre quarti di tutto il male che si fa nel mondo viene fatto per paura, e questa è soprattutto un processo fisiologico!

539

*Sapete anche, quello che volete?* Non vi ha mai tormentato il timore di potere non essere affatto in grado di distinguere quello che è vero? il timore che la vostra mente sia troppo ottusa, e finanche la vostra acutezza visiva ancora troppo grossolana? Se soltanto poteste scorgere *che genere* di volontà si annidava dietro il vostro vedere! Per esempio come ieri volevate vedere *più* di un altro e oggi volete vedere *diversamente* dall'altro, o come fin dal principio

bramate di trovare una concordanza, o il contrario di quello che finora si è creduto di trovare! Oh, voglie invereconde! Quanto spesso spiate ciò che agisce fortemente e quanto spesso ciò che tranquillizza – proprio perché siete stanchi! Sempre pieni di segrete predeterminazioni su *come* la verità debba essere fatta, affinché voi e proprio voi possiate accettarla! O credete, oggi che siete gelati e asciutti come un chiaro mattino d'inverno e avete il cuore sgombro, che avreste occhi migliori? Non ci vogliono calore ed entusiasmo per rendere *giustizia* a una cosa di pensiero? – *e appunto questo si chiama vederel* Come se in genere poteste avere con le cose di pensiero rapporti diversi da quelli che avete con la gente! In questi rapporti c'è la stessa moralità, la stessa onorabilità, lo stesso pensiero recondito, la stessa fiacchezza, lo stesso timore – tutto il vostro amabile ed esecrabile Io! I vostri sfinimenti fisici daranno alle cose colori matti, le vostre febbri faranno di loro dei mostri! Non illumina le cose il vostro mattino diversamente dalla vostra sera? Non temete di ritrovare nella caverna di ogni conoscenza il vostro stesso spettro, come la veste con cui la verità si è travestita davanti a voi? Non è un'orribile commedia, quella in cui così sconsideratamente volete recitare anche voi?

540

*Apprendere.* Michelangelo vedeva in Raffaello lo studio, in sé la natura: lì l'*apprendere*, qui la *dote naturale*. E però questa è una pedanteria, detto con tutto il rispetto per il grande pedante. Che altro è mai, infatti, una dote naturale se non un nome per una parte *più vecchia* di apprendimento, di esperienza» di tirocinio, di appropriazione e di assimilazione, risalente sia all'epoca dei nostri padri sia a prima ancora? E d'altra parte, colui che apprende *dota se stesso* – solo che *apprendere* non è così facile, e non è solo questione di buona volontà; bisogna *saper* apprendere. A ciò, in un artista, si oppone spesso l'invidia» o quell'orgoglio che, appena avverte qualcosa di estraneo, drizza subito i suoi aculei e si mette involontariamente in posizione di difesa, invece che in quella dell'apprendimento. Raffaello non aveva né l'una né l'altro, al pari di Goethe, e perciò essi furono *grandi discenti* e non semplicemente gli sfruttatori di quei filoni che erano stati lasciati dilavati dalla calca e dalla storia dei loro antenati. Raffaello scomparire ai nostri occhi, come discente, proprio mentre si stava appropriando ciò che il suo grande rivale definiva la *sua* «natura»: ogni giorno ne portava via un pezzo, questo nobilissimo ladro; ma prima di aver trasferito in sé l'intero Michelangelo, morì – e l'ultima serie delle sue opere, come *inizio* di un nuovo piano di studi, è meno perfetta e semplicemente meno buona, appunto perché il grande discente fu interrotto dalla morte nel suo compito più difficile e portò via con sé

l'ultima meta giustificante, verso la quale teneva puntato lo sguardo.

541

*Come ci si deve pietrificare.* Lentamente, lentamente divenire duro come una pietra preziosa – e infine rimanersene immoto, in silenzio, per la gioia dell'eternità.

542<sup>21</sup>

*Il filosofo e la vecchiaia.* Non si fa bene a lasciare che la sera giudichi il giorno, perché fin troppo spesso la stanchezza si erige a giudice della forza, del successo e della buona volontà. E allo stesso modo si dovrebbe osservare la più grande prudenza in relazione alla *vecchiaia* e al suo giudizio sulla vita, specie dal momento che la vecchiaia, come la sera, ama vestire i panni di una nuova e affascinante moralità e sa come confondere il giorno con i suoi tramonti, i suoi crepuscoli e i suoi placidi o nostalgici silenzi. Il grande rispetto che portiamo al vegliardo, specialmente se è un vecchio pensatore e saggio, ci rende facilmente ciechi verso *Vinvecchiamento del suo spirito*, mentre è sempre necessario snidare dal loro nascondiglio i *segni rivelatori* di tale invecchiamento e affaticamento, cioè il fenomeno *fisiologico* che sta dietro al pregiudizio morale e di parte, per non diventare vittime della pietà e guastatori della conoscenza. Non di rado, infatti, l'illusione di un grande rinnovamento e rinascita morale s'impadronisce del vegliardo, che emette in base a questo sentimento giudizi sull'opera e sull'andamento della sua vita, come se soltanto ora fosse diventato chiaroveggente; e tuttavia, dietro a questo bel sentimento e a questo giudicare fiducioso sta come suggeritrice non la saggezza, ma la *stanchezza*. Il segno più pericoloso di questa può ben essere considerata la *fede nel genio*, che proprio intorno a questo periodo della vita suole assalire grandi e semigrandi uomini dello spirito: la fede in una posizione d'eccezione e in diritti d'eccezione. Il pensatore che ne è affetto ritiene ormai permesso di *prendersela più comoda* e come genio di mettersi a decretare più che a dimostrare; ma probabilmente la scaturigine principale di detta fede è appunto l'impulso all'*alleviamento* che si avverte per la stanchezza dello spirito, esso la precede nel tempo, per quanto diversamente possa sembrare. Poi: intorno a questo tempo si vogliono, in conformità della ricerca di godimenti di tutti gli stanchi e i vecchi, *godere* i risultati del proprio pensiero, invece di sottoporli a una nuova verifica e di spargerli in una nuova semina, e si ha a tal fine bisogno di renderseli appetibili e gustosi, eliminandone la secchezza, la freddezza e la scipitezza. E così accade che il vecchio pensatore si innalzi apparentemente al di sopra dell'opera della

sua vita, mentre in verità la corrompe a forza di frammischiarvi fantasticherie, sdolcinatezze, droghe, nebbie poetiche e luci mistiche. Così accadde infine a Platone e così accadde infine anche a quel grande e probo Francese, a cui i Tedeschi e gli Inglesi di questo secolo non sono in grado di affiancare nessuno che abbracci e domini come lui le scienze esatte, Auguste Comte. Un terzo segno di stanchezza: quell'ambizione che infuriava nel petto del grande pensatore quand'era giovane, e che allora non trovava appagamento da nessuna parte, è ormai invecchiata anch'essa; egli dà di piglio, come uno che non ha più tempo da perdere, ai mezzi più grossolani e più corrivi per soddisfarsi, ossia quelli delle nature attive, dominatrici, violente, conquistatrici; da ora in poi vuole fondare istituzioni che portino il suo nome e non più edifici di pensieri; che cosa sono più per lui, adesso, le vittorie e gli onori eterei nel regno delle dimostrazioni e confutazioni? Che cos'è più per lui un eternarsi nei libri, un tremebondo giubilo nell'anima di un lettore? L'istituzione, invece, è un tempio – egli lo sa bene, e un tempio di pietra che dura mantiene in vita il suo dio più sicuramente dei sacrifici offerti da anime delicate e rare. Forse, intorno a questo tempo, egli trova anche per la prima volta quell'amore che è votato più a un dio che a un uomo, e tutto il suo essere si mitiga e si addolcisce sotto i raggi di un tale sole come un frutto in autunno. Sì, diventa più divino e più bello, il grande vecchio – e nondimeno sono la vecchiaia e la stanchezza che gli *permettono* di maturare in tal modo, di acquietarsi e di riposare nell'idolatria luminosa di una donna. È ormai passato il suo antico, ostinato desiderio, sovrastante al suo stesso Io, di discepoli autentici, cioè di continuatori autentici del suo pensiero, vale a dire di avversari autentici. Quel desiderio veniva dall'intatto vigore, dal consapevole orgoglio di poter farsi ancora ogni volta egli stesso avversario e nemico mortale del proprio insegnamento – ora egli vuole partigiani decisi, camerati senza dubbi, truppe ausiliarie, araldi e un seguito sfarzoso. Adesso non sopporta più affatto il terribile isolamento in cui vive ogni spirito antesignano e precorritore, si circonda di oggetti di venerazione, di comunione, di commozione e amore, vuole infine anche lui godersela una buona volta come tutti i religiosi e celebrare nella *comunità* ciò che è in cima alla sua stima, anzi inventerà inoltre una religione solo per avere una comunità. Così vive il saggio vegliardo, finendo senza accorgersene in una tale lamentevole prossimità alle aberrazioni dei preti e dei poeti, che a stento ci si potrà ancora ricordare della sua saggia e severa gioventù, della sua maschia moralità intellettuale di allora, della sua veramente virile avversione alle estrosità e alle esaltazioni. Quando prima si paragonava agli altri, più anziani pensatori, ciò avveniva per misurare seriamente la sua debolezza sulla loro forza e per acquistare maggiore freddezza e libertà verso se stesso; adesso lo fa solo per inebriarsi nel paragone

della propria illusione. Prima pensava con fiducia ai pensatori venturi, anzi si vedeva con voluttà tramontare un giorno nella loro luce più piena, ora è tormentato dal cruccio di non poter essere l'ultimo, riflette sui mezzi necessari per imporre agli uomini, mentre lascia loro in dono la sua eredità, una limitazione di sovranità del pensiero; ha paura e sparla della fierezza e della sete di libertà degli spiriti individuali: dopo di lui nessuno più dovrà far valere il proprio intelletto con piena libertà, egli stesso vuole rimanere fermo per sempre come una diga contro cui si infrangono i marosi del pensiero in genere – questi sono i suoi desideri segreti, forse nemmeno sempre segreti. Il duro fatto che sta dietro a tali desideri è però che egli stesso *si è fermato* davanti alla sua dottrina, erigendovi il suo cippo di confine, il suo «Fin qui e non oltre». *Canonizzandosi*, ha anche stilato il proprio certificato di morte: da ora in poi la sua mente non *dovrà* più svilupparsi, il tempo per essa è scaduto, la lancetta si arresta. Quando un grande pensatore vuol fare di sé un'istituzione vincolante per l'umanità futura, si può essere certi che il culmine delle sue forze è stato sorpassato ed egli è molto stanco, molto vicino al suo tramonto.

543<sup>22</sup>

*Non fare della passione un argomento della verità!* Oh, voi fanatici bonari e addirittura nobili, io vi conosco! Voi volete avere ragione, davanti a noi, ma anche davanti a voi, e soprattutto davanti a voi! – e una cattiva coscienza irritabile e sottile vi pungola e vi spinge così spesso proprio *contro* il vostro fanatismo! Come diventate allora inventivi per raggirare e stordire questa coscienza! Come odiate gli onesti, i semplici, i puliti, come evitate i loro occhi innocenti! *Quel miglior sapere*, di cui *essi* sono i rappresentanti e di cui voi sentite la voce troppo forte in voi stessi, come esso dubita della vostra fede – come voi cercate di renderla sospetta, quale cattiva abitudine, quale malattia del tempo, quale trascuratezza e contagio per la vostra sanità mentale! Voi vi ci accanite fino a odiare la critica, la scienza, la ragione! Dovete falsificare la storia, affinché testimoni a vostro favore, dovete negare le virtù, affinché non mettano in ombra quelle dei vostri idoli e ideali! Immagini colorate, dove sarebbero necessari ragionamenti! Ardore e potenza delle espressioni! Nebbie d'argento! Notti d'ambrosia! Voi vi intendete dell'illuminare e dell'oscurare, e dell'oscurare con la *luce*! E veramente, se la vostra passione va in paranoia, viene un momento in cui vi dite: adesso mi sono *conquistato* la buona coscienza, adesso io sono nobile, sono coraggioso, pieno di abnegazione, formidabile, adesso sono onesto! Come siete assetati di questi momenti, in cui la vostra passione vi dà pienamente, incondizionatamente ragione e per così dire l'innocenza davanti a voi stessi; in cui nella lotta, nell'ebbrezza, nella



furia, nella speranza siete fuori di voi e al di là di tutti i dubbi; in cui decretate «chi non è fuori di sé, come noi, non può affatto sapere che cosa sia e dove sia la verità!». Come avete sete di trovare uomini della vostra fede in questo stato – è quello della *corruttela dell'intelletto* – e alimentare al loro incendio le vostre fiamme! Oh, il vostro martirio! Oh, la vostra vittoria sulla menzogna santificata! Dovete infliggere a voi stessi *tanto* dolore? *Dovete* proprio?

544

*Come oggi si fa filosofia.* Lo vedo bene: i nostri adolescenti, donne e artisti filosofanti pretendono oggi dalla filosofia esattamente *il contrario* di ciò che ne ricevevano i Greci! Chi non sente il continuo giubilo che attraversa ogni discorso e ogni replica di un dialogo platonico, il giubilo per la nuova invenzione del pensiero *razionale*, che cosa capisce di Platone, che cosa dell'antica filosofia? Allora le anime erano prese dall'ebbrezza, quando si praticava il gioco severo e sobrio dei concetti, della generalizzazione, della confutazione e del mettere alle strette – da quell'ebbrezza che forse hanno conosciuto anche i vecchi, grandi, severi e sobri contrappuntisti della musica. Allora in Grecia si aveva ancora sulla lingua l'altro più antico e già onnipotente sapore; e di contro ad esso quello nuovo risaltava con una tale magia, che della dialettica, l'«arte divina», si cantava e si ballettava come in un delirio d'amore. Ma quello antico era il pensiero in balia dell'eticità, per il quale non c'erano che giudizi fissi, cause fisse e nessun altro fondamento se non quello dell'autorità, sicché pensare era un *ripetere* e ogni piacere del discorso e del dialogo non poteva che consistere nella *forma* (dovunque il contenuto viene pensato come eterno e universalmente valido, resta solo una grande magia: quella della forma che cambia, ossia della moda. Il Greco apprezzava anche nei poeti, a cominciare dai tempi di Omero, e più tardi negli scultori, non l'originalità, ma il contrario di essa). Socrate fu colui che scoprì la magia opposta, quella della causa e dell'effetto, della premessa e della conseguenza; e noi moderni siamo tanto assuefatti alla necessità della logica e educati ad essa, che essa ci resta sulla lingua come il sapore normale, e come tale non può che essere sgradita ai concupiscenti e pretenziosi. Ciò che si distacca da tale sapore li manda in sollucchero: la loro affinata ambizione amerebbe fin troppo dare a credere a se stessa che le loro anime sono eccezioni, non nature dialettiche e razionali bensì – adesso per esempio «nature intuitive», dotate del «senso interno» o dell'«intuizione intellettuale». Ma soprattutto vogliono essere «nature artistiche», con un genio in testa e un demone in corpo, e quindi anche con diritti speciali per questo e quel mondo, in particolare con il privilegio degli dèi di essere incomprensibili. *Questi* oggi

fanno anche filosofia! Ho paura che un giorno si accorgeranno di essersi sbagliati – quello che vogliono è: religione!

545

*Ma noi non vi crediamo!* Voi vorreste spacciarvi per conoscitori degli uomini, ma noi non ve la faremo passare! Dovremmo non notare che vi fate passare per più esperti, più profondi, più svegli, più completi di quel che siete? Ma noi anche avvertiamo, in quel pittore, che già nel modo in cui dà la pennellata c'è arroganza; come pure sentiamo, in quel musicista, che col modo in cui introduce il suo tema vorrebbe spacciarlo per più di quello che è. Avete vissuto in voi *storia*, sconvolgimenti, terremoti, vaste e lunghe tristezze, fulminei scoppi di felicità? Siete stati matti con i grandi e piccoli matti? Avete veramente portato l'illusione e il dolore dei buoni? E per di più l'illusione e il genere di felicità dei peggiori? Solo allora parlatemi di morale, altrimenti no!

546

*Schiavo e idealista.* L'uomo di Epitteto in verità non andrebbe a genio a coloro che oggi si battono per l'ideale. La costante tensione della sua natura, lo sguardo instancabilmente rivolto all'interno, quel che c'è di sigillato, di cauto, di incomunicabile nel suo occhio, qualora si appunti per una volta sul mondo esterno; e addirittura il silenzio o il parlar breve: tutti segni del valore più austero – che cosa sarebbe ciò per i nostri idealisti, che sono soprattutto bramosi dell'*espansività*? Per di più egli non è fanatico, odia il mettersi in mostra e il parlare glorioso dei nostri idealisti: la sua superbia, per grande che sia, non vuole tuttavia disturbare gli altri, egli concede un certo mite avvicinamento e non vorrebbe guastare il buonumore a nessuno – sì, sa sorridere! C'è moltissima umanità antica in questo ideale! Ma il più belio è che vi è del tutto assente il timore di Dio, che crede rigidamente nella ragione, che non è un predicatore di penitenza. Epitteto era uno schiavo: il suo uomo ideale non appartiene a una classe ed è possibile in tutte le classi, ma soprattutto sarà da cercare nella massa profonda, bassa, come l'essere silenzioso bastante a se stesso all'interno di un asservimento generale, che si difende da sé verso l'esterno e vive continuamente nello stato del massimo valore. Dal cristiano si distingue soprattutto per il fatto che il cristiano vive nella speranza, nell'aspettativa di «inesprimibili beatitudini», che si lascia offrire doni e si aspetta e accetta il meglio dall'amore e dalla grazia di Dio, e non da se stesso, mentre Epitteto non spera e non si lascia donare il suo meglio – lo possiede, lo stringe valorosamente in pugno, lo contende a tutto il mondo, quando questo

glielo vuole portar via. Il cristianesimo era fatto per un'altra specie di schiavi antichi, per i deboli di volontà e di ragione, dunque per la grande massa degli schiavi.

547

*I tiranni dello spirito.* Oggi il cammino della scienza non è più ostacolato dal fatto casuale che l'uomo vive circa settant'anni, come è avvenuto per troppo tempo. Una volta uno voleva giungere in questo spazio di tempo al termine della conoscenza e in base a questa brama universale si valutavano anche i metodi della conoscenza. I piccoli problemi e tentativi isolati erano considerati spregevoli, si voleva la via più breve, si credeva, poiché tutto nel mondo sembrava ordinato *in vista dell'uomo*, che anche la conoscibilità delle cose fosse ordinata in base a una misura di tempo umana. Risolvere tutto d'un colpo, con una parola sola – era questo il desiderio segreto. Si concepiva il proprio compito col ricorso all'immagine del nodo gordiano o a quella dell'uovo di Colombo; non si dubitava della possibilità di pervenire alla meta, anche nella conoscenza, alla maniera di Alessandro o di Colombo, e di liquidare tutti i problemi con una sola risposta. «C'è un *enigma* da risolvere»: così | si configurava agli occhi del filosofo lo scopo della vita. Anzitutto *κ* bisognava trovare l'enigma e concentrare il problema del mondo nella forma più semplice dell'enigma. I sogni del pensatore erano costituiti dalla sconfinata ambizione ed esultanza di essere «il risolutore dell'enigma del mondo»; gli sembrava che niente valesse la pena, se non era il mezzo per portare tutto a termine *per lui!* Così la filosofia era una specie di estrema lotta per la supremazia tirannica dello spirito – nessuno dubitava che una tale tirannia fosse riservata e tenuta in serbo per un essere molto felice, sottile, inventivo, ardito, violento – un essere unico! E parecchi si sono illusi, ultimamente anche Schopenhauer, di essere questo essere unico. – Ne risulta che nel suo complesso la scienza è rimasta finora indietro a causa della *limitatezza morale* dei suoi discepoli, e che essa dovrà essere praticata in futuro con un sentimento di base più elevato e *più magnanimo*. «Che cosa importa di me?» sta scritto sulla porta del pensatore dell'avvenire.

548

*La vittoria sulla forza.* Se si considera tutto ciò che finora è stato venerato come «spirito sovrumano», come «genio», si giunge alla triste conclusione che l'intellettualità dell'umanità deve essere stata I nel suo complesso qualcosa di molto basso e meschino, tanto poco spirito c'è voluto finora per sentirsi subito

molto al di sopra di essa! Ah, la gloria a buon mercato del «genio»! Come hanno fatto presto a erigere il suo trono, a fare della sua adorazione un costume! Sempre ancora ci si inginocchia davanti alla *forza* – secondo l'antica consuetudine degli schiavi – e tuttavia, se si deve stabilire il grado di *venerabilità*, solo *il grado di ragione nella forza* è decisivo. Bisogna misurare fino a che punto esattamente la forza è stata sopravanzata da qualcosa di superiore e ormai sta al suo servizio come suo mezzo e strumento! Ma per un tale misurare ci sono ancora troppo pochi occhi, anzi misurare il genio passa per lo più ancora per un sacrilegio. E così forse la cosa più bella continua a procedere al buio e sprofonda, appena nata, nell'eterna notte – cioè lo spettacolo di quella forza che un genio *non usa per le opere ma per se stesso come opera*, vale a dire per domare se stesso, per ripulire la sua fantasia, per ordinare e trascogliere nell'affluire di compiti e idee nuove. Ancor sempre il grand'uomo è, proprio nella cosa più grande, che comanda ammirazione, invisibile come un astro lontano. La sua *vittoria sulla forza* rimane senza occhi e conseguentemente anche senza canti e cantori. Ancor sempre la gerarchia della grandezza per tutta l'umanità passata rimane da stabilire.

549<sup>23</sup>

«*Fuga da se stessi*». Quegli uomini dalle convulsioni intellettuali, che sono impazienti e corrucciati con se stessi, come Byron o Alfred de Musset, e in tutto quello che fanno somigliano a cavalli che prendono la mano, anzi che dal loro creare ritraggono solo un breve piacere e ardore che fa loro quasi scoppiare le vene, ma poi una desolazione e afflizione tanto più invernale; come possono sopportare ciò in *se stessi*? Essi hanno sete di dissolversi in un «*fuori di sé*». Se ad avere una tale sete è un cristiano, questi mirerà a dissolversi in Dio, a «divenire tutt'uno con lui»; se è Shakespeare, gli basterà dissolversi in immagini di vita di estrema passionalità; se è Byron, avrà sete di *azioni*, perché queste ci sottraggono a noi stessi ancor più di pensieri, sentimenti e opere. Ma allora l'impulso all'azione sarebbe forse in fondo una fuga da sé? – ci domanderebbe Pascal. Proprio così! E questa tesi si può provare con i massimi esempi dell'impulso all'azione. Si consideri dunque, con la scienza e l'esperienza di uno psichiatra, come è logico – che quattro degli uomini più assetati di azione di tutti i tempi sono stati epilettici (cioè Alessandro, Cesare, Maometto e Napoleone), così come anche Byron era soggetto a questo male.

550<sup>24</sup>

*Conoscenza e bellezza.* Se gli uomini, come continuano a fare, riservano per così dire la loro ammirazione e il loro senso di felicità alle opere di immaginazione e di finzione, non può suscitare meraviglia che, di fronte al contrario dell'immaginazione e della finzione, essi si ritrovino freddi e senza piacere. Il rapimento che si prova già al più piccolo sicuro definitivo passo e progresso dell'intendere e che così riccamente e per tanti scaturisce già dal tipo attuale di scienza – questo rapimento in un primo tempo non viene *creduto* da tutti quanti si sono abituati a sentirsi rapiti solo quando abbandonano la realtà, solo quando saltano nelle profondità dell'apparenza. Costoro ritengono che la realtà sia brutta; ma non pensano che la conoscenza anche della realtà più brutta sia bella, come pure che chi conosce spesso e molto sia finalmente lontanissimo dal trovare brutta la grande totalità del reale, la cui scoperta gli ha sempre dato felicità. C'è forse qualcosa di «bello in sé»? La felicità di coloro che conoscono aumenta la bellezza del mondo e rende più solare tutto ciò che esiste; la conoscenza mette la sua bellezza non soltanto intorno alle cose, ma col tempo anche dentro le cose; – possa la futura umanità fornire la testimonianza di questa affermazione! Frattanto ricordiamoci di un'antica esperienza: due uomini così radicalmente diversi tra loro, come Platone e Aristotele, concordavano su ciò che costituisce *la massima felicità*, non solo per loro o per gli uomini, bensì in sé e finanche per gli dèi delle ultime beatitudini: essi trovavano ciò nel *conoscere*, nell'attività di un benesercitato *intelletto* che trova e che inventa (*non* magari nell'«intuizione», come i teologi tedeschi interi o dimezzati, *non* nella «visione», come i mistici, e parimenti *non* nel fare, come tutti i pratici). Similmente giudicavano Descartes e Spinoza: come devono tutti costoro aver *goduto* la conoscenza! E che pericolo, per la loro onestà, di trasformarsi in tal modo in panegiristi delle cose!

*Delle virtù future.* Come accade che, quanto più il mondo è diventato comprensibile, tanto più è diminuita la gravità di ogni genere? È perché la paura era a tal punto l'elemento fondamentale di quella soggezione che ci assaliva di fronte a ogni cosa ignota, misteriosa, e che ci insegnò ad abbassarci e a chiedere grazia di fronte all'incomprensibile? E non avrebbe il mondo, per il fatto che siamo divenuti meno timorosi, anche perduto in fascino per noi? Con i nostri timori, non sarebbero anche diminuite la nostra dignità e gravità, *la nostra propria terribilità*) Forse abbiamo meno considerazione del mondo e di noi stessi, da quando pensiamo più coraggiosamente su di esso e su di noi? Ci sarà forse un tempo in cui questo coraggio del pensiero sarà tanto cresciuto in noi da sentirsi, come l'estrema superbia, *al di sopra* degli uomini e delle

cose – in cui il saggio, come l'uomo più coraggioso di tutti, vedrà più di tutti se stesso e l'esistenza al di sotto di sé? Questa specie di coraggio, che non è lontano da una debordante magnanimità, finora all'umanità è mancata. Oh, se i poeti volessero ridiventare quelli che devono essere stati una volta: *veggenti* che ci raccontano qualcosa del *possibile*! Oggi che il reale e il passato vengono sempre più tolti loro di mano, e devono esserlo – giacché è finito il tempo dell'innocua coniazione di monete false! Se volessero farci presentare qualcosa delle *virtù future*! O di virtù che non ci saranno mai sulla terra, anche se potrebbero essere da qualche parte nel mondo – di purpuree-ardenti costellazioni e intere vie lattee del bello! Dove siete voi, astronomi dell'ideale?

552

*L'egoismo ideale.* C'è uno stato più sacro di quello della gravidanza? Tutto quello che si fa, farlo nella silenziosa convinzione che andrà in qualche modo a beneficio dell'essere che si forma in noi! Che ne *accrescerà* il misterioso valore, a cui pensiamo con rapimento! Allora si evitano molte cose, senza per questo dover costringersi duramente! Allora si reprime una parola violenta, si tende la mano della conciliazione: il bambino ceve nascere dalle cose più dolci e più buone. La nostra asprezza e bruschetteria ci fanno venire i brividi: è come se versassero all'amatissimo sconosciuto una goccia di sventura nel calice della sua vita! Tutto è velato, pieno di presentimento, di niente si sa come accada, si sta in attesa e si cerca di essere *pronti*. Intanto regna in noi un puro e purificante sentimento di profonda irresponsabilità, quasi come quello di uno spettatore di fronte al sipario abbassato – *esso* cresce, *esso* viene alla luce: *noi* non abbiamo niente in mano per determinare il suo valore o la sua ora. Non possiamo far altro che ricorrere a ogni influsso indiretto di benedizione e di difesa. «Qui sta crescendo qualcosa di più grande di quel che siamo noi» è la nostra più segreta speranza: per lui prepariamo tutto affinché venga al mondo nella prosperità; non solo tutto quanto è utile, ma anche le tenerezze e ghirlande della nostra anima. Si deve vivere, si può vivere in *questa consacrazione*! Che ciò che si attende sia un pensiero, un'azione – con ogni realizzazione essenziale noi non abbiamo altro rapporto che quello della gravidanza, e dovremmo disperdere nel vento i boriosi discorsi sul «volere» e «creare»! Questo è il vero *egoismo ideale*: sempre prendersi cura e vegliare, serbandosi il silenzio dell'anima, affinché la nostra fecondità *abbia un felice compimento*! Così, in questa forma indiretta, noi ci prendiamo cura e vegliamo per il *bene di tutti*; e lo stato d'animo in cui viviamo, questo stato d'animo mite e orgoglioso, è un olio che si spande ampiamente intorno a noi anche sulle anime inquiete. Ma le gravide sono *capricciosel* Siamo dunque capricciosi

anche noi e non ce la prendiamo con gli altri se sono costretti ad esserlo! E perfino se ciò prende una piega brutta e pericolosa: non rimaniamo, nel rispetto del nascituro, indietro alla giustizia mondana, che non consente né al giudice né al carnefice di toccare una gestante!

553<sup>25</sup>

*Giri e rigiri.* Dove vuole arrivare tutta questa filosofia con tutti i suoi giri e rigiri? Fa essa più che tradurre per così dire in ragione un impulso costante e forte, un impulso verso un sole mite, un'aria chiara e mossa» piante meridionali, il respiro del mare, un nutrimento sbrigativo di carne uova e frutta, acqua calda per la bevanda, camminate silenziose tutto il giorno, poco parlare, rare e caute letture, abitare solitario, abitudini pulite, semplici e quasi da soldato, insomma verso tutte le cose che proprio mi piacciono di più, che proprio si confanno a me? Una filosofia che è in fondo l'istinto di una dieta personale? Un istinto che cerca, attraverso i giri e rigiri della mia mente, la mia aria, la mia altitudine, il mio clima, il mio genere di salute? Ci sono molte altre e certo anche molte più alte sublimità della filosofia, e non soltanto quelle che sono più cupe e pretenziose delle mie – forse anch'esse sono tutt'insieme nient'altro che giri e rigiri intellettuali di siffatti impulsi personali? Frattanto sto osservando con occhi nuovi lo svolazzare discreto e solitario di una farfalla, sull'alto delle rive rocciose del lago, dove crescono molte buone piante: essa vola tutt'intorno, senza preoccuparsi del fatto che vivrà solo la vita di un giorno, e che la notte sarà troppo fredda per la sua alata fragilità. Si potrebbe certo trovare una filosofia anche per essa, sebbene non possa essere la mia.

554

*Passi avanti.* Quando si esalta il *progresso*, si esaltano con esso solo il movimento e coloro che non ci lasciano star fermi sul posto – e in tal modo, in determinati casi, si è fatto sicuramente molto, in particolare se si vive tra gli Egiziani. Ma nella mobile Europa, dove il movimento, come si dice, «s'intende da sé» – ah, se soltanto *noi* ne capissimo qualcosa! – io mi lodo i *passi avanti* e quelli che li fanno, ossia quelli che continuano a lasciarsi dietro se stessi e che non stanno a pensare se qualcun altro venga loro dietro. «Dove mi fermo mi ritrovo solo: perché dovrei fermarmi? Il deserto è ancora grande!» – così sente uno che in tal modo fa passi avanti.

555

*I più piccoli bastano già.* Bisogna scansare gli avvenimenti, quando si sa che anche i più piccoli si incidono già abbastanza profondamente in noi – e questi non li si scansa. Il pensatore deve avere in sé un canone approssimativo di tutte le cose che *vuole* ancora *sperimentare* nella vita.

556

*Le buone quattro.* *Onesti* verso noi stessi e chi *altri* ci è amico; *valorosi* contro il nemico; *magnanimi* verso i vinti; *cortesi* – sempre: così ci vogliono le quattro virtù cardinali.

557

*Addosso a un nemico.* Come suonano bene la cattiva musica e i cattivi ragionamenti, quando si marcia per dare addosso a un nemico!

558

*Ma neanche nascondere le proprie virtù!* Amo gli uomini che sono come acqua trasparente e che, per parlare con Pope, «lasciano vedere anche le impurità sul fondo della loro corrente». Ma anche per essi c'è ancora una vanità, certo di natura rara e sublimata: alcuni di essi vogliono che si vedano appunto solo le impurità e non si badi affatto alla trasparenza dell'acqua che rende ciò possibile. Uno non meno grande di Gothama Buddha ha pensato la vanità di questi pochi nella formula: «lasciate che la gente veda i vostri peccati e nascondete le vostre virtù!»<sup>26</sup>. Ma questo significa non offrire al mondo un bello spettacolo – è un peccato contro il buongusto.

559

«*Non troppo!*». Quanto spesso viene consigliato all'individuo di porsi una meta che egli non possa raggiungere e che vada al di là delle sue forze, per raggiungere almeno ciò che con *l'estrema tensione* delle sue forze può ottenere! Ma è questo veramente tanto auspicabile? Non acquistano necessariamente gli uomini migliori che vivono secondo questo insegnamento, e le loro migliori azioni, qualcosa di esagerato e contorto, appunto perché c'è in loro troppa tensione? E non si diffonde nel mondo un grigio bagliore d'*insuccesso* per il fatto che si vedono sempre atleti in lotta, atteggiamenti smisurati e mai un vincitore incoronato e felice della vittoria?



*Quel che siamo liberi di fare.* Si possono governare i propri istinti come un giardiniere e, ciò che pochi sanno, si possono coltivare i germi della collera, della compassione, del ruminare e della vanità in modo così fecondo e profittevole, come della bella frutta a spalliera; lo si può fare col buono o cattivo gusto di un giardiniere e per così dire alla maniera francese o inglese o olandese o cinese, si può anche lasciar fare alla natura, intervenendo qua e là con un po' di ornamento e di pulizia, si possono infine anche, senza nessun sapere e riflessione, lasciar crescere le piante nelle loro condizioni naturali di favore o di impedimento, e lasciare che combattano tra loro fino in fondo la loro lotta – sì, si può ritrarre la propria gioia da una tale selvatichezza, e volere proprio questa gioia, quando se ne ha anche la pena. Questo dunque siamo liberi di fare. Ma quanti sanno che siamo liberi di farlo? Non *credono* i più a sé come a perfetti *puri fatti*? Non hanno anche grandi filosofi impresso il loro suggello su questo pregiudizio, con la teoria dell'immutabilità del carattere?

*Far anche risplendere la propria felicità.* Come i pittori, che in nessun modo possono rendere il tono profondo e splendente del cielo reale, sono costretti a prendere tutti i colori di cui hanno bisogno per il loro paesaggio un paio di toni al di sotto di quelli che si trovano in natura; come con questo artificio finiscono con l'ottenere una somiglianza nello splendore e un'armonia dei toni che corrisponde a quella della natura; così devono sapersi aiutare anche poeti e filosofi, per i quali il radioso fulgore della felicità è irraggiungibile. Dando a tutte le cose colori di alcuni gradi più scuri di quelli che esse hanno, la luce delle medesime, della quale essi ben s'intendono, produce effetti quasi solari e simili alla luce della piena felicità. Il pessimista, che dà a tutte le cose i colori più neri e più cupi, non fa che consumare fiamme e lampi, glorie celesti e tutto ciò che ha cruda luminosità e rende gli occhi insicuri; per lui la chiarezza esiste soltanto per accrescere l'orrore e per far presagire nelle cose più terribilità di quella che esse hanno.

*I sedentari e i liberi.* Solo nel mondo degli inferi ci si mostra qualcosa del cupo sfondo di tutta quella beatitudine dell'avventuriero che circonda Odisseo e i suoi pari come un'eterna fosforescenza marina – di quello sfondo che poi non si dimentica più: la madre di Odisseo morì di duolo e di nostalgia del figlio! L'uno è sospinto di luogo in luogo e all'altro, *sedentario* e tenero, si

spezza il cuore per ciò: così è sempre! Il cruccio spezza il cuore a coloro i quali sperimentano che il loro amatissimo abbandona la loro opinione, la loro fede – questo fa parte della tragedia che è *provocata* dagli spiriti liberi – della quale essi talvolta anche *sanno*! Allora essi devono ben anche una volta, come Odisseo, scendere tra i morti, per togliere loro il dolore e placare la loro tenerezza.

563

*L'illusione dell'ordine etico del mondo. Non c'è nessuna necessità eterna* che esiga che ogni colpa venga espiata e pagata – è stata un'illusione terribile, neanche in minima parte utile, che esista una tale necessità; così come è un'illusione che sia sempre una colpa quella che è sentita *come tale*. Non *le cose*, ma le opinioni *su cose che non esistono affatto*, hanno così sconvolto gli uomini!

564

*Subito accanto all'esperienza!* Anche i grandi spiriti hanno solo la loro *esperienza* larga una spanna – subito accanto ad essa la loro riflessione cessa: e comincia il loro infinito spazio vuoto e la loro stupidità.

565

*Dignità e ignoranza in unione.* Dove noi capiamo, diventiamo garbati, felici, inventivi, e dovunque abbiamo abbastanza imparato e ci siamo *fatti* occhi e orecchi, la nostra anima mostra più duttilità e grazia. Ma noi capiamo ben poco e siamo miseramente istruiti, e quindi accade raramente che riusciamo ad abbracciare una cosa e a renderci allora amabili a noi stessi; al contrario, passiamo nella città, nella natura e nella storia rigidi e insensibili, e ci facciamo delle idee su questo atteggiamento e freddezza, come se fossero effetti di superiorità. Già, la nostra ignoranza e la nostra scarsa sete di sapere s'intendono eccellentemente del pavoneggiarsi incedendo come dignità, come carattere.

566

*Vivere a buon mercato.* Il modo di vivere più a buon mercato e più innocuamente è quello del pensatore, giacché, per dire subito ciò che è più importante, egli ha bisogno soprattutto delle cose che gli altri disprezzano e abbandonano. Poi: è facile a gioire e non conosce costosi accessi al piacere; il

suo lavoro non è duro, ma per così dire meridionale; il suo giorno e la sua notte non vengono guastati dai rimorsi; egli si muove, mangia, beve e dorme solo nella misura in cui il suo spirito diviene più calmo, più robusto e più lucido; si rallegra del suo corpo e non ha motivo di temerlo; non ha bisogno di socievolezza se non di tempo in tempo, per abbracciare poi con tanta più tenerezza la propria solitudine; trova nei morti un surrogato dei vivi, e perfino un surrogato degli amici: ossia negli uomini migliori che abbiano mai vissuto. Si consideri se non sono le voglie e le abitudini contrarie che fanno la vita degli uomini dispendiosa e quindi faticosa e spesso insopportabile. In un altro senso, certo, la vita del pensatore è la più dispendiosa – per lui non c'è niente di troppo buono; e proprio fare a meno *del meglio* sarebbe qui una privazione *insopportabile*.

567

*In campo.* «Dobbiamo prendere le cose più allegramente di quel che meritano; tanto più che per molto tempo le abbiamo prese molto più sul serio di quel che meritavano.» – Così parlano i bravi soldati della conoscenza.

568

*Poeta e uccello.* La fenice mostrò al poeta un rotolo che stava bruciando e carbonizzandosi. «Non ti spaventare! disse, è la tua opera! Essa non ha lo spirito del tempo e ancor meno lo spirito di coloro che sono contro il tempo: per conseguenza deve essere bruciata. Ma questo è un buon segno. Ci sono molte specie di aurore».

569

*Ai solitari.* Se noi non risparmiamo l'onore delle altre persone nei colloqui che abbiamo con noi stessi altrettanto che in pubblico, non siamo delle persone perbene.

570

*Perdite.* Ci sono perdite che conferiscono all'anima una sublimità, per la quale essa si astiene dal lamentarsi e passa in silenzio come sotto alti e neri cipressi.

571

*Farmacia da campo dell'anima, Qual è il farmaco più efficace? La vittoria.*

572

*La vita deve tranquillizzarci.* Se, come il pensatore, si vive normalmente nel grande fiume del pensiero e del sentimento, e perfino i nostri sogni seguono nella notte questo fiume; si desidera dalla *vita* pace e silenzio – mentre altri vogliono precisamente riposarsi dalla vita quando passano alla meditazione.

573

*Cambiar pelle.* Il serpente che non può cambiar pelle perisce. Così pure gli spiriti a cui si impedisce di cambiare le loro opinioni; essi cessano di essere spirito.

574

*Da non dimenticare!* Quanto più saliamo in alto, tanto più appariamo piccoli a coloro che non sanno volare.

575

*Noi aeronauti dello spirito!* Tutti questi uccelli arditi che volano lontano, lontanissimo, – certamente, in qualche punto non potranno più andare avanti e dovranno appollaiarsi su qualche pennone o su qualche sparuto scoglio – ed essere per di più tanto grati per questo misero ricetto! Ma chi potrebbe in base a ciò sostenere che davanti a loro *non vi sia più* un enorme spazio libero, che essi siano volati fin dove si *può* volare? Tutti i nostri grandi maestri e precursori si sono alla fine arrestati, e il gesto con cui la stanchezza si arresta non è il più nobile e il più leggiadro: anche a me e a te succederà lo stesso! Ma che importa ciò a me e a te? *Altri uccelli voleranno più lontano!* Questa nostra intelligenza e credenza volano a gara con essi laggiù e in alto, si librano addirittura in alto sul nostro capo e sulla sua impotenza, e da lì scrutano l'orizzonte, vedono in anticipo gli stormi di uccelli molto più potenti di quel che siamo noi, i quali voleranno nella stessa direzione in cui siamo volati noi, e dove ancora tutto è mare, mare, mare! E dove mai vogliamo andare noi ora? Vogliamo forse volare *al di là* del mare? Là dove ci trascina questo desiderio possente, che è per noi più importante di qualunque desiderio? Perché mai proprio in questa direzione, laggiù, dove finora sono *tramontati* tutti i soli dell'umanità? Un giorno si dirà forse di noi che anche noi, *puntando a occidente, speravamo di raggiungere un India* – ma che la nostra sorte fu di

naufregare nell'infinità? Oppure, fratelli miei, oppure?

1. Cfr. FP 4[7] estate 1880.
2. Gli «dèi esiliati» si contrappongono agli «dèi ruggetti» della tradizione gnomica.
3. Cfr. FP 4[54] estate 1880.
4. Cfr. FP 8[22] inverno 1880-1881.
5. Cfr. FP 6(431) autunno 1880.
6. Cfr. FP 6[408] autunno 1880.
7. Cfr. *Matt.*, 6, 33.
8. Cfr. FP 5[12] estate 1880,
9. Cfr. FP 10[B20] inizio 1881.
10. Cfr. FP 6[378] autunno 1880.
11. Cfr. FP 10[B19] inizio 1881.
12. Cfr. FP 6[205] autunno 1880.
13. Soprattutto nel VII libro della *Repubblica*.
14. Nel cap. IX del primo libro dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione* e in *Var erga e paralipomena*, 2.
15. Cfr. FP 9[3] inverno 1880-1881.
16. Cfr. FP 6[437] autunno 1880.
17. Nella Settima lettera, 324b
18. In *Le fils naturel*.
19. Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, VIII, 1, 1155; Platone, *Liside*.
20. Cfr. FP 3[29] primavera 1880.
21. Cfr. FP 4[286] estate 1880, 6[215] autunno 1880. Su Comte Nietzsche lesse in traduzione tedesca il libro di J.S. Mill: *August Comte una der Positivismus*, in «Gesammelte Werke», a cura di Th. Gomperz, vol. IX, Leipzig 1874. Cfr. in particolare pp. 89-141.
22. Cfr. FP 5[7] estate 1880.
23. Cfr. MA 283.
24. Cfr. FP 3[9] primavera 1880, 4[44] estate 1880.
25. Cfr. FP 7[15] fine 1880.
26. Cfr. FP 3[1] marzo 1875.

## INDICE DEI NOMI\*

### La Gaia Scienza, Così parlò Zarathustra

#### A

- Abel Günther, 54.  
Agosti Stefano, 53.  
Agostino (S.), 317.  
Alceo, 170.  
Alfieri Vittorio, 176.  
Allason Barbara, 36 n. 66.  
Althaus Horst, 48.  
Anders Anni, 52.  
Andina Tiziana, 49.  
Andler Charles, 48, 60 e n. 1, 71 n. 8.  
Andreas-Salomé Lou, 10, 42, 48, 65, 247 n. 3, 267 n. 15, 362, 363, 364, 399, 400 e n. 13.  
Angelino Carlo, 54.  
Archiloco, 170, 392.  
Ariosto Ludovico, 215 n. 20.  
Aristone di Chio, 203.  
Aristotele, 9, 18, 19, 20, 163, 168, 173 n. 18, 430 n. 13.  
Arnaud Eraldo, 51.  
Arzeni Bruno, 51.  
Augier Emile, 131 n. 11.

Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, [140](#).

## B

Babich Babette E., [55](#).

Baeumler Alfred, [51](#).

Bahnsen Julius, [313](#) e n. [8](#).

Banfi Antonio, [51](#).

Barbera Sandro, [51](#), [53](#).

Bataille Georges, [51](#).

Baudelaire Charles, [43](#), [64](#).

Bauer, Bruno, [378](#).

Baumann Julius J., [114](#) n. [2](#).

Baumbusch Brigitte, [48](#).

Baumgartner Adolf, [41](#).

Baumgartner Marie, [41](#).

Beethoven Ludwig van, [187](#), [342](#) n. [23](#), [398](#).

Bellini Vincenzo, [165](#).

Benn Gottfried, [20](#).

Bernouill Carl Albrecht, [48](#).

Beroaldo. [67](#), [205](#).

Bertram Ernst, [50](#).

Bismarck Otto von, [189](#) nn. [32](#) e [33](#), [310](#), [632](#) n. [11](#).

Bizet Georges, [42](#).

Bondel Eric, [53](#).

Blunck Richard, [12](#), [19](#), [48](#).

Böning Thomas, [54](#).

Borgia Cesare, [408](#) n. [8](#).

Boudot Pierre, [52](#).

Brandes Georg, [43](#), [50](#).

Brenner Albert, [41](#).

Bridgewater Patrick, [49](#).

Brobjer Thomas, [55](#).

Brockhaus Hermann, [40](#).

Broglie Paul de, 289.  
Brunelli Silvia, 54.  
Brusotti Marco, 56.  
Budde Elmar, 46.  
Buddha, 195, 214, 297, 304.  
Bülów Cosima von, 40.  
Burckhardt Jacob, 40, 43, 132 n. 12.  
Byron George Gordon lord, 39, 215 n. 20.

## C

Cacciari Massimo, 52, 53.  
Cacciavillani Giovanni, 53.  
Calasso Roberto, 10 n. 5, 17.  
Callimaco, 170.  
Cammerinesi Piero, 50.  
Campioni Giuliano, 21 e n. 26, 22 e n. 27, 38, 47, 53, 55.  
Carlyle Thomas, 180.  
Carpitella Mario, 11 n. 6, 48.  
Cases Cesare, 408 n. 7.  
Catone il Vecchio, 144 e n. 25.  
Cavallo Tommaso, 56.  
Cesare Gaio Giulio, 181, 369.  
Chamfort Nicolas de, 98 n. 5, 177 n. 22, 178-179 e nn. 24, 26 e 27, 601 n. 106.  
Chamisso Adalbert von, 23.  
Chiodi Pietro, 51.  
Chiusano Italo Alighiero, 51.  
Cicerone Marco Tullio, 245 n. 1.  
Coleridge Samuel Taylor, 18 e n. 16.  
Colli Giorgio, 37 n. 68, 38, 45, 46, 51, 53, 59, 60, 61.  
Condillac Etienne Bonnot de, 328.  
Copernico Nicola, 20 e n. 22, 68.  
Corneille Pierre, 169.  
Crawford Claudia, 54.



Croce Benedetto, [12](#) e n. [9](#), [16](#), [28](#) n. [47](#), [65](#), [378](#), [392](#).  
Cromwell, Oliver, [268](#).

## D

Dallas E. S., [83](#).  
Damone, [171](#).  
D'Annunzio Gabriele, [50](#).  
Dante Alighieri, [177](#), [179](#).  
Danto Arthur C, [52](#).  
Darwin Charles Robert, [68](#), [311](#), [372](#).  
Deleuze Gilles, [21](#), [52](#).  
Del Negro Walter, [50](#).  
Derrida Jacques, [53](#), [54](#).  
De Sanctis Francesco, [23](#).  
Descartes René, [9](#), [10](#), [221](#) n. [31](#), [310](#), [378](#).  
De Unamuno Miguel [50](#).  
Deussen Paul, [34](#), [39](#), [48](#).  
Diderot Denis, [41](#), [378](#).  
Diethe Carol, [47](#), [55](#).  
Dilthey Wilhelm, [391](#).  
Di Marco Giuseppe Antonio, [54](#).  
Diogene Laerzio, [40](#).  
D'Iorio Paolo, [55](#), [56](#).  
Djuric Mihailo, [54](#).  
Donaggio Enrico, [48](#), [50](#).  
Dostoevskij Fëdor Michajlovič, [43](#).  
Doudan Ximénès, [289](#).  
Dühring Karl Eugen, [41](#), [195](#) n. [2](#), [493](#) n. [25](#).

## E

Eckhardt Johannes, [255](#).  
Eichberg Ralf, [47](#).  
Elia, [484](#) n. [15](#), [491](#) n. [22](#).

Eliot Thomas Stearns, [18](#) e n. [16](#).  
 Elisabetta (S.), [460](#) n. [41](#).  
 Emerson Ralph Waldo, [11](#), [39](#), [83](#), [177](#), [261](#) n. [9](#), [395](#), [450](#) n. [32](#), [503](#) n. [39](#), [523](#) n. [73](#), [526](#) n. [79](#), [543](#) n. [2](#), [634](#) n. [14](#), [663](#) n. [47](#), [674](#) n. [61](#).  
 Empedocle, [171](#), [218](#), [284](#) n. [27](#), [389](#), [390](#).  
 Epicuro, [329](#).  
 Epinay Louise Tardieu d'Esclavelles madame de, [408](#) n. [7](#).  
 Epitteto, [204](#), [245](#) n. [1](#).  
 Eraclito, [177](#) n. [21](#), [400](#).  
 Erasmo da Rotterdam, [315](#) n. [10](#).  
 Eschilo, [113](#) e n. [1](#), [392](#).  
 Euripide, [392](#).  
 Exekias, [614](#) n. [128](#).

## F

Fama Pampaloni Maria Luisa, [38](#).  
 Fazio Domenico M., [38](#), [48](#), [49](#), [50](#), [54](#).  
 Federico II re di Prussia, [12](#) n. [11](#), [560](#) n. [26](#).  
 Fedro, [458](#) n. [40](#), [644](#) n. [20](#).  
 Ferraris Maurizio, [48](#), [54](#).  
 Feuerbach Ludwig Andreas, [39](#), [63](#).  
 Fichte Johann Gottlieb, [18](#) n. [16](#), [39](#), [195](#) n. [1](#).  
 Figi Johann [53](#).  
 Fileta, [170](#).  
 Fink Eugen, [52](#), [392](#).  
 Fischer-Dieskau Dietrich, [46](#).  
 Fontana Alessandro, [52](#).  
 Fontana Paolo, [48](#).  
 Fontenelle Bernard Le Bovier de, [178](#), [186](#).  
 Formaggio Dino, [51](#).  
 Förster Bernhard, [42](#), [44](#).  
 Förster-Nietzsche Elisabeth, [39](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [48](#).  
 Foucault Michel, [52](#).  
 Francesco d'Assisi (S.), [656](#) n. [40](#).

Franck Didier, 56.

Freud Sigmund, 14, 42.

## G

Gadamer Hans Georg, 54.

Galiani, abate, 408 n. 7.

Galimberti Katja, 56.

Gast Peter, 41, 42, 45, 70, 76 n. 2, 93 n. 1, 96 n. 3, 217 n. 23, 235 n. 45, 243, 267 n. 15, 366, 572 n. 49, 583 n. 62.

Gehlen Arnold, 409 n. 9.

Geoffrin madame, 408 n. 7.

Gerlach Hans Martin, 47.

Gerratana Federico, 21 n. 26.

Gersdorff Carl von, 11, 12, 39, 366.

Gesù Cristo, 86 n. 2, 213, 214 n. 16, 215 nn. 19 e 20, 304, 367, 368, 369, 372. 374, 390, 405 n. 2, 423 n. 1, 437 n. 19, 445 n. 28, 465, 470 n. 54, 484 n. 15, 497 n. 31, 522 n. 71, 526 n. 80, 531 n. 85, 545 n. 5, 559 n. 25, 561 n. 29, 562 n. 32, 573 n. 50, 610 n. 121, 626 n. 1, 652 n. 33, 674 n. 61, 688 n. 78.

Ghedini Francesco, 56.

Giacobbe, 598 n. 101.

Giametta Sossio, 54, 55, 56.

Gide André, 399.

Gilman Sander L., 48.

Giovanni Paolo II, 67.

Goethe Johann Wolfgang von, 12 e n. 8, 15, 31, 36, 39, 61, 70, 93 n. 1, 107 n. 14, 122 n. 6, 155 n. 1, 177, 180, 187 e n. 31, 214 n. 17, 215 n. 20, 228 n. 41, 310, 322 n. 14, 330, 347, 375, 388, 390, 397, 398, 399, 479 n. 11, 513 n. 52, 519 n. 61, 532 n. 86, 630 n. 8, 692 n. 85.

Gorgia di Leontini, 18, 21.

Granier Jean, 52.

Grillparzer Franz, 107 n. 14.

Grimm Rüdiger Hermann, 53.

Guglielmo I imperatore di Germania e re di Prussia, 227 n. 40.

Guyau Jean-Maire, 295 n. 3.

## H

Hafis, 330.

Hamann Johann Georg, 61.

Hansson Ola, 50.

Hartmann Eduard von, 23, 195 n. 1, 285 n. 29, 313 e nn. 7 e 8.

Heftrich Eckhard, 52.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 15, 18 n. 16, 19, 21 n. 23, 183, 195 n. 1, 311, 312, 313 n. 8, 372, 385.

Heidegger Martin, 9 e n. 1, 10 e n. 5, 15, 18, 19, 35, 51, 52, 63.

Heine Heinrich, 190 n. 34, 555 n. 19.

Helvétius Claude Adrien, 178.

Herder Johann Gottfried, 215 n. 20.

Herwig Wolfgang, 31 n. 52.

Hillebrand Karl, 41.

Hobbes Thomas, 444 n. 27.

Hoffman David Marc, 49.

Hölderlin Johann Christian Friedrich, 9, 39, 283 n. 25, 389, 390, 391, 392, 464 n. 45, 478 n. 10, 530 n. 84, 537 n. 96, 600 n. 104, 613 n. 126, 675 n. 64.

Hollingdale Reginald John, 52.

Hume David, 24, 311, 328.

Hus Jan, 457 n. 38.

## J

Jacobi Friedrich Heinrich, 195 n. 2.

Janz Curt Paul, 11 n. 6, 12 n. 10, 17 n. 15, 19 e n. 19, 20 n. 21, 22 e n. 28, 23 n. 31, 28 n. 43, 34 n. 61, 46, 48.

Jaspers Karl, 13-14, 51.

Jean Paul, 215 n. 20.

Jung Carl Gustav, 54.

Jünger Friedrich Georg, 51.

## K

Kant Immanuel, 9, 15, 21 n. 23, 24, 25, 26 e n. 39, 35, 70, 180, 195 n. 1, 228, 279, 311, 328, 385.

Kaufmann Walter, 51.

Kaulbach Friedrich, 53.

Keller Gottfried, 43.

Keller Martha, 50.

Kerner Justinus, 522 n. 70.

Kierkegaard Sören, 14.

Klopstock Friedrich Gottlieb, 39.

Klossowski Pierre, 52.

Kofman Sarah, 53.

Köhler Joachim, 48.

Köselitz Heinrich, vedi Gast Peter.

Kremer Marietti Angèle, 53, 55.

Krug Gustav, 39.

Krümmel Richard, 49.

Kuhn Elisabeth, 55.

## L

La Fontaine Jean de, 644 n. 20.

Lamarck Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet de, 182, 372.

Landor Walter Savage, 177.

Lange Friedrich Albert, 40.

La Rochefoucauld François duca di, 204.

Lawrence Thomas Edward, 392.

Lecky William Edward Hartpole, 695 n. 87.

Leibniz Gottfried Wilhelm, 9, 304, 310, 311.

Leone X, papa, 67, 205, 206 e n. 10.

Leopardi Giacomo, 177, 179, 379.

Le Rider Jacques, 49.

Lichtenberger Henri, 50.

Ligne Charles-Joseph principe di, 630 n. 8.

Lo Giudice Santi, 47.

Losurdo Domenico, 56.

Löwith Karl, [51](#), [379](#), [392](#).

Luciano di Samosata, [215](#) n. [20](#).

Lucrezio Caro Tito, [64](#).

Luigi XIV, re di Francia, [146](#), [212](#), [227](#).

Lukács György, [51](#).

Lutero Martino, [180](#), [206](#) n. [10](#), [217](#) e n. [26](#), [218](#), [314](#), [315](#) e n. [10](#), [316](#), [397](#), [398](#),  
[461](#) n. [42](#), [556](#) n. [20](#), [584](#) n. [67](#), [632](#) n. [11](#).

## M

Machiavelli Niccolò, [34](#), [405](#) n. [3](#).

Mainländer (Philipp Batz), [23](#), [313](#) en. [9](#).

Malebranche Nicolas de, [378](#).

Mann Heinrich, [51](#).

Mann Thomas, [23](#), [39](#), [51](#).

Maometto, [634](#) n. [14](#).

Martinetti Piero, [31](#) n. [53](#).

Marx Karl Heinrich, [14](#).

Marziale Marco Valerio, [169](#) e n. [13](#).

Masini Ferruccio, [53](#).

Mazzarella Eugenio, [53](#).

Mazzini Giuseppe, [40](#).

Mérimée Prosper, [177](#).

Mette Hans Joachim, [45](#).

Meysenbug Malwida von, [10](#), [41](#), [42](#), [60](#), [464](#) n. [45](#).

Miller Norbert, [46](#).

Mirabeau Gabriel-Honoré Riqueti conte di, [179](#).

Mittner Ladislao, [390](#).

Montaigne Michel Eyquem de, [131](#), [180](#), [188](#), [378](#).

Montesquieu Charles-Louis de Secondai, barone di La Brède e di, [186](#).

Montevecchi Federica, [47](#).

Montinari Mazzino, [17](#), [38](#), [45](#), [46](#), [47](#), [53](#), [376](#), [379](#), [381](#), [395](#), [694](#) «. [86](#).

Mosè, [136](#), [418](#) n. [19](#), [484](#) n. [15](#), [586](#) n. [70](#).

Müller Heinrich, [215](#) n. [20](#).

Müller Hermann, [36](#) n. [66](#).

Müller Lauter W., [46](#), [47](#), [52](#), [56](#).

Murat Gioacchino, [224](#).

## N

Napoleone I Bonaparte, [65](#), [66](#), [134](#), [148](#) n. [28](#), [224](#), [249](#), [320](#), [408](#) n. [8](#), [679](#) n. [69](#).

Negri Antimo, [53](#), [54](#), [55](#).

Nehamas, [409](#) n. [9](#).

Nerone, [140](#).

Newton Isaac, [141](#), [340](#).

Niebuhr Reinhold, [632](#) n. [11](#).

Nietzsche Karl Ludwig, [39](#).

Nietzsche, Joseph, [39](#).

Nolte Ernst, [54](#).

Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg), [155](#) n. [2](#).

## O

Oberdorfer Aldo, [50](#).

Oehler Franziska, [39](#), [43](#), [44](#).

Oehler Max, [45](#).

Oehler Richard, [45](#).

Olivieri Anna, [50](#).

Omero, [121](#) e n. [5](#), [173](#), [261](#), [416](#) n. [17](#), [479](#) n. [12](#).

Orazio Flacco Quinto, [170](#), [220](#), [230](#) n. [43](#), [398](#).

Orestano Francesco, [50](#).

Orsucci Andrea, [55](#).

Ott Louise, [41](#).

Ottmann Henning, [47](#), [54](#).

Overbeck Franz, [14](#), [32](#) n. [55](#), [40](#), [42](#), [43](#), [178](#) n. [23](#), [243](#), [245](#) n. [1](#), [365](#), [366](#), [484](#) n. [16](#).

## P

Paci Enzo, [51](#).

Panattoni Riccardo, 54.  
 Paneth Joseph, 42.  
 Paoli Nicola, 52, 54.  
 Paolo (S.), 213, 214, 304, 378.  
 Pareyson Luigi, 386.  
 Parkes Graham, 49.  
 Pascal Blaise, 20, 21, 42, 64, 195 n. 1, 378, 382.  
 Pasquino Pasquale, 52.  
 Penzo Giorgio, 47, 48, 54, 55.  
 Pericle, 309.  
 Pestalozzi Karl, 46.  
 Peters Heinz Friedrich, 48.  
 Philonenko Alexis, 55.  
 Pieper Annemarie, 46.  
 Pietro (S.) 439 n. 23, 484 n. 15, 546 n. 6, 610 n. 121.  
 Pilato Ponzio, 652 n. 33.  
 Pindaro, 241 n. 55, 627 n. 2.  
 Pindemonte Ippolito, 293 n. 1.  
 Pinter Wilhelm, 39.  
 Pitagora di Samo, 218, 302.  
 Platone, 9, 12 n. 7, 67 n. 7, 125 n. 8, 127, 176, 218, 284 n. 27, 302, 310, 332, 372, 458 n. 40, 478 n. 9, 627 n. 5.  
 Plutarco, 144 n. 25, 155 n. 2.  
 Pozzoli Claudio, 49.  
 Properzio Sesto, 170.

## R

Racine Jean, 169 n. 12, 188.  
 Raffaello Sanzio, 267.  
 Raftopulos Demetrios, 49.  
 Ranke Leopold von, 39.  
 Rée Paul, 41, 42, 101 n. 9, 105 n. 13, 247 n. 3, 295 n. 2.  
 Reichert Walter, 46, 47.  
 Reimann Aribert, 46.



Rella Franco, 52.  
Rémusat madame de, 134 n. 13, 224 n. 36, 320 n. 12.  
Renan Ernest, 43.  
Reuchlin Johann, 315 n. 10.  
Rickert Heinrich, 379.  
Riehl Alois, 50.  
Riemer Friedrich Wilhelm, 31.  
Ritschl Friedrich, 40.  
Ritter Santini Lea, 50.  
Rocco Traverso Pisana, 52.  
Rohde Erwin, 22, 30, 37 n. 67, 40, 43, 365, 389. 392, 396, 397, 478 n. 10.  
Romundt Heinrich, 11, 20.  
Rossini Gioacchino, 165, 168.  
Rousseau Jean Jacques, 177, 602 n. 107.  
Rubens Pieter Paul, 330.  
Rustichelli Luigi, 51.

## S

Saint-Simon Claude-Henry de Rouvroy conte di, 380.  
Salaquarda Jörg, 13, 53.  
Sallustio Crispo Gaio, 398.  
Sanchez Meca D., 54.  
Saner Hans, 13.  
Sardelli Giuseppe, 52.  
Savater Fernando, 55.  
Schank Gerd, 56.  
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 18, 385.  
Schiller Johann Christoph Friedrich, 70, 107 n. 14, 155 n. 2.  
Schlechta Karl, 45, 46, 48, 51, 52.  
Schlingen Erwin, 56.  
Schmeitzner, editore, 365, 571 n. 47.  
Schmidt Hermann Josef, 47, 55.  
Schmidt Rüdiger, 56.

Schopenhauer Arthur, 14, 15, 16, 17, 19, 21 e nn. 23 e 24, 22, 23 e n. 31, 24, 25 e n. 38, 26, 27, 28, 29 e nn. 48, 50 e 51, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 62 e n. 6, 63, 66 n. 7, 69, 70, 126 n. 8, 168 n. 11, 172 n. 17, 180, 182, 183, 184, 195 n. 1, 209, 210 n. 12, 217, 219, 239 n. 50, 266 n. 14, 285 n. 29, 311, 312, 313, 314, 328, 361, 369, 374, 377, 378, 380, 389, 396, 398, 428 n. 8, 514 n. 54, 532 n. 88, 616 n. 130.

Seneca Lucio Anneo, 204.

Serpa Franco, 53.

Seydlitz Reinhart von, 527 n. 81.

Shakespeare William, 66, 180-181, 437 n. 17, 520 n. 63, 690 n. 81.

Silesius Angelus, 210 n. 12, 424 n. 2.

Simmel Georg, 50.

Simplicio, 245 n. 1.

Sloterdijk Peter, 54.

Sobejano Gonzalo, 49.

Socrate, 22, 139, 140, 273, 284-285, 372, 392, 458 n. 40.

Sofocle, 125 e n. 8, 169, 392.

Spencer Herbert, 332.

Spengler Oswald, 37, 61.

Spieckermann Klaus, 55.

Spinoza Baruch, 23, 31 e n. 53, 32 e nn. 54, 55 e 56, 67, 69, 141, 183, 214 n. 17, 276 e n. 22, 277, 300, 331, 332, 386.

Spitteler Carl, 389.

Spreckelsen Cord, 56.

Stefani Maria Antonietta, 49.

Steilberg Hays, 49.

Stein Carlotta von, 398.

Stein Heinrich von, 43, 326 n. 17.

Steiner Rudolf, 50.

Steinmann Michael, 56.

Stendhal, 42, 171 n. 15, 179, 205 n. 9.

Sterne Laurence, 39.

Strauss David Friedrich, 698 n. 97.

Strindberg Johann August, 43.

Strockner L., 51.

Svetonio Tranquillo Gaio, 140 n. 21.

## T

Tacito Cornelio, [275](#) e n. [19](#).  
Taine Hyppolite, [43](#).  
Talleyrand-Périgord Charles-Maurice, [148](#) n. [28](#).  
Tassinari Sandro, [52](#).  
Tasso Torquato, [215](#) n. [20](#).  
Teocrito, [170](#).  
Teognide, [40](#).  
Terenzio Afro Publio, [277](#) n. [23](#).  
Terpandro, [171](#).  
Timone di Fliunte, [337](#).  
Tolstoj Lev Nikolaevic, [43](#).  
Tönnies Ferdinand, [50](#).  
Tucidide, [12](#) n. [7](#), [379](#).  
Turco Liveri Giuseppe, [47](#).  
Turolla S., [52](#).  
Turenne Henri de la Tour d’Auvergne visconte di, [289](#).

## U

Ueberweg, [27](#).  
Ugazio Ugo M., [51](#).  
Uhland Ludwig, [343](#) n. [24](#).  
Ulfila, [217](#).  
Umberto I re d’Italia, [43](#).

## V

Vaihinger Hans, [50](#).  
Valadier Paul, [53](#).  
Vattimo Gianni, [48](#), [51](#), [52](#), [53](#).  
Venturelli Aldo, [53](#), [55](#).  
Venuti Simona, [51](#).  
Verrecchia Anacleto, [48](#).

Vigevani Roberto, 51.  
Vivarelli Vivetta, 55.  
Volpi, Franco, 9 e n. 1, 10, 52.  
Voltaire. 41, 141, 178, 185-186, 408 n. 7.  
Volz Pia Daniela, 54.

## W

Wagner Cosima, 16, 41, 43, 203 n. 7.  
Wagner Richard, 22, 23, 35, 37, 40, 41, 42, 66, 168, 183, 184, 214 n. 16, 217 n. 24,  
223 n. 35, 247 n. 3, 310 n. 6, 325, 326, 328, 373, 398, 399, 428 n. 8, 446 n. 29, 464  
n. 45, 476 n. 6, 504 n. 40, 606 n. 117.  
Weiss O., 45.  
Wenzel H., 47.  
Wilamowitz-Moellendorff Ulrich von, 40.  
Winckelmann Johann Joachim, 390.  
Wittgenstein Ludwig Joseph, 388.  
Würzbach F.Ch., 45.

## Z

Zanzotto Andrea, 51.  
Zapata Galindo Martha, 55.  
Zarathustra, 11, 20, 68, 86 n. 2, 160, 286, 287, 340, 366, 367, 368, 382, 384, 389,  
390, 392, 395, 396, 397.  
Zoccoli Ettore, 50.  
Zöllner Friedrich, 572 n. 49.  
Zweig Stefan, 50, 391.

\* A cura di GABRIELLA PIAZZA.

## INDICE DEI NOMI

Al di là del Bene e del Male, Genealogia della morale, Crepuscolo degli  
Idioti, L'Anticristo

### A

Agostino (S.), [74](#), [116](#), [585](#) n. [99](#).  
Alcibiade, [117](#).  
Alessandro III (zar), [131](#) n. [5](#).  
Alfieri Vittorio, [66](#) n. [11](#).  
Andler Charles, [194](#) n. [5](#), [387](#), [388](#).  
Andreas Friedrich Carl, [246](#).  
Andreas-Salomé Lou, [12](#), [19](#), [31](#) n. [285](#) n. [1](#), [246](#).  
Arcesilao, [108](#) n. [7](#).  
Aristofane, [53](#), [54](#), [157](#).  
Aristone, [108](#) n. [7](#).  
Aristotele, [114](#) n. [13](#), [396](#), [399](#), [413](#), [499](#), [507](#), [522](#).  
Amdt Ernst Moritz, [418](#) n. [13](#).  
Arzeni Bruno, [227](#) n. [4](#).  
Aulo Gellio, [411](#) n. [2](#).

### B

Bach Johann Sebastian, 467.  
Bacone Francesco, 178.  
Balzac Honoré de, 123, 184, 461.  
Baudelaire Charles, 404, 460, 472 n. 65.  
Bayle Pierre, 53, 54 n. 4.  
Beethoven Ludwig van, 172, 173, 183, 361.  
Bentham Jeremy, 151.  
Berkeley George, 60.  
Beyle Henry, 181.  
Bismarck Otto von, 166 n. 2, 185 n. 14, 553.  
Bizet Georges, 19, 182.  
Blanqui Auguste, 46.  
Boccaccio Domenico, 564.  
Borgia Cesare, 113, 479, 480, 504, 564, 587.  
Boscovich Ruggiero Giuseppe, 37.  
Bourget Paul, 19, 30 n. 1, 62 n. 8, 73 n. 5, 187 n. 1, 208 n. 14.  
Brahms Johannes, 20.  
Brenner Albert, 147 n. 2.  
Buckle Henry Thomas, 261 n. 4, 487.  
Buddha, 77, 332, 533, 546.  
Bülów Hans von, 246.  
Burckhardt Jacob, 20, 21, 196 n. 6, 404, 406, 407, 455, 497.  
Byron George Gordon lord, 172, 202, 361.

## C

Cagliostro, 112, 125.  
Calasso Roberto, 386 n. 4.  
Calvino Giovanni, 296.  
Carlo il Temerario, 338.  
Carlo V, 156 n. 7.  
Carlyle Thomas, 178, 414 n. 6, 458, 465, 466, 487.  
Carpitella Mario, 385 n. 1, 403 n. 41.  
Cases Cesare, 512 n. 3.  
Catilina, 112, 489.

Cesare Gaio Giulio, [117](#), [475](#), [482](#), [489](#).  
Chamfort Nicolas de, [279](#) n. 27.  
Cicerone Marco Tullio, [174](#), [490](#).  
Colli Giorgio, [9](#), [15](#), [233](#), [312](#) n. 24, [402](#).  
Comte Auguste, [73](#), [460](#).  
Confucio, [450](#), [577](#).  
Copernico Nicola, [37](#), [375](#).  
Comaro Luigi (Alvise Corner), [396](#), [438](#), [439](#).  
Corssen Wilhelm, [494](#).  
Costantino imperatore, [267](#) n. 14.  
Cousin Victor, [472](#) n. 65.  
Croce Benedetto, [9](#), [226](#), [228](#) n. 5, [391](#).  
Cromwell Oliver, [70](#).

## D

Dante Alighieri, [159](#), [279](#) n. 26, [458](#).  
Darwin Charles Robert, [179](#), [180](#), [255](#), [466](#).  
Delacroix Eugène, [184](#).  
Deleuze Gilles, [226](#), [227](#), [228](#), [229](#) n. 9, [231](#), [236](#), [238](#), [390](#) n. 17, [391](#).  
Democrito, [429](#).  
Demostene, [174](#).  
D'Ercole Pasquale, [406](#).  
Descartes René, [41](#) n. 14, [76](#), [109](#), [332](#), [527](#).  
Deussen Paul, [246](#), [336](#) n. 15, [356](#), [406](#), [532](#) n. 21.  
Diderot Denis, [54](#), [512](#) n. 3.  
Diodoro, [108](#) n. 7.  
Donne John, [510](#).  
Dostoevskij Fëdor Michajlovic, [245](#), [488](#), [506](#), [538](#) n. 30, [546](#).  
Dcudan Xirmènés (Xaver), [376](#).  
Dühring Karl Eugen, [34](#) n. 6, [105](#) n. 4, [124](#), [301](#), [302](#) n. 16, [303](#), [348](#), [377](#).

## E

Einstein Albert, [238](#).

Eliot George, 460.  
Emerson Ralph Waldo, 466.  
Epicuro, 32, 330, 545, 583.  
Epinay Louise Tardieu d'Esclavelles madame de, 49 n. 2, 145, 474 n. 67.  
Epitteto, 114 n. 13, 242.  
Eraclito, 312, 332, 334, 427.  
Eschilo, 147, 518 n. 2.  
Esiodo, 273.

## F

Fallersleben H. Hoffmann von, 451 n. 41.  
Federico Guglielmo I, 132 n. 7.  
Federico II di Hohenstaufen, 117.  
Federico II di Hohenzollem, 132 n. 7, 133, 586 n. 101.  
Federico II imperatore di Germania, 586.  
Feuerbach Ludwig Andreas, 326.  
Fichte Johann Gottlieb, 170.  
Fischer Kuno, 309.  
Flaubert Gustave, 208 n. 14, 404, 418, 472 n. 65.  
Fontane Theodor, 171 n. 9.  
Fontenelle Bernard Le Bovier de, 495.  
Forster Bernhard, 19, 85 n. 1.  
Forster Nietzsche Elisabeth, 85 n. 1.  
Francesco d'Assisi (S.), 510, 543.  
Freud Sigmund, 231.  
Fuchs Cari, 404.  
Furio Anziate, 411 n. 2.  
Fynn Emily, 18, 246.

## G

Galiani Ferdinando, 49 n. 2, 52, 145, 150 n. 3, 151 n. 4, 204, 210, 403, 474 n. 67, 512 n. 3.  
Gast Peter, 17, 18, 19, 74 n. 6, 209 n. 16, 243, 244, 245, 246, 253 n. 8, 261 n. 4, 263



n. 9, [361](#) n. 35, [367](#) n. 43, [385](#), [387](#), [389](#), [390](#), [400](#), [403](#), [404](#), [405](#), [406](#), [407](#), [418](#) n. 12 e 13, [447](#) n. 35, [488](#) n. 72, [534](#) n. 24, [577](#) n. 85.

Gauthier Théophile, [461](#) n. 56, [472](#) n. 65.

Gersdorff Cari von, [166](#) n. 2, [404](#).

Gesù Cristo, [99](#), [203](#), [230](#), [232](#), [233](#) n. 12, [239](#), [244](#), [238](#) n. 15, [241](#), [267](#), [280](#), [281](#), [282](#), [449](#) n. 38, [505](#), [506](#), [507](#), [509](#), [511](#), [521](#), [534](#) n. 24, [542](#), [543](#)n. 35, [544](#),[550](#)[557](#).

Geulincx Arnold, [359](#).

Geymonat Virginia, [238](#) n. 15.

Giametta Sossio, [233](#) n. 12, [393](#) n. 21.

Giannantoni Gabriele, [312](#) n. 24.

Giovanni Battista, [546](#).

Giussani Camillo, [262](#) n. 7.

Gobineau Joseph-Arthur conte di, [196](#) n. 6.

Goethe Johann Wolfgang von, [10](#), [35](#) n. 9, [53](#), [114](#), [133](#), [159](#), [170](#), [178](#), [183](#), [227](#), [251](#) n. 5, [313](#), [324](#), [327](#), [364](#), [395](#)[396](#), [397](#), [398](#), [399](#)[420](#) n. 17, [423](#) n. 19, [454](#), [467](#), [470](#),[475](#)n. 68, [489](#) n. 73, [491](#), [492](#), [493](#), [498](#), [510](#), [525](#).

Gogol Nikolaj Vasil'evic, [202](#).

Goncourt (fratelli), [403](#), [458](#), [459](#), [462](#).

Gozzi Carlo, [364](#) n. 38.

Gregorovius Ferdinand, [19](#).

Grimm Friedrich Melchior, [512](#) n. 3.

Guglielmo II imperatore di Germania,[554](#).

Guyon Jeanne-Marie Bouvier de La Motte madame de, [74](#).

Gwinner Wilhelm, [104](#) n. 2, [361](#).

## H

Hafis, [114](#), [324](#).

Hartmann Eduard von, [34](#) n. 6, [105](#) n. 3, [124](#), [468](#).

Hegar Friedrich, [245](#).

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, [35](#) n. 10, [124](#), [135](#), [170](#), [178](#), [181](#), [228](#)[229](#) n. 9, [331](#), [454](#),[470](#),[506](#), [512](#), [524](#)n. 14.

Heidegger Martin, [226](#).

Heine Heinrich, [181](#), [183](#), [454](#), [470](#).

Helvétius Claude Adrien, 151.  
Herwegh Georg, 328.  
Hitler Adolf, 132 n. 6.  
Hobbes Thomas, 178, 212.  
Hofmiller Josef, 544 n. 40, 551.  
Hòlderlin Friedrich, 35 n. 10, 388, 524 n. 14.  
Hugo Victor, 180, 404, 458, 461.  
Hume David, 14, 24 n. 4, 178.  
Hus Jan, 49 n. 1.  
Huxley Thomas Henry, 305.

## I

Innocenzo III, 295.

## J

Jaccoliot Louis, 447 n. 35, 448, 578 n. 88.  
Janssen Johannes, 361.  
Janz Curt Paul, 18 n. 20, 243, 385 n. 1, 389, 403, 503.,  
Jaspers Karl, 226.  
Jean Paul, 169, 170.

## K

Kaftan Julius, 406.  
Kant Immanuel, 24 n. 4, 30. 34 n. 7, 35, 36, 107, 135, 178, 228, 254, 293, 329, 330,  
332, 343, 376,430,525,526,576,588  
Kleist Heinrich von, 202.  
Köhler Josef, 307.  
Kotzebue August von, 169.

## L

La Rochefoucauld François de, 254.  
Lagarde Paul Antoine Bötticher detto De, 519 n. 7,

Lambert, Anne Thérèse Margueoat de Courcelles madame de, [159](#).  
 Lanzky Paul, [17](#), [19](#), [20](#).  
 Laotse, [548](#).  
 Leibniz Gottfried Wilhelm, [128](#), [288](#) n. 2, [332](#), [524](#), [588](#).  
 Leonardo da Vinci, [117](#).  
 Leopardi Giacomo, [202](#).  
 Lessing Gotthold Ephraim, [53](#), [54](#), [205](#) n. 12.  
 Levi Hermann, [244](#).  
 Lichtenberg Georg Christoph, [32](#) n. 4.  
 Liszt Franz, [458](#).  
 Lobeck Christian August, [497](#) n. 77, [498](#).  
 Locke John, [178](#).  
 Lorrain Claude, [387](#).  
 Lubbock John, [292](#) n. 5.  
 Lucrezio Caro Tito, [111](#) n. 10, [583](#).  
 Luigi XI re di Francia, [338](#).  
 Lutero Martino, [547](#) n. 47, [573](#), [70,74,175296](#), [324](#), [361](#), [364](#), [367](#) n. 44. [368](#), [508](#) n. 2, [524](#), [575](#), [587](#), [588](#).

## M

Machiavelli Niccolò, [54](#), [495](#), [519](#) n. 6.  
 Malthus Thomas Robert, [466](#).  
 Mann Thomas, [227](#), [229](#), [239](#), [389](#), [509](#).  
 Manu, [447](#) n. 35, [448](#), [450](#), [577](#), [578](#), [579](#), [580](#).  
 Maometto, [577](#).  
 Maria madre di Gesù, [282](#), [536](#), [550](#).  
 Marx Karl Heinrich, [228](#).  
 Masini Ferruccio, [394](#) n. 22.  
 Maupassant Guy de, [418](#) n. 14.  
 Mendelssohn-Bartholdy Felix, [172](#), [185](#) n. 15.  
 Mérimée Prosper, [35](#) n. 9, [292](#) n. 7, [404](#).  
 Meysenbug Malwida von, [147](#) n. 2.  
 Michelet Jules, [133](#), [458](#).  
 Mill John Stuart, [179](#), [458](#).

Mitra, [76](#), [584](#).  
Montaigne Michel Eyquem de, [403](#).  
Montalembert Charles Forbes conte di, [242](#).  
Monti Vincenzo, [108](#) n. 7.  
Montinari Mazzino, [15](#), [247](#) n. 1, [389](#), [394](#).  
Moore Thomas, [361](#).  
Mosè, [541](#).  
Mozart Wolfgang Amadeus, [171](#), [172](#), [173](#), [473](#) n.66.  
Musäus Karl, [451](#) n. 40.  
Müsset Alfred de, [202](#).

## N

Napoleone I Bonaparte, [116](#), [133](#), [162](#), [170](#), [172](#), [183](#), [233](#), [283](#), [486](#), [487](#), [488](#), [492](#),  
[588](#) n. 102.  
Naumann editore, [19](#), [406](#), [455](#) n. 46.  
Nonno di Panopoli, [554](#).  
Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg), [534](#) n. 25.

## O

Offenbach Jacques, [458](#).  
Oldenberg Hermann, [333](#) n. 13, [356](#) n. 27, [533](#) n. 22.  
Omero, [147](#), [151](#), [160](#), [273](#), [296](#), [320](#) n. 27, [327](#), [458](#).  
Orazio Fiacco Quinto, [198](#), [262](#) n. 7, [455](#) n. 47, [494](#), [580](#) n. 89, [582](#) n. 95.  
Osiride, [584](#).  
Overbeck Franz, [17](#), [20](#), [74](#) n. 8, [242](#), [243](#), [244](#), [245](#), [246](#), [248](#) n. 1, [389](#), [401](#), [406](#),  
[439](#) n. 29, [455](#) n. 46, [534](#) n. 24, [585](#) n. 99.  
Ovidio Nasone Publio, [150](#) n. 3, [163](#) n. 11, [466](#) n. 60.

## P

Paolo (S.i, [70](#) n. 1, [210](#) n. 17, [230](#), [241](#), [242](#), [278](#) nn. 22, 24 e 25, [282](#), [332](#) n. 12, [511](#),  
[538](#), [547](#) n. 47, [557](#), [558](#), [564](#), [565](#) n. 72, [566](#), [571](#), [583](#), [584](#).  
Pascal Blaise, [25](#) n. 6, [83](#), [70](#), [355](#), [443](#), [464](#), [510](#), [520](#).  
Pericle, [160](#).

Petronio, [53](#), [54](#), [564](#).  
Pietro, [282](#).  
Pilato Ponzio, [437](#) n. 27, [565](#).  
Pindaro, [518](#).  
Pirrone, [108](#) n. 7.  
Platone, [12](#), [24](#), [32](#), [39](#), [54](#), [108](#), [109](#), [242](#), [254](#), [257](#), [332](#), [373](#), [374](#), [396](#), [420](#), [422](#) n. 18, [424](#), [431](#), [444](#), [448](#), [450](#), [471](#), [495](#), [496](#), [507](#), [536](#), [545](#) n. 42, [577](#).  
Plutarco, [403](#).  
Poe Edgar Allan, [202](#).  
Polidori Fabio, [226](#) n. 3, [390](#) n. 17.  
Post Albert Hermann, [289](#) n. 3.  
Pougin Arthur, [403](#).  
Prassagora, [157](#) n. 8.  
Proudhon Pierre-Joseph, [185](#) n. 13.

## R

Raffaello Sanzio, [205](#), [464](#).  
Ranke Leopold, [362](#).  
Rèe Paul, [147](#) n. 2, [247](#) n. 1, [252](#), [253](#), [255](#).  
Renan Ernest, [73](#), [113](#) n. 12, [187](#) n. 1, [242](#), [246](#), [404](#), [458](#), [459](#), [462](#), [506](#), [511](#), [530](#), [544](#), [546](#), [547](#).  
Robespierre Maximilien de, [575](#).  
Röder-Wiederhold Louise, [18](#).  
Rohde Erwin, [19](#), [20](#), [156](#) n. 7, [401](#).  
Roland, Marie-Jeanne de la Platière madame de, [158](#).  
Rousseau Jean-Jacques, [40](#) n. 13, [172](#), [458](#), [459](#), [461](#), [462](#), [490](#), [491](#), [575](#).  
Ruthardt Adolf, [18](#).

## S

Sacchetti Franco, [97](#).  
Sainte-Beuve Charles-Augustin, [73](#), [130](#) n. 4, [404](#), [459](#), [460](#).  
Saint-Evremond Charles de Marguetel de Saint-Denis de, [147](#).  
Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy conte di, [575](#).

Salis Meta von, 245, 406.  
 Sallustio Crispo Gaio, 494.  
 Sand George, 158, 404, 458, 461, 462 n. 57.  
 Savonarola Girolamo, 575.  
 Scheffel Joseph Viktor von, 458 n. 50.  
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 34 n. 7, 35 n. 10, 36, 178, 228 n. 5, 524 n. 14.  
 Schenkendorf Max, 485 n. 70.  
 Schiller Johann Christoph Friedrich, 172, 328, 364 n. 38, 458, 467.  
 Schimhofer Resa von, 245, 406.  
 Schlegel August Wilhelm von, 354 n. 25.  
 Schmeitzner editore, 17.  
 Schopenhauer Arthur, 12, 14, 39, 40 n. 13, 34 n. 7, 41, 56 n. 6, 60, 71, 72, 77, 104, 124, 178, 181, 183, 227, 228, 236, 240, 245, 253, 328, 330, 331, 332, 336, 337, 361, 395, 399, 413 n. 4, 437, 443, 454, 468, 470, 471, 472, 479, 481, 499, 521, 522.  
 Schumann Robert, 172, 173.  
 Schwarz Berthold, 24 n. 5.  
 Seneca Lucio Anneo, 458.  
 Seume Johann Gottfried, 416 n. 9.  
 Seydlitz Reinhart von, 385.  
 Shakespeare William, 147, 354, 434 n. 24, 562 n. 66.  
 Shelley Percy Bysshe, 172, 236.  
 Simplicio, 242, 243.  
 Socrate, 12, 24, 108, 109, 130, 137, 332, 396, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 533.  
 Spencer Herbert, 179, 260, 305, 481.  
 Spengler Oswald, 509.  
 Spinoza Baruch, 13, 30, 38, 51, 65 n. 10, 114, 240, 254, 293, 309, 332, 393, 471, 491, 531 n. 17, 580 n. 90.  
 Spir Afrikan, 33 n. 5.  
 Spitteler Cari, 20, 404.  
 Staél, Anne-Louise-Germaine Necker madame de, 133 n. 8, 158.  
 Stein Heinrich Friedrich Karl von, 18, 217, 246.  
 Stendhal, 62, 66 n. 11, 108 n. 5, 183, 197 n. 7, 245, 329, 331, 362 n. 36, 367 n. 43, 404, 488.  
 Strauss David Friedrich, 124 n. 3, 452, 506, 543.  
 Strauss Richard, 244.

Strindberg Johann August, 503.

Suppé Franz von, 243.

Sybel Heinrich von, 176, 242.

## T

Tacito Cornelio, 113, 282 n. 29, 323 n. 4.

Taine Hyppolite, 20, 34 n. 7, 181, 361, 401.

Talleyrand-Périgord Charles-Maurice, 362 n. 36.

Teichmüller Gustav, 20, 34 n. 5, 404.

Teognide, 262.

Terenzio Afro Publio, 250 n. 4.

Teresa d' Avila (S.), 355.

Tertulliano Quinto Settimio Florenzio, 233, 280.

Thayer Alexander, 361.

Tiberio Claudio Nerone, 76.

Tieck Johann Ludwig, 354 n. 25.

Timone, 108 n. 7.

Tiziano Vecellio, 510.

Tolstoj Lev Nikolaevic, 403, 506, 511, 522, 538 n. 30, 551, 544 n. 38.

Tommaso d'Aquino (S.), 233, 279.

Treitschke Heinrich von, 176.

Tucidide, 12, 495, 496.

Turgenev Ivan Sergeevic, 245.

## V

Vega Carpio Lope Felix de, 466.

Verrecchia Anacleto, 240 n. 21.

Vifvamitra re, 340.

Virchow Rudolf, 262 n. 8.

Virgilio Publio Marone, 366 n. 42.

Vischer Wilhelm, 403.

Voltaire, 52, 54, 60, 147, 151 n. 4.

## W

Wagner Cosima, [244](#).

Wagner Richard, [18](#), [19](#), [56](#) n. 6, [72](#), [165](#), [169](#) n. 4, [170](#), [172](#), [181](#), [183](#), [184](#), [185](#), [236](#), [244](#), [324](#), [325](#), [326](#), [327](#), [328](#), [361](#) n. 34, [385](#), [397](#), [402](#), [449](#) n. 38, [454](#), [475](#), [522](#), [543](#) n. 36.

Weber Cari Maria von, [172](#).

Weir Mitchell Silas, [264](#).

Wellhausen Julius, [538](#) n. 30, [547](#) n. 48, [566](#), [586](#).

Widmann Joseph Victor, [20](#), [479](#) n. 69.

Winckelmann Johann Joachim, [498](#).

## Z

Zola Emile, [458](#).



## INDICE DEI NOMI

### Umano, troppo umano, Aurora

#### A

Abelardo Pietro, [31](#).

Alessandro Magno, [607](#), [617](#), [82](#).

Anassimandro, [211](#) e n. [127](#).

Andler Charles, [9](#) n. [1](#), [30](#), [620](#) e n. [11](#), [624](#) e n. [1](#).

Aristofane, [451](#) n. [81](#).

Aristotele, [177](#) n. [104](#), [212](#), [214](#), [716](#) n. [70](#), [836](#), [864](#) n. [169](#), [884](#).

Aspasia di Mileto, [262](#) n. [166](#).

Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, [353](#) n. [14](#), [849](#).

#### B

Bach Johann Sebastian, [182](#), [444](#), [534](#), [535](#).

Baer Karl Ernst von, [215](#).

Balzac Honoré de, [625](#).

Baumann Julius J., [625](#).

Baumgartner Adolf, [605](#) n. [167](#).

Baumgartner Marie, [39](#), [43](#).

Beethoven Ludwig van, [32](#), [153](#) n. [81](#), [154](#), [155](#), [166](#), [388](#), [402](#), [403](#), [535](#), [536](#), [564](#).

Beyle Henry, *vedi* Stendhal.

Bismarck Otto von, 38, 274.  
Bizet Georges, 625.  
Blass Friedrich Wilhelm, 389 n. 38.  
Blunck Richard, 26.  
Böhler Peter, 812 n. 132.  
Bötticher Paul Anton, *vedi* Lagarde Paul Antoine Bötticher De, detto.  
Brahms Johannes, 13.  
Brenner Albert, 29, 30, 31, 34, 36.  
Brevern Claudine von, 29.  
Buddha, 694, 888.  
Burckhardz Jacob, 25, 31, 37, 38, 629.  
Byron George Gordon lord, 124 e n. 56, 185 e n. 109 e n. 110, 261, 624, 702 en. 61, 791, 804, 883.

## C

Calderón de la Barca Pedro, 31, 146 e n. 75, 402, 405.  
Calvino Giovanni, 115 e n. 50 e n. 51, 707.  
Carey Henry Charles, 487.  
Carlyle Thomas, 804.  
Carnot Lazare, 744 n. 92, 745.  
Carpitella Mario, 9 n. 1.  
Cassirer Ernst, 21.  
Cellini Benvenuto, 208.  
Ceronetti Guido, 512 n. 125.  
Cesare Gaio Giulio, 15, 617.  
Chamfort Nicolas de, 560.  
Chopin Fryderyk, 537, 538, 625.  
Cicerone Marco Tullio, 521, 522.  
Claris de Florian Jean-Pierre, 251 n. 152.  
Colli Giorgio, 613, 619, 635 n. 1.  
Colombo Cristoforo, 659, 882.  
Comte Auguste, 735 n. 85.  
Corneille Pierre, 756.  
Croce Benedetto, 15, 617 e n. 6.

## D

Dante Alighieri, 707.  
Daudet Alphonse, 31.  
Democrito, 67, 212, 745.  
Demostene, 159, 171, 211, 421.  
Descartes René, 45 n. 1, 884.  
Deussen Paul, 35.  
Diderot Denis, 31, 383, 628, 862.  
Diodoro, 211 n. 127.  
Diogene di Sinope, 344, 607 n. 169.  
Diogene Laerzio, 211 n. 127, 477 n. 109 en. 111.  
Dürer Albrecht, 563.

## E

Eckermann Johann Peter, 522.  
Egesia di Magnesia, 159 n. 88.  
Eiser Otto, 35, 36, 38, 622.  
Eliano, 211 n. 127.  
Empedocle, 146 n. 76, 211 e n. 127, 477 n. 108, 684.  
Engelhardt Moritz von, 625.  
Epicuro, 11, 101, 426, 472, 568, 592, 680.  
Epitteto, 223, 426, 468, 722, 881.  
Eraclito, 425, 619.  
Erasmus da Rotterdam, 76.  
Erodoto, 31, 106 n. 37, 425.  
Erostrato, 367 n. 22.  
Eschilo, 157, 165, 211, 746, 758.  
Esiodo, 102 n. 34, 165 n. 93, 257 e n. 162, 413 n. 53, 413, 492 e n. 119, 574 n. 152, 660 e n. 18 e n. 19, 754 e n. 101, 821 n. 143.  
Euripide, 165.

## F

Federico II di Hohenzollern, re di Prussia, [204](#), [570](#).

Fedro, [645](#).

Fénelon François de Salignac de la Mothe, [757](#).

Fichte Johann Gottlieb, [564](#), [819](#).

Fidia, [408](#).

Filottete, [740](#).

Finocchietti Nerina, [35](#).

Fontenelle Bernard Le Bovier de, [560](#), [623](#).

Förster Nietzsche Elisabeth, [38](#), [39](#), [40](#), [42](#).

Frauenstädt Julius, [711](#).

## G

Gast Peter (Köselitz Heinrich), [23](#), [29](#), [32](#), [33](#), [35](#), [36](#), [39](#), [42](#), [52 n. 3](#), [467 n. 100](#),  
[611 n. 1](#), [612](#), [621](#), [622](#), [623](#), [624](#), [625 e n. 3](#), [624](#), [626](#), [628](#), [629](#), [830 n. 148](#).

Gentile Giovanni, [15](#).

Gerlach Franz Dorotheus, [30](#), [33](#).

Gersdorff Carl von, [27](#), [35](#), [40](#), [505 n. 122](#).

Gesù Cristo, [374 n. 27](#), [375](#), [376](#), [378](#).

Giamblico, [211 n. 127](#).

Giovanni apostolo, evangelista, [475 n. 105](#).

Giovenale Decimo Giunio, [426](#), [567](#).

Gluck Christoph Willibald, [539](#).

Goethe Johann Wolfgang von, [127 n. 59](#), [128](#), [135](#), [159](#), [160 n. 89](#), [185](#), [186](#), [215](#),  
[218](#), [222](#), [329 e n. 213](#), [379](#), [382](#), [402](#), [405](#), [428](#), [429](#), [442](#), [444](#), [445](#), [455](#), [461 n. 93](#),  
[472](#), [517](#), [520](#), [522](#), [525](#), [527](#), [528 n. 134](#), [528 e n. 134](#), [534](#), [560](#), [592 n. 159](#), [617](#),  
[626](#), [755](#), [756](#), [762](#), [856](#), [862](#), [875](#).

Gogol Nikolaj Vasil'evic, [623](#).

Gomperz Theodor, [876 n. 171](#).

Gorgia, [421](#).

Gusselbauer Cäcilie, [625](#), [627](#).

Guyon Jeanne-Marie Bouvier de la Motte madame de, [757](#).

## H

Händel Georg Friedrich, [403](#), [444](#), [535](#).  
Harte Bret, [623](#).  
Haydn Franz Josef, [535](#).  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, [402](#), [636](#), [755](#), [758](#).  
Heine Heinrich, [706](#) n. [63](#).  
Helvétius Claude Adrien, [564](#).  
Herder Johann Gottfried, [524](#), [525](#), [529](#).  
Herzen Aleksandr, [31](#).  
Herzen Natal'ja, [32](#).  
Hillebrand Karl, [37](#), [41](#).  
Hitler Adolf, [563](#) n. [147](#).  
Hölderlin Johann Christian Friedrich, [13](#), [209](#).  
Humboldt Wilhelm von, [755](#).  
Hus Jan (Huss Johannes), [101](#) n. [31](#), [198](#).

## I

Isaia, [692](#) n. [50](#).

## J

Janz Curt Paul, [9](#) e n. [1](#), [10](#), [11](#), [22](#) e n. [16](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#) n. [24](#), [41](#), [42](#), [612](#) e n. [2](#),  
[619](#) e n. [7](#), [620](#), [624](#) e n. [2](#).  
Jean Paul, [520](#).  
Jehovah, [661](#).  
Jung-Stilling Johann Heinrich, [522](#).

## K

Kant Immanuel, [58](#) n. [7](#), [71](#), [72](#), [75](#), [356](#), [525](#), [564](#), [612](#), [635](#), [636](#), [695](#) n. [53](#), [724](#),  
[732](#), [762](#), [775](#), [856](#).  
Keller Gottfried, [522](#).  
Kepler Johannes (Keplero), [156](#).  
Kleist Heinrich von, [11](#).  
Klopstock Friedrich Gottlieb, [396](#) e n. [45](#), [528](#).

Köselitz Heinrich, *vedi* Gast Peter.

Kotzebue August von, [402](#).

Krug Gustav, [627](#).

## L

Labruyère (La Bruyère) Jean de, [40](#), [560](#).

Lagarde Paul Antoine Bötticher De, detto, [256](#) n. [160](#).

La Rochefoucauld François de, [83](#), [84](#) e n. [23](#), [40](#), [85](#), [93](#), [94](#), [139](#) e n. [69](#), [560](#), [697](#).

Lecky William Edward Hartpole, [684](#) n. [40](#), [812](#) n. [132](#).

Leibniz Gottfried Wilhelm, [615](#).

Leopardi Giacomo, [537](#).

Lermontov Michail Jurevič, [623](#).

Lessing Gotthold Ephraim, [183](#), [520](#), [521](#), [528](#), [529](#).

Lichtenberg Georg Christoph, [139](#) n. [68](#), [138](#), [522](#), [529](#).

Listz Franz, [36](#).

Livingstone David, [797](#).

Lope de Vega Carpio Felix, [31](#).

Lorrain Claude, [403](#), [408](#).

Löwe F., [684](#) n. [40](#).

Löwith Karl, [14](#).

Lubbock John, [127](#) e n. [60](#), [625](#).

Luca evangelista, [107](#), [593](#) n. [160](#), [605](#) n. [167](#).

Luciano di Samosata, [521](#).

Lucrezio Caro Tito, [680](#).

Lüdemann H., [625](#).

Luigi XIV, re di Francia, [403](#), [507](#), [765](#).

Lutero Martino, [76](#), [198](#), [403](#), [508](#), [605](#) n. [167](#), [651](#), [677](#), [687](#), [690](#) e n. [47](#), [775](#), [866](#).

## M

Machiavelli Niccolò, [14](#), [190](#).

Maier Mathilde, [37](#).

Mainländer (Philipp Batz), [31](#).

Mandeville Bernard de, [293](#) n. [180](#).

Mann Thomas, 11 e n. 1, 13, 14, 15 n. 11, 17, 21.  
 Maometto, 617, 861, 883.  
 Marco evangelista, 205 n. 119, 576 n. 153.  
 Marco Aurelio, 846.  
 Martensen Hans L., 625.  
 Marziale Marco Valerio, 512 n. 125.  
 Matteo apostolo, evangelista, 205 n. 119, 356 n. 16, 513 n. 126 e n. 127, 557 n. 147, 588 n. 158, 847 n. 157.  
 Melantone, 507, 508.  
 Mendelssohn-Bartholdy Felix, 537.  
 Mérimée Prosper, 94 e n. 29, 276 e n. 172, 626.  
 Meysenbug Malwida von, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 42, 43, 52, 313 n. 198, 691 n. 49.  
 Michelangelo Buonarroti, 183, 393, 875.  
 Michelet Jules, 31.  
 Mill John Stuart, 625, 668, 723, 876 n. 171.  
 Milton John, 396 e n. 45.  
 Mirabeau Gabriel-Honoré Riqueti conte di, 276.  
 Moland Louis, 532.  
 Molière, 507, 568.  
 Mommsen Theodor, 626.  
 Monod Gabriel, 35, 37.  
 Monod Olga, 30, 32, 35, 42.  
 Montaigne Michel Eyquem de, 40, 167, 472, 516, 560, 628, 666 e n. 23.  
 Montinari Mazzino, 9.  
 Mosè, 412, 547.  
 Mozart Wolfgang Amadeus, 403, 444, 535, 539, 781.  
 Murillo Bartolomé Esteban, 182.  
 Murray John, 185 e n. 109 e n. 110.  
 Musset Alfred de, 883.

## N

Napoleone I Bonaparte, 163, 283, 617, 702, 789, 804, 883.  
 Nerone, 674.

Newton Isaac, 762.

Niebuhr Barthold Georg, 744 n. 92.

Nietzsche Elisabeth, *vedi* Förster Nietzsche Elisabeth.

Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg), 148.

## O

Oehler Wilhelmine, 30.

Omero, 91, 135, 157, 176, 213, 405, 413, 418, 421, 422, 423, 526, 532, 817.

Orazio Fiacco Quinto, 124 en. 57, 363 e n. 20, 440 e n. 70, 516, 596 n. 162, 679, 749 n. 97, 817 n. 137.

Ortlepp Ernst, 702 n. 61.

Ott Louise, nata von Einbrod, 27, 28, 29, 37.

Overbeck Franz, 13, 25, 27, 31, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 52 n. 3, 138 n. 67, 256 n. 160, 517 n. 130, 603 n. 166, 612, 623, 624, 625, 629.

Overbeck Ida, 35, 38, 623.

Ovidio Nasone Publio, 445.

## P

Pahlen Isabella von, 29.

Palestrina Giovanni Pierluigi da, 182, 403.

Paolo, santo, 515, 675, 676, 677, 678, 680, 693, 707, 757.

Parmenide, 211 e n. 127.

Pascal Blaise, 223, 348 e n. 9, 467 n. 102, 472, 628, 666, 674 e n. 28, 676, 686, 689, 692 e n. 50, 757.

Pericle, 209, 262 e n. 166, 287, 745, 856, 883.

Petrarca Francesco, 76.

Piccinni Niccolò, 539.

Pilato Ponzio, 349.

Pindaro, 211.

Piron Alexis, 570.

Pirrone, 559, 560.

Pitagora, 211 e n. 127.

Platone, 10, 31, 34, 93, 117, 162 n. 92, 163, 177 e n. 105, 178, 211, 212, 242 n. 147,



253 n. 157, 265 n. 167, 267 n. 169, 286, 287, 326 n. 210, 439, 472, 474, 510, 535, 587, 613, 614, 634, 645, 651, 664, 710, 740, 745, 747, 854, 861, 862, 864 n. 169, 877, 884.

Plinio il Giovane, 512 n. 125.

Plutarco, 84, 223, 486, 646, 684, 764 n. 108.

Poe Edgar Allan, 623.

Polibio, 211 n. 127.

Pope Alexander, 888.

Poussin Nicolas, 592 e n. 159.

Preen Friedrich von, 37.

## R

Racine Jean, 403, 405.

Raffaello Sanzio, 137, 159, 183, 510, 511, 538, 641, 875.

Ranke Leopold von, 31.

Rée Paul, 16, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 39, 85 n. 24, 86 n. 26, 623, 629.

Rémusat madame de, 31, 623.

Renan Ernest, 31.

Ritschl Friedrich, 30, 31, 33, 34.

Robespierre Maximilien-François-Isidore, 635.

Rohde Erwin, 16, 27, 34, 35, 36, 37, 85 n. 24.

Romundt Heinrich, 27.

Rossini Gioacchino, 403.

Rousseau Jean-Jacques, 118 n. 53, 280, 322, 403 n. 49, 472, 563, 564, 566, 635, 741, 848, 856, 862, 874.

Ruffini Giovanni, 31.

## S

Safranski Rüdiger, 619, 620 e n. 10.

Sainte-Beuve Charles-Augustin, 528, 623.

Salis-Marschlins Meta von, 42.

Sallustio Crispo Gaio, 24.

Salomé Lou, 16, 623.

Sand George, 625.

Santippe, 265.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 21, 755.

Schiess Heinrich, 32, 40.

Schiller Johann Christoph Friedrich, 167, 184, 185, 388, 402, 429, 520, 526, 527, 528, 529, 564, 766.

Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, 138, 564, 755.

Schleinitz Marie von, 39.

Schmeitzner Ernst, 35, 36, 37, 41, 42, 612.

Schopenhauer Arthur, 12, 14, 16, 17, 33, 35, 58 n. 7, 67 n. 13, 72, 76 e n. 18, 88, 98, 117, 118 n. 53, 186 n. 111, 198, 199, 206, 217, 257 n. 161, 340, 348, 358, 402, 403 n. 49, 411, 439, 472, 484 e n. 115, 485, 560, 612, 625 n. 3, 674, 688 n. 44, 695 n. 53, 711, 723, 724 e n. 78, 732, 735 n. 85, 743, 744, 756, 758, 762, 776, 848, 854, 856, 862, 874, 882.

Schrön, Prof., 32.

Schubert Franz, 536.

Schumann Robert, 538.

Schuré Edouard, 27.

Seneca Lucio Anneo, 223.

Senger Hugo von, 29.

Serse, 105.

Serveto Miguel, 115 e n. 51.

Sévigné madame de, 756.

Seydlitz Reinhart von, 34, 35, 42.

Shakespeare William, 99, 135, 159, 160 n. 89, 167, 183, 185, 787, 883.

Siebenlist August, 625.

Simonide, 421.

Socrate, 117, 212, 242 n. 147, 265, 267, 374 n. 27, 398, 516, 614, 651, 710, 764, 880.

Sofocle, 99, 398, 402, 405, 531, 602, 745, 787.

Solone, 211, 445.

Spencer Herbert, 612, 625.

Spengler Oswald, 14.

Spinoza Baruch, 21, 109 n. 45, 156, 288, 472, 856, 862, 884.

Spir Afrikan, 31, 69 n. 15, 137 n. 65.

Spitteler Carl, 629.

Stendhal, [153](#) n. [81](#), [625](#).  
Sterne Laurence, [382](#), [383](#).  
Stifter Adalbert, [522](#), [623](#), [624](#).  
Strabone Gaio Giulio Cesare, [211](#) n. [127](#).  
Strauss David Friedrich, [339](#).  
Svetonio Tranquillo Gaio, [353](#) n. [14](#).  
Swift Jonathan, [90](#).

## T

Tacito Cornelio, [533](#), [674](#).  
Taine Hippolyte, [94](#) n. [29](#).  
Talete, [212](#).  
Tasso Torquato, [329](#), [429](#).  
Temistocle, [763-764](#).  
Teocrito, [405](#).  
Teofrasto, [568](#).  
Teone, [155](#) n. [84](#).  
Terenzio Afro Publio, [667](#).  
Tertulliano, [149](#) n. [77](#), [833](#) n. [150](#).  
Tiberio Claudio Nerone, [849](#).  
Trampedach Mathilde, [29](#).  
Tucidide, [31](#), [108](#) n. [44](#), [209](#) n. [124](#), [211](#), [287](#) e n. [175](#), [494](#) e n. [120](#), [533](#), [613](#), [745](#).  
Turgenev Ivan Sergeevič, [31](#).  
Twain Mark, [34](#), [623](#).

## U

Uhland Ludwig, [454](#) e n. [84](#), [768](#) n. [109](#).  
Ulfila, [517](#).

## V

Vauvenargues Lue de Clapiers marchese di, [40](#), [560](#).  
Verdi Giuseppe, [13](#).

Vinet Alexandre Rodolphe, 777 n. 115.

Virgilio Marone Publio, 592 n. 159.

Voltaire, 31, 39, 45, 37 n. 1, 76, 184, 199, 269, 280, 570, 762.

## W

Wackernagel Jacob, 694.

Wagner Cosima, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40.

Wagner Richard, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 48, 251 n. 152, 256, 340, 341, 390, 392 n. 41, 404, 435 n. 68, 444, 461 n. 93, 467 n. 100, 563 n. 147, 564 n. 148, 619, 621, 622, 624, 743, 744, 781, 783 n. 117, 831 n. 149.

Wesley John, 812 n. 132.

Whitefield George, 684 e n. 40.

Wieland Christoph Martin, 517, 521, 529.

Wolzogen Hans Paul von, 36, 39.

## INDICE DELLE TAVOLE

Friedrich Nietzsche nel 1869

L'edizione 1887 della *Gaia scienza*

«La trinità» fotografia di Nietzsche con Lou von Salomé e Paul Rée

Foglio finale di una lettera di Nietzsche a Carl von Gerdorsff

Frontespizio della prima edizione di *Così parlò Zarathustra*

Manoscritto di Nietzsche

Friedrich Nietzsche (primo a sinistra) tra i membri della Società Filologica di Lipsia

Frontespizio della prima edizione di *Al di là del bene e del male*

Frontespizio della prima edizione di *Genealogia della morale*

Frontespizio della prima edizione di *Crepuscolo degli idoli*

Frontespizio originario dell'*Anticristo*(in alto) e quello definitivo (in basso)

Edvard Munch: Friedrich Wilhelm Nietzsche(1905)

Friedrich Nietzsche

Lettera di Nietzsche a Heinrich Köselitz del 5 novembre 1879

Frontespizio della prima edizione di *Umano, troppo umano*, 1878

Lettera di Nietzsche a Erwin Rohde del 14 aprile 1876

Friedrich Nietzsche

Lettera di Nietzsche alla sorella Elisabeth del 3 febbraio 1879